



HAL
open science

**Mythogenèse, syncrétisme et pérennité du sébastianisme
dans l'identité brésilienne du XXème et du début du
XXIème siècle (l'état du Maranhao et ses manifestations
socioreligieuses)**

Rosuel Lima-Pereira

► **To cite this version:**

Rosuel Lima-Pereira. Mythogenèse, syncrétisme et pérennité du sébastianisme dans l'identité brésilienne du XXème et du début du XXIème siècle (l'état du Maranhao et ses manifestations socioreligieuses). Sociologie. Université Michel de Montaigne - Bordeaux III, 2012. Français. NNT : 2012BOR30037. tel-00802219

HAL Id: tel-00802219

<https://theses.hal.science/tel-00802219v1>

Submitted on 19 Mar 2013

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

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

Université Michel de Montaigne Bordeaux 3
École Doctorale Montaigne Humanités (ED 480)

THÈSE DE DOCTORAT EN ÉTUDES IBÉRIQUES,
IBÉRO-AMÉRICAINES ET MÉDITERRANÉENNES

**MYTHOGENÈSE, SYNCRÉTISME ET
PÉRENNITÉ DU SÉBASTIANISME DANS
L'IDENTITÉ BRÉSILIENNE DU XX^e ET DU
DÉBUT DU XXI^e SIÈCLE
(L'ÉTAT DU MARANHÃO ET SES
MANIFESTATIONS SOCIORELIGIEUSES)**

Présentée et soutenue publiquement le 24 mai 2012

Rosuel LIMA-PEREIRA

Sous la direction de madame le professeur Ana Maria BINET

Membres du jury :

1. Mme le professeur Ana Maria BINET (Université Michel de Montaigne, Bordeaux)
2. Mme le professeur Ana Isabel BUESCU (Université Nouvelle de Lisbonne, Lisbonne, Portugal)
3. M. le professeur Sérgio FERRETTI (Université Fédérale du Maranhão, São Luís, Brésil)
4. M. le professeur Yves LÉONARD (Institut de Sciences Politiques, Paris)



(Procession des Orixás, São Luís - Ma, septembre 2011)

*« Le merveilleux est toujours beau,
N'importe quel merveilleux est beau,
Il n'y a même que le merveilleux qui soit beau »*

André BRETON, *Manifeste du surréalisme* (1924)

Je tiens à remercier mon directeur de recherches, Mme le professeur Ana Maria Binet qui m'a fait découvrir en cours de civilisation le mouvement sébastianiste lorsque j'étais étudiant en licence et qui a contribué, par la suite, à l'élaboration d'un mémoire, d'un DEA, ainsi qu'à l'aboutissement de cette thèse, grâce à ses conseils avisés et à sa bienveillance. Je voudrais aussi lui exprimer ma gratitude pour la confiance qu'elle m'a témoignée en me chargeant d'enseigner dans le Département de Portugais de l'Université Bordeaux 3, en tant que Lecteur puis en tant qu'ATER, j'espère avoir été à la hauteur de cette tâche.

Je remercie également M. le professeur Sérgio Ferretti pour les réflexions, les questions et les conseils qu'il m'a prodigués à chacune de nos rencontres. Je salue son attitude proprement scientifique vis-à-vis d'un thème qui souvent soulève bien des passions.

J'adresse mes remerciements à la FAPEMA, Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão, en la personne de son ancien président M. Sofiane Labidi et de son actuel président, Mme Rosane Nassar Meireles Guerra, qui, en m'octroyant une bourse de recherche, m'ont permis de me rendre à la Bibliothèque Nationale à Rio de Janeiro et de faire plusieurs séjours dans l'État du Maranhão, où j'ai pu réaliser des études sur le terrain.

Mes remerciements vont aussi aux professeurs qui ont bien voulu accepter de participer à cette soutenance, Mme Ana Isabel Buescu et M. Yves Léonard, qui de plus m'a fait l'honneur de présider le Jury de cette thèse.

J'exprime ma reconnaissance à tous les responsables religieux, les personnalités rencontrées lors des recherches effectuées et qui ont accepté de répondre à mes questions avec gentillesse. Je n'oublie pas ma famille et tous mes proches amis pour leur contribution, leur soutien et leur patience.

Enfin, je tiens à adresser mes plus sincères remerciements à Mme Jacqueline Daubriac-Amilhac qui a eu l'amabilité de lire et de corriger ce travail, et dont la patience et la disponibilité ont toujours répondu, avec bienveillance, à toutes mes sollicitations.

SOMMAIRE

INTRODUCTION	7
PREMIÈRE PARTIE : LA TRANSFORMATION MÉTAHISTORIQUE DE LA PERSONNE DU ROI DOM SEBASTIÃO DU PORTUGAL	16
Chapitre I- Le roi désiré	17
A– Les fondements événementiels du sébastianisme.....	19
B– Le sébastianisme et ses composantes: le roman breton, le messianisme juif et le joachinisme	32
C– Le sébastianisme comme un des éléments fondateurs de la nation portugaise	45
Chapitre II- Le roi caché.....	57
A– Bandarra et João de Castro, le précurseur et le défenseur de la croyance sébastianiste	59
B– Vieira, le nouvel Isaïe	71
C– La croyance en tant que base du protonationalisme brésilien	88
Chapitre III- Le roi enchanté	105
A– La confusion des genres : le roi et son patronyme.....	108
B– Le roi dom Sebastião et son intronisation dans le panthéon des dieux.....	124
C– L’ « <i>ethos</i> » et le « <i>pathos</i> » de l’homme brésilien sous l’influence de la croyance sébastianiste	142
DEUXIÈME PARTIE : LA CONSTRUCTION DE L’ESPACE GÉOGRAPHIQUE ET MYTHIQUE DE LA « DEMEURE » DU ROI DOM SEBASTIÃO	159
Chapitre I- Les portes de l’Amazonie : vers la conquête de l’État du Maranhão.....	160
A– De la nostalgie édénique vers le paradigme de la réalité des Tropiques.....	163

B– Le Maranhão entre évangélisation et fondation mythique	175
C– L’apport africain en Amérique portugaise : l’épopée du roi enchanté	191
Chapitre II- Le « <i>terreiro</i> », l’espace sacré de la manifestation des entités vénérées	208
A– Sebastião : un patronyme, trois divinités au son du tambour afro-brésilien.....	211
B– São Luis et Lençóis, des paradis insulaires ou le « <i>topos perennis</i> » de la transmission de la croyance sébastianiste	223
C– Le Maranhão de « <i>l’Encantaria</i> », source de représentations symboliques	240
Chapitre III- Le monde des divinités, la « demeure » du roi dom Sebastião : le monde d’en haut et le monde d’en bas.....	256
A– Les trois « filles enchantées » du roi dom Sebastião.....	261
B– Les « fils de la lune », gardiens de la « demeure » entre les deux mondes du royaume du roi dom Sebastião	272
C– Le roi enchanté dans la représentation de l’imaginaire thériomorphe de « <i>l’ Encantaria maranhense</i> »	286
TROISIÈME PARTIE : CONTINUITÉ ET TRANSFORMATIONS DES SYMBOLES, DES DISCOURS, ET DES IMAGES SÉBASTIANISTES DANS LE BRÉSIL DU XX ^e ET DU DÉBUT DU XXI ^e SIÈCLE	303
Chapitre I- L’apport axiologique de « <i>l’Encantaria</i> » à la culture brésilienne.....	304
A– La « victoire » iconoclaste de la princesse Ina, de « <i>l’Encantaria</i> » du roi dom Sebastião, sur la modernité	307
B– L’imagerie sébastianiste et son analogie dans l’univers littéraire et l’univers cinématographique contemporains	319
C– La polyphonie carnavalesque sur la personne du roi dom Sebastião et son « <i>Encantaria</i> » dans une perspective bakhtinienne	335

Chapitre II- La présence symbolique de la personne du roi dom Sebastião et du sentiment sébastianiste dans la formation de l'identité brésilienne	349
A- Dialogisme et idéologisme sébastianistes dans l'identité brésilienne d'après deux fragments littéraires contemporains	351
B- Des traits sébastianistes dans le concept d'identité brésilienne au cours de la production discursive du XX ^e siècle	364
C- Entre l'intemporalité du discours religieux et le messianisme politique : un aperçu du contexte dictatorial brésilien	376
Chapitre III- Convergences et analogies de l'image et de l'imagerie sur la formation de l'identité brésilienne.....	391
A- Les catégories de l'imaginaire symbolique d'après l'anthropologue Gilbert Durand appliquées à l'image de « <i>l'Encantaria</i> » sébastianiste	394
B- L'identité brésilienne et la fonction cyclique du messianisme : entre imagination et Histoire.....	404
C- La thématique de l'image et de l'identité dans l'imaginaire de la société postmoderne brésilienne.....	416
CONCLUSION	428
BIBLIOGRAPHIE DE RÉFÉRENCE.....	434
Index alphabétique I. Onomastique.....	471
Index alphabétique II. Thèmes mythiques, symboliques et généraux	478
ANNEXE	490
DVD 1	
DVD 2	

INTRODUCTION

Un des événements majeurs des temps modernes qui marquent l'histoire de la formation de l'identité portugaise en tant que nation, c'est la disparition soudaine de son souverain, le roi dom Sebastião, lors de la bataille de Ksar el-Kébir, le 4 août 1578. Porteur d'un prénom chargé de sens religieux, il aura une destinée bien particulière et sera, par la suite, le dernier roi descendant mâle direct issu de la maison d'Avis¹. Lorsqu'il vient au monde, le 20 janvier 1554, jour de la fête du martyr romain, saint Sébastien né au début du IV^e siècle, tout le Portugal est dans l'attente de la naissance de l'héritier du trône, le « roi désiré ». Devenu un jeune hardi et rêveur, sa disparition à l'âge de vingt-quatre ans aura comme conséquence l'union des deux Couronnes ibériques et le renforcement des ardeurs patriotiques. Dès lors naît une attente messianique du retour du roi disparu, donnant jour à la croyance sébastianiste. Attendu par les Portugais, il devient à leurs yeux le « roi caché » ; de fait, son retour, pour reprendre possession de son royaume est désormais prévu pour un jour de brouillard matinal. La Restauration portugaise en 1640, place dom João IV (1604-1656), le premier roi de la maison de Bragance, à la tête du royaume ; sa montée sur le trône coïncide avec l'évangélisation et la présence du missionnaire jésuite, le père Antonio Vieira (1608-1697), défenseur de l'unité du royaume et de sa destinée, dans la colonie brésilienne, et plus exactement, sous les terres du Maranhão.

La colonisation de l'Amérique portugaise s'inscrit dans la mouvance des Grandes découvertes (XIV^e-XVII^e siècle) et l'arrivée de l'homme européen sur les terres du Nouveau Monde (1492) répond aux réminiscences de la recherche du paradis perdu. Pour les autochtones qui se trouvent sur les côtes brésiliennes lorsque les Portugais débarquent en avril 1500, la quête consiste à atteindre la « Terre sans Mal », lieu d'abondance et de bonheur, selon leur croyance prophétique. Quelques siècles plus tard, c'est dans ce même espace, devenu l'État du Maranhão, dans le Brésil contemporain, que nous retrouvons toujours vivante, mais sous une forme syncrétique, la croyance en un monde meilleur ainsi

¹ Après la disparition du roi dom Sebastião, le cardinal-infant dom Henrique est le seul fils survivant du roi dom Manuel du Portugal (1469-1521) ; de ce fait, il accède au trône portugais pendant deux ans (1578-1580), jusqu'à sa mort. Il est ainsi le dernier roi de la dynastie d'Avis.

que dans la présence de la personne du roi dom Sebastião, mais désormais en tant que « roi enchanté », porteur d'un monde nouveau d'après l'*Encantaria maranhense*. Cette *Encantaria* est l'assemblage ou la fusion de rites afro-brésiliens et s'appuie aussi sur la culture Tupi-guarani, avec ses rites, ses croyances marquées par le merveilleux et tournées vers la flore et la faune. Quant aux êtres enchantés, *encantados*, ils peuvent être considérés comme des esprits qui ont eu, pour certains, une vie sur terre et qui se manifestent parfois à des individus. Puisque l'*Encantaria maranhense* garde vivantes ses racines originaires à la fois de la culture amérindienne, de la culture africaine des nations *Mina*, *Jeje* et Nag²ô, le tout enrichi par la tradition religieuse judéo-chrétienne - la Matière de Bretagne, les récits chevaleresques, mais aussi la pensée millénariste du moine Joachim de Flore (1132-1202) -, nous avons fait le choix de nous pencher sur le sentiment sébastianiste présent dans l'État du Maranhão ainsi que sur les manifestations du roi dom Sebastião dans le domaine festif et culturel.

Un autre motif qui nous a fait nous tourner vers cette région du Brésil - à la frontière entre l'Amazonie et le *Nordeste* - est à la fois d'ordre historique et géographique en raison de son isolement et de son éloignement des grands centres urbains ; mais aussi d'ordre académique étant donné le nombre encore insuffisant d'études autour de son histoire sociopolitique ainsi que de sa culture et de ses cultes religieux - la *Mina*, la *Pajelança* et le *Terecô*. Nous prenons comme point de départ de ces études, l'œuvre et l'influence du sociologue Français Roger Bastide (1898-1974) qui se réfère dans ses recherches aux pratiques religieuses du Nord du Brésil. Il publie en France, en 1961, *Les religions afro-brésiliennes*, mais ce n'est qu'en 1971 que cet ouvrage est publié au Brésil. Sur les pratiques religieuses dans l'État du Maranhão, il y a les ouvrages de référence de Nunes Pereira (1892-1985), *A casa das minas. O culto dos voduns jeje no Maranhão* (1947), et la thèse *The Negro in Northern Brazil*, de l'anthropologue Octávio da Costa Eduardo (1919-) soutenue à Northwestern University, puis publiée à New York en 1948. Entre 1970 et 2000, des études

² Dans notre travail, nous avons fait le choix de ne pas étudier les autres groupes ethniques tels que ceux connus par leur culture (*Bakongos*, *Mbundas*, *Anziques*, *Ardas*, *Haoussas*) ou par leur nom reçu de la part des commerçants, ou de la part des administrateurs coloniaux à partir de leur port d'embarquement (*Cabindas*, *Congos*, *Cassanjes*, *Angolas*, *Benguelas*, *Matambas*, *Mundongos*), et de nous référer plutôt aux Nations désignées comme ayant des us et coutumes semblables, *Mina*, *Jeje* et *Nagô*.

Sur la description de ces peuples africains, voir les études de :

Luis Felipe de Alencastro, *O trato dos viventes - Formação do Brasil no Atlântico Sul*, São Paulo, Companhia das letras, 2000.

André João Antonil, *Cultura e opulência no Brasil por suas drogas e minas*, São Paulo, EDUSP, 2007.

Manolo Florentino & José Roberto Goés, *A paz das senzalas. Famílias escravas e tráfico Atlântico (Rio de Janeiro 1790 – 1850)*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1997.

sur les croyances afro-brésiliennes avec une forte connotation idéologique et une représentation encore négative des Afro-descendants sont publiées. Les recherches de Maria Amália Pereira Barreto et son point de vue exposé dans *Os voduns do Maranhão* (1971) s'approchent davantage d'un parti pris en faveur du *Candomblé* de Bahia, qu'elle considère comme étant la seule religion traditionnelle et africaine³. D'autres travaux plus généraux comme celui de Cândido Procópio Camargo, *Kardecismo e Umbanda. Uma interpretação sociológica*, publié en 1961 ; celui de Renato Ortiz, *A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes*, paru en 1978, ou ceux de l'anthropologue Kabengele Munanga contribuent à une meilleure compréhension du phénomène religieux et ses origines syncrétiques. Bien que certaines études ne l'affirment pas explicitement, il est possible, en tout cas de voir une évolution de la pensée et de considérer que la richesse culturelle de l'État du Maranhão est le fruit d'un brassage ethnique, et de la façon d'être et de vivre de la personne qui est devenue l'homme brésilien d'aujourd'hui.

Notre étude porte sur l'*ethos* de l'homme brésilien depuis la colonisation et la construction de son identité à partir d'une de ses composantes majeures, la croyance religieuse, marquée par des traits messianiques et millénaristes. Un des objectifs de notre étude est de montrer l'importance du sentiment messianique et sébastianiste dans la formation de l'identité brésilienne ; ensuite, en prenant comme exemple l'État du Maranhão, d'établir comment cette même identité est encore en train de se forger, tandis que le trait religieux omniprésent est reformulé et se propage par la force du « roi mythique ». C'est donc à partir de cet espace délimité par nos recherches, que le sébastianisme populaire que nous nous proposons d'analyser a trouvé un terrain propice pour s'installer et pour se propager. La personne du roi dom Sebastião - et ce qu'il représente dans l'imaginaire et l'imagerie populaire -, a désormais sa « demeure » à la fois physique, l'île de Lençóis, et mythique, le monde de l'*Encantaria*. Ce champ d'étude, tel que nous l'envisageons du point de vue civilisationniste, contribuera, nous l'espérons, aux recherches qui ont été déjà réalisées en littérature, en sociologie, en ethnologie et en anthropologie sur les croyances afro-brésiliennes, le messianisme sébastianiste ou sur la

³ Dans la rédaction de ce travail, nous avons opté pour l'utilisation du mot « culte » ou « cultuel » dans le sens de rendre hommage à un dieu ou entité religieuse en privé ou pendant une cérémonie particulière ; de même que nous utiliserons le mot « croyance » pour désigner les pratiques afro-brésiliennes qui sont structurées différemment des catégories sémitiques ou aristotéliennes, qui renvoient par ailleurs, au mot « religion » qui est chargé de sens doctrinal, dogmatique lié à une histoire et à une culture données.

personne du roi dom Sebastião. Notre étude prendra en compte tous ces aspects interdisciplinaires ; et bien qu'elle débute au XVI^e siècle par la naissance de son inspirateur, le roi dom Sebastião et qu'elle survole le Brésil colonial et impérial, elle concerne avant tout le Brésil contemporain, le XX^e et le début du XXI^e siècle, avec ses aspects culturels et culturels centrés sur l'État du Maranhão.

Pour mieux rendre compte de notre recherche, nous aborderons notre sujet sur le sébastianisme à partir de trois aspects : la mythogenèse, le syncrétisme et la pérennité ; de même que nous nous appuyerons sur les traits mythiques, messianiques et symboliques enracinés dans la croyance en la personne du roi dom Sebastião. Du point de vue du mythe, nous nous intéresserons à ses racines médiévales, comme nous l'avons déjà signalé par ailleurs ; quant à l'aspect messianique, nous nous appuyerons sur la théologie musulmane et chrétienne ; et enfin, pour la question symbolique, nous ferons appel à l'histoire des idées, de la sociologie, de l'anthropologie et de la psychologie. Quant à l'affirmation que le sentiment sébastianiste est une donnée formelle de l'identité brésilienne tel que nous le soulignons, elle sera traitée au début de notre étude lorsque nous nous référerons à la formation de l'identité portugaise et aux aspects de la vie socioculturelle des Amérindiens ; ensuite, nous aborderons cette composante identitaire en formation, par le brassage luso-indien et l'apport de la culture noire ; enfin, nous verrons que le résultat de ce métissage multiracial se trouve, encore de nos jours, dans un processus d'élaboration et d'affirmation.

Le sébastianisme est un messianisme enraciné dans la tradition judéo-chrétienne, de ce fait, nous l'aborderons du point de vue de l'analogie avec les catégories vétérotestamentaires de la Révélation divine, la *Shekinah*. D'abord, celle du Messie, *Mashia'h*, dans la personne du roi dom Sebastião sous ses trois aspects : historique, le « roi désiré » ; mythique, le « roi caché », et symbolique, le « roi enchanté ». Ensuite, celle de la Terre promise, *Eretz Yisrael*, que nous situons dans l'État du Maranhão, là où se réaliserait, selon le père Antonio Vieira, l'avènement du Quint-empire. C'est sur les terres du Maranhão que le roi dom Sebastião se manifeste certains jours de l'année ou occasionnellement, parmi d'autres entités dans le *locus sanctus*, *terreiro*, lors de la transe des initiés, les *vodunsi*. Enfin, celle de la Parole, le discours, *Davar*, qui a été construit et se construit sur le sentiment sébastianiste, à la fois par le récit oral et écrit, du peuple et des érudits. Pour réactualiser cette assise du prophétisme hébreu, accomplie selon la perspective chrétienne et adaptée

au syncrétisme brésilien, nous rapprocherons ces données cognitives et la *praxis* des habitants du Maranhão.

Pour donner corps à cette interaction qui servira de base à notre étude – développée dans la partie centrale de notre travail -, nous nous sommes rendus au Brésil, où nous avons séjourné dans l'État du Maranhão entre juin 2008 et juillet 2009. Nous avons pu visiter des maisons de culte du *Tambor de Mina*, de la *Pajelança* et du *Terecô*, nous entretenir avec des responsables religieux, des *babalorixás*, des adeptes, les *vodunsi*, assister à leur liturgie, le *toque*, et à des festivités syncrétiques et profanes et enfin, nous rendre dans l'île de Lençóis, où se trouve la « demeure » enchantée, le *palácio encantado*, du roi dom Sebastião et de sa cour. Nos séjours au Maranhão, pour trois d'entre eux, ont été marqués par de grands moments de l'année chargés de richesse symbolique. Le séjour du mois de juin a eu lieu à l'occasion des fêtes des saints patrons, *festas juninas*, saint Antoine, saint Jean et saint Pierre, lorsque tous les quartiers de la ville de São Luis dansent autour de leurs vachettes, *Bumba-meu-boi*, et que le roi dom Sebastião sous la forme d'un taureau noir lumineux, portant une étoile sur le front, lance le feu par ses narines et court sur les plages de l'île de Lençóis, dans la nuit du 24 juin, jour de la saint Jean. Le séjour du mois de janvier a été marqué principalement par la fête de saint Sébastien. Nous avons choisi cette date pour assister à cette fête dans l'île de Lençóis, - la « demeure enchantée » du roi dom Sebastião -, avec la communauté locale, composée d'une centaine d'habitants, connus comme les « fils de la lune » ou les « fils du roi dom Sebastião », à cause du grand pourcentage d'albinos parmi eux et pour avoir la « permission » du roi pour vivre dans « l'île enchantée ». Quant à notre troisième séjour, il a eu lieu en avril juste au moment du *triduum* pascal, lorsque toutes les maisons de culte se préparent à reprendre leurs activités, le *toque*, après avoir respecté le rigoureux silence du Carême.

Notre étude sur le terrain a été ponctuée par la rencontre avec des adeptes des cultes afro-brésiliens, des sympathisants, des chercheurs et des étudiants et aussi par la visite des maisons de culte de la région. À cette occasion, nous nous sommes rendus dans les villes de São Luis, de Codó, de Caxias, de Carutapera, de Cururupu, de l'Api-cuaçu, les villages de José Bruno et de Livramento, ainsi que dans l'île de Lençóis. Nous avons visité des maisons de culte et avons interviewé les *babalorixás*, Domingo Paiva, Bitá do Barão de Guaré, Euclides Ferreira, Vicente Jorge Silva Rayol - surnommé Taboca -, Nelson Baygon ; les

vodunsi, dona Eurides Vieira, dona Firmina, dona Dilma, dona Terezinha de Jesus, dona Elzita Vieira, Cícero Centrine, Márcio Arthur Almeida, et la pajoa dona Raimunda Viegas qui nous a livré un long récit sur le vacher du roi dom Sebastião, João Lealdino. Nous nous sommes aussi entretenus avec Jandir Gonçalves - responsable de la maison de la culture du Maranhão, *Casa do Nhozinho*, et détenteur de documents audiovisuels recueillis dans toute la région -, ainsi qu'avec les anthropologues Mundicarmo et Sérgio Ferretti auteurs d'études pionnières sur la *Casa-das-Minas Jeje, Querebentã de Toy Zoomadonu*, et la *Casa de Nagô, Nagon Abioton*, fondées au XIX^e siècle, et la sociologue Madian de Jesus Frazão Pereira auteur de la thèse *O patrimônio da ilha encantada do rei Sebastião : bens simbólicos e naturais da Ilha dos Lençóis no cenário do ecoturismo e das unidades de conservação*, soutenue en 2007. Enfin, nous avons pu enregistrer des témoignages, des séances de transe, prendre des photos et récolter des chants hiératiques, *pontos* ou *doutrinas*, entonnés lors des cultes afro-brésiliens et en hommage au roi dom Sebastião, à sa « demeure » mythique, l'île de Lençóis, ainsi qu'à ses trois « filles » enchantées, *dona Mariana, dona Herondina et dona Jarina*, et sa « protégée » la princesse Ina.

Notre thèse s'appuie sur cette étude sur le terrain avec ses deux points d'ancrage. Le premier, d'ordre historique, a eu comme objectif de vérifier, compléter et, si besoin était, corriger les données sur l'origine de la croyance de l'enchantement du roi dom Sebastião et l'établissement de sa « demeure » dans l'île de Lençóis. Ces propos seront abordés au début de notre travail, lorsque nous examinerons le rôle des ordres religieux, et tout spécialement celui des pères jésuites, dans la divulgation de la croyance sébastianiste, ainsi que la formation du syncrétisme religieux pendant la colonisation portugaise du Brésil. Le deuxième, d'ordre symbolique, a consisté à analyser la *praxis* des adeptes afro-brésiliens, surtout lorsqu'il s'agissait de manifestations, en état de transe ou lors d'un demi-sommeil, de la personne du roi dom Sebastião et de ses « trois filles » princières. Nos séjours au Brésil avaient par ailleurs trois objectifs ; d'abord, réunir une documentation sonore et audiovisuelle suffisamment abondante, ensuite, récolter des témoignages sur les manifestations du roi dom Sebastião afin de pouvoir analyser les discours mythique et mystique des adeptes des croyances afro-brésiliennes ; et enfin, réunir un nombre important de chants hiératiques. Rassembler tout ce matériel inédit a constitué la base de notre étude et nous a fourni une expérience enrichissante, en tant que chercheur.

Dans la première partie de notre travail intitulée « La transformation métahistorique de la personne du roi dom Sebastião du Portugal », la personne royale du roi dom Sebastião nous servira de base pour aborder sa vie, sa disparition et sa légende. Dans le chapitre consacré au « roi désiré », nous évoquerons la formation du discours historiographique et idéologique du Portugal dès le XVI^e siècle, à partir de la notion des deux corps du roi, conceptualisée par l'historien Ernst Kantorowicz⁴ (1895-1963), que nous appliquerons au corps physique du roi et à son corps politique, le royaume portugais. Des mots du domaine de la théologie seront analysés pour mieux comprendre leur utilisation dans la construction d'un discours sur la personne royale. Cette terminologie nous aidera à distinguer davantage le passage de la figure du roi tant désiré à la figure du « roi caché ».

Dans la deuxième partie nommée « La construction de l'espace géographique et mythique de la « demeure » du roi dom Sebastião », nous étudierons le mythe sébastianiste dans une perspective métahistorique, car « l'engendrement » du « roi enchanté » se situe dans la sphère du merveilleux, il est chargé de valeurs psychologiques, sociales et politiques liées au contexte spatio-temporel qui est celui de l'État du Maranhão aujourd'hui. Ce cadre géographique fixé, nous pourrions dans un premier moment, analyser le *locus sanctus*, le *terreiro*, où les entités, dont le roi dom Sebastião, se manifestent, en prenant en compte sa « demeure » d'en haut, l'île de Lençóis, et celle d'en bas, son « palais enchanté ». Pour ce chapitre, nous nous sommes référés bien souvent aux travaux ethnologiques et anthropologiques de Sérgio Ferretti et Mundicarmo Ferretti. Quelques photos illustreront nos propos sur la pratique des croyances afro-brésiliennes ainsi que sur la diversité de leurs rites. Enfin, nous pourrions faire la distinction entre la figure du roi dom Sebastião en tant qu'entité du monde de l'*Encantaria*, et d'autres représentations qui lui sont attribuées, soit comme *Orixá Xapanã* ou *Oxóssi*, soit comme *Vodun Acóssi*.

Dans la troisième partie appelée « Continuité et transformations des symboles, des discours et des images sébastianistes dans le Brésil du XX^e et du début du XXI^e siècle », pour poursuivre la réflexion sur le protonationalisme brésilien, nous analyserons quelques aspects de l'identité nationale, à partir de la formulation du discours, des images et imageries ainsi que des symboles utilisés sous des traits cachés du sentiment sébastianiste et plus

⁴ Sur cette question, se reporter à Ernst Kantorowicz, *A study on medieval political theology*, publié en 1957. Traduit en français sous le titre, *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, par Jean-Philippe et Nicole Genêt. Cet ouvrage est paru aux éditions Gallimard, dans la collection NRF, en 1989.

largement sur l'attente messianique. Le monde de *l'Encantaria maranhense* avec ses récits, ses personnages et ses lieux merveilleux exerce une influence créatrice sur les cultes et la culture d'origine afro-brésilienne. Nous relèverons quelques caractéristiques du déploiement du sentiment sébastianiste en dehors de ses délimitations régionales et cette fois-ci autour des centres urbains, des grands centres créateurs de produits audiovisuels. Enfin, pour terminer notre étude, nous dégagerons quelques concepts sur l'identité nationale, à partir de la symbolique archétypale de *l'ethos* de l'homme brésilien. Pour les catégories symboliques dans *l'Encantaria*, nous nous appuyerons sur la pensée de l'anthropologue français Gilbert Durand, tandis que pour traiter le sentiment messianique en tant qu'une des bases socioculturelles de l'imaginaire national brésilien, nous suivrons les réflexions sur le nationalisme de l'historien Américain Benedict Anderson et de l'historienne Française Anne-Marie Thiesse.

Interroger le passé, analyser l'historiographie sur le sébastianisme, étudier la pérennité du mythe du « roi enchanté » en plein XXI^e siècle revient à la fois à chercher, à comprendre et à objectiver un des traits de la nation brésilienne, là où ses traits sont perceptibles, vivants et actuels, c'est-à-dire dans l'État du Maranhão avec sa culture et ses croyances. À notre tour, nous voulons contribuer par cette étude à la prise en compte de nouveaux champs de réflexion et de recherche qui se condensent dans les récits merveilleux de *l'Encantaria*, dans le rite de la transe des initiés ou, plus largement, dans la *catharsis* de tout un peuple lors des grandes fêtes nationales, profanes et sacrées. Choisir comme objet d'étude la personne du roi dom Sebastião et la croyance messianique sébastianiste - dont le trait religieux est une des caractéristiques marquantes de l'être brésilien -, nous permet de restituer, à notre tour, la « fonction communicative » du « roi enchanté » sans laquelle le mythe dépérirait.

PREMIÈRE PARTIE

LA TRANSFORMATION MÉTAHISTORIQUE DE LA PERSONNE DU ROI DOM SEBASTIÃO DU PORTUGAL

Chapitre I- Le roi désiré

Depuis l'événement de la bataille de Ksar el Kébir⁵ le 4 août 1578, de nombreuses études ont été consacrées à l'origine historique et métahistorique du mouvement politico-religieux appelé sébastianisme. Au XIX^e siècle, un des premiers historiens moderne portugais⁶, Oliveira Martins (1845-1894), associe les deux concepts, l'Histoire et la Métahistoire, et donne peut-être la définition la plus pertinente de ce mouvement⁷. « *O sebastianismo era pois uma explosão simples da desesperança, uma manifestação do gênio natural íntimo da raça, e uma abdicação da história. Portugal renegava, por um mito, a realidade ; morria para a história, desfeito num sonho ; envolvia-se, para entrar no sepulcro, na mortalha de uma esperança messiânica*⁸ ». Ces caractéristiques d'ordre subjectif placent d'emblée la question sur le terrain de la pérennité de cette affirmation jusqu'à nos jours, cependant dans un autre cadre géographique, le Brésil, et plus précisément l'État du Maranhão. Le glissement du fait historique vers le monde mythique s'opère aussitôt après que le roi du Portugal, dom Sebastião, ainsi que les nobles et les aventuriers qui l'accompagnent, ont péri au Maroc. Après cet événement fatidique, les heurs et malheurs de l'empire portugais ont été souvent vus comme un reflet de cette catastrophe. Celle-ci est marquée par l'absence directe d'un héritier du trône et surtout, par la perte par le Portugal de son indépendance au profit de la maison de Habsbourg.

⁵ Appelée aussi bataille d'Oued al-Makhazine, Wādī al-Makhāzin, par les Marocains.

⁶ Pour António José Saraiva, Oliveira Martins est le seul et unique historien portugais :

« Oliveira Martins permanece o único historiador português, e o maior historiador da Península, único no sentido de que ninguém mais considerou a história de uma nação no seu conjunto como uma totalidade ».

António José Saraiva, *A tertúlia ocidental. Estudos sobre Antero de Quental, Oliveira Martins, Eça de Queirós e outros*, Lisboa, editora Gradiva, 1990, p. 14.

⁷ Ana Maria Binet, spécialiste de l'histoire des idées affirme ceci :

« La première véritable interprétation historique du phénomène sébastianiste est celle de Oliveira Martins dans son *Histoire du Portugal*, en 1879. Il le considère comme une manifestation du génie de la race portugaise et une affirmation nationaliste, ainsi qu'une trace des racines celtiques originelles. »

Ana Maria Binet, « Sébastianisme et Cinquième empire : reflet d'un mythe eschatologique dans la littérature portugaise », « La fin des temps II », *Eidôlon*, L.A.P.R.I.L., Université Michel de Montaigne - Bordeaux 3, Talence, 2001, p. 96.

⁸ Traduit par nous.

« Le sébastianisme était alors une explosion simple du désarroi, une manifestation du génie naturel, intime d'une race, et une abdication totale de l'histoire. Le Portugal refusait, par un mythe, la réalité ; il mourait pour l'histoire, s'évanouissait en rêve ; il s'enveloppait pour rentrer dans le sépulcre, dans le linceul d'une espérance messianique. »

J. P. Oliveira Martins, *História de Portugal*, Lisboa, Imprensa nacional-Casa da moeda, 1988, liv. V, parte 4, p. 83.

Le mouvement sébastianiste naît d'un sentiment à la fois patriotique et rebelle du refus de se soumettre au joug espagnol. Le mal-être qui se répand dans toutes les couches sociales va peu à peu nourrir les espoirs et le désir d'émancipation politique⁹. Le dernier représentant direct de la maison d'Avis, le roi dom Sebastião, de son vivant peu populaire, devient après sa disparition une icône symbolique du salut du royaume. Le sébastianisme apparaît dans une société où la superstition côtoie les croyances monothéistes et où le pouvoir monarchique est de droit divin. L'imaginaire symbolique qui nourrit ce mouvement condense en lui les espérances messianiques judéo-chrétiennes, la pensée eschatologique du moine cistercien, Joachim de Flore et le cycle littéraire de la Matière de Bretagne. Avant de nous attarder davantage sur ces aspects de la mythogenèse du sébastianisme, nous allons retracer dans cette première partie, sans être pour autant exhaustif, les origines historiques du mouvement sébastianiste¹⁰. Nous nous proposons ici d'ébaucher un portrait suffisamment clair des racines historiques du sébastianisme et de son inspirateur, le roi dom Sebastião du Portugal. Nous pourrions alors mieux cerner, dans les chapitres suivants, l'évolution et la pérennité du sébastianisme au Brésil dans la période qui nous intéresse, à savoir les XX^e et XXI^e siècles.

⁹ José van den Besselaar, *O Sebastianismo - história sumária*, Lisboa, Biblioteca breve, vol. X, ICALP, 1987, p. 71.

¹⁰ Cette question a déjà été très sérieusement étudiée dans les nombreux ouvrages auxquels nous renvoyons et pour plus de précisions, voir les écrits répertoriés par Vitor Amaral de Oliveira, dans sa thèse, *Sebástica : bibliografia geral sobre dom Sebastião*, soutenue en France, à l'université de Montpellier 3, en 1988, et publiée par l'université de Coimbra, en 2002.

A- Les fondements événementiels du sébastianisme

Le peuple portugais porte dans sa mémoire, dans sa politique et dans son histoire des événements qui ont forgé et continuent de forger son identité¹¹. Cette mémoire s'exprime à la fois sous une forme littéraire mais aussi sous une forme symbolique. Elle se matérialise lors de la publication des récits historiques et fictifs, dans la toponymie des villes, des rues, des places, et des monuments et des statues qui sont érigés à la gloire des grands personnages historiques. La symbolique architecturale, toponymique varie bien souvent selon l'intention des gouvernants. Ces variations prouvent aussi qu'une communauté se renouvelle continuellement et qu'elle se transforme dans l'espace et dans le temps¹². Une communauté unifiée élabore au cours d'une histoire commune une conscience collective. *A priori*, une communauté a comme noyau la cellule familiale, bien que dans certaines sociétés leur noyau soit la tribu ou le clan. Lorsque cette communauté devient élaborée, complexe et se trouve en possession d'un terroir, elle se constitue en nation. Cependant, selon Claude-Gilbert Dubois (1933-), ancien professeur de littérature de la Renaissance, la nation n'est pas une réalité mais une idée. « *C'est une idée qui suppose un stade élevé d'élaboration conceptuelle : elle n'est pas immédiatement accessible, elle suppose une longue préparation historique, l'acquisition d'un patrimoine de souvenirs où chacun peut trouver sa part, son organisation en mémoire collective, et la soumission de cette mémoire à un travail de symbolisation qui lui donne un sens (...)*¹³ ». Ces éléments conceptuels forment la nation qui va, à son tour, élaborer, grâce aux faits et gestes tantôt vécus tantôt imaginés de ses héros, une mythologie nationale.

L'un des principaux mythes de fondation de la nation portugaise est la bataille d'Ourique qui a lieu le 25 juillet 1139, jour de la fête de saint Jacques de Compostelle, patron

¹¹ À propos de la mémoire, l'historien Yves Léonard dit ceci :

« Il n'est pas simple de se repérer dans les mille chemins qu'emprunte la mémoire, dans cet entrelacs que constituent les relations complexes tissées entre mémoire, histoire et politique. D'autant plus que le jeu des opposites binaires et sommaires entre mémoire – teintée d'obscurantisme – et histoire – irradiée des lumières de la raison – semble aujourd'hui révéler ses limites ».

Yves Léonard, « La mémoire, entre histoire et politique », *Cahiers français*, n° 303, La documentation française, Paris, juillet-août 2001, p. 2.

¹² Francisco Bethencourt & Diogo Ramada Curto, (org), *A memória da nação*, Colóquio do gabinete de estudos de simbologia, realizado na Fundação Calouste Gulbenkian, 7-9 Outubro de 1987, Lisboa, livraria Sá da Costa editora, 1991, p. 7-11.

¹³ *Idem, ibidem*, p. 32.

des chrétiens en guerre contre les maures. Au cours des siècles, les faits et gestes racontés à propos de cette bataille se sacralisent et deviennent une narration à la fois hagiographique et épique¹⁴. La bataille d'Ourique devient ainsi la promesse d'une destinée providentielle et eschatologique que se cristallise au XVI^e siècle¹⁵. À ce moment de son histoire, le Portugal instrumentalise idéologiquement le récit d'Ourique et cherche à légitimer son indépendance de la domination philippine. Il est intéressant de remarquer dans le miracle d'Ourique non pas tellement le fait historique en soi, mais la manière dont se forme le discours historique. Ce discours est la manifestation des représentations idéologiques tantôt de la nation tantôt sur la nation portugaise. La légende de l'apparition du Christ au futur roi Afonso Henriques (1109-1185), à la veille de la bataille d'Ourique contre les cinq rois maures fixe l'événement comme le mythe de l'origine du Portugal. D'ailleurs, le mythe naît dans un *spatium vacuum*, espace vide, entre le réel et l'imaginaire, le profane et le sacré de la mémoire collective d'une communauté. Pour l'historienne Ana Isabel Buescu, le miracle d'Ourique sert de support idéologique et affectif pour expliquer comment s'est forgée la nationalité portugaise et quelle a été sa destinée et comme tel, ce mythe a aussi son histoire¹⁶.

¹⁴ Selon Hernâni Cidade, « [...] a historiografia era género literário que confinava com a hagiografia e a epopeia. » Hernâni Cidade, *A literatura autonomista sob os Filipes*, Lisboa, s. d., p. 82.

Dans ce même ordre d'idées, Ana Isabel Buescu affirme ceci : « O milagre de Ourique, cristalizado numa narrativa sacralizada das origens e na promessa quase escatológica de um destino revela-se, pois, como um elemento importante da expressão do espírito autómista [...] ».

Ana Isabel Buescu, *O milagre de Ourique e a história de Portugal de Alexandre Herculano. Uma polémica Oitocentista*, Instituto nacional de investigação científica, Lisboa, 1987, p. 125.

¹⁵ Avant le XV^e siècle, les chroniqueurs se réfèrent dans leurs textes aux faits militaires de la bataille d'Ourique. C'est à partir du XV^e siècle que les textes vont faire référence à l'intervention surnaturelle du Christ. Le Portugal, tout comme les autres royaumes, est à la recherche à ce moment de son histoire d'une explication sur son origine. Voici la liste, par dates, des chroniques apparues qui parlent du miracle d'Ourique :

Oração de obediência de Vasco Fernandes de Lucena, 1485 ;

Mémoires touchant les souveraines maisons pour la plupart d'Autriche, Bourgogne et France d'Olivier de La Marche, 1491 ;

Crónica d'el-rei Afonso Henriques de Duarte Galvão, 1505 ;

Crónica de Cister de Frei Bernardo de Brito, 1602 ;

Monarquia lusitana de Frei António Brandão, 1632.

Alexandre Herculano publie en 1856 l'ouvrage *Portugaliae monumenta historica, scriptores*, où il fait part d'un bref récit, *Segunda chronica breve de Santa Cruz de Coimbra*, auteur inconnu, de 1451, sur l'intervention divine à Ourique.

Luís Filipe Lindley Cintra publie en 1957, un article dans la *Revista da faculdade de letras de Lisboa*, t. XXIII, 3. a. série, n° 1, Lisboa, p. 168-215, intitulé « Sobre a formação e evolução da lenda de Ourique (até à Crónica de 1419). » Dans cet article, il considère que la source directe de la *Crónica* de Galvão est la *Crónica dos sete primeiros reis de Portugal*, ou *Crónica de 1419*, découverte dans les années 1940.

Aires Augusto Nascimento dans un article publié en 1978, dans la *Revista da faculdade de letras de Lisboa*, 4. a série, n°2, Lisboa, p. 367, intitulé « O milagre de Ourique num texto latino-medieval de 1416 », révèle qu'il existe un récit sur le miracle de Ourique dans le texte ancien, *De ministerio armorum*.

Pour plus de détails, voir l'article de Ana Isabel Buescu, « Um mito das origens da nacionalidade : o milagre de Ourique, » publié dans *A memória da nação*, Colóquio do gabinete de estudos de simbologia, Fundação Calouste Gulbenkian, 7-9 Outubro 1987, Lisboa, livraria Sá da Costa editora, 1991, p. 49-69.

¹⁶ « O milagre de Ourique, sustentáculo ideológico e afectivo de uma explicação multissecular da nacionalidade e do seu destino, tem, também ele, uma história. O percurso da formação da lenda, cujos passos principais podemos hoje seguir como certa segurança, revela o processo que, nas suas hesitações e estratégias, levará à fixação de Ourique como mito das origens da nacionalidade ».

Si l'événement de la bataille d'Ourique (1139), prend une grande importance dans la formation du discours historiographique du Portugal au XVI^e siècle, c'est parce que le royaume vit le trauma de la disparition du roi dom Sebastião et, par conséquent, de la perte de son indépendance. Le miracle d'Ourique structure donc deux discours, celui des légitimistes lors de la Restauration et celui des sébastianistes, dans la mesure où le miracle d'Ourique devient l'expression du rôle providentialiste du Portugal. Du point de vue de l'historicité des événements, la bataille d' Ourique, c'est-à-dire, la victoire des troupes chrétiennes contre les envahisseurs maures, et la bataille de Ksar el-Kébir, la disparition du roi portugais sans héritier direct, ont en commun la tentative de conquérir, ou en tout cas de préserver l'intégrité géographique, politique pour ne pas dire identitaire de la nation portugaise. Sur le point symbolique, dans le premier cas, le corps du roi naît, dans le deuxième cas, le corps du roi périt. En effet, lors de la bataille de Ksar el-Kébir, ce n'est pas seulement le corps politique du roi qui essuie des revers de fortune, mais surtout son corps naturel¹⁷.

L'unité des deux corps du roi, physique et politique ou humain et divin, dans la personne du roi dom Sebastião se brise à tout jamais à Ksar el-Kébir. En effet, ce « second corps », le corps politique, pour utiliser l'expression de l'historien d'origine allemande, Ernst Kantorowicz, acquiert la dignité royale lorsque le roi dom Afonso Henriques remporte la bataille contre les maures. À partir du XIV^e siècle, le récit du miracle d'Ourique vient confirmer la croyance en un rôle providentiel et universel du Portugal, dont la mission est de racheter les nations. Lorsque le corps naturel du roi, en sa fonction symbolique, disparaît lors de la bataille de Ksar el-Kébir et avec lui la lignée directe des Avis, son « second corps », le politique, survit malgré la domination castillane. Au cours de la domination philippine, un glissement symbolique sur la notion de « corps » s'opère de la personne du roi disparu vers le royaume portugais, c'est-à-dire, « *le rôle de victime salvatrice passe de la personne*

Ana Isabel Buescu, *O milagre de Ourique e a história de Portugal de Alexandre Herculano, op. cit.*, p. 123.

¹⁷ Ana Isabel Buescu relève l'existence de divers rapports sur le culte du corps physique du roi au Portugal. On croyait au pouvoir des dépouilles royales, du corps lui-même mais aussi des objets du défunt. La vénération des sépultures royales se prolonge du Moyen Âge à l'Époque Moderne. Par ailleurs, le souhait des monarques régnants relatif à l'ouverture des tombeaux des rois défunts est une pratique laquelle le roi dom Sebastião lui-même souscrit. En 1578, il réclame au Couvent de Santa Cruz l'épée et le bouclier du roi dom Afonso Henriques pour les emporter avec lui lors de son expédition en terres africaines.

Ana Isabel Buescu, « Une sépulture pour le roi. La translation de la dépouille du roi Manuel I^{er} de Portugal au monastère des Jerónimos (1551) », *Les funérailles à la renaissance*, Jean Basamo (org), éditions Droz, Genève, 2002, p. 143-144.

*physique du roi à l'entité éternelle de la nation royale*¹⁸ ». Ce déplacement de la sacralisation du roi à celle du royaume, puis avec l'unicité de ce qui deviendra la nation portugaise et son peuple, sera d'ailleurs, une des bases de la notion de l'État moderne, répandue par un de ses concepteurs, Niccolò Machiavelli¹⁹ (1469-1527)²⁰.

La théorie selon laquelle le roi a en lui deux corps, un corps physique et un corps politique, s'enracine dans la pensée médiévale et trouve son origine dans le terme théologique des deux natures, l'une humaine, l'autre divine, du Christ lui-même, selon la théologie catholique. Dans le premier cas, le corps physique est mortel et assujéti à ce qui survient par nature ou par accident, selon les catégories aristotéliennes et de ce point de vue, le corps physique du roi est semblable à celui de ses congénères. Quant à son corps politique, lorsqu'il est oint par les saintes huiles lors du sacre, il est libéré de toute faiblesse ou défaut dus à la nature. Désormais, ce corps politique renferme en lui la dignité royale pour diriger le peuple. La personne du roi contient donc ces deux corps dans une unité indivisible. De même que le Christ est « *égal au Père selon sa divinité, moindre que le Père selon l'humanité*²¹ », la supériorité du corps politique du roi ramène à lui le corps naturel marqué par la faiblesse, car « *quia magis dignum trahit ad se minus dignum*²² ». La sacralisation de la personne du roi s'inscrit donc dans la perspective judéo-chrétienne et s'enracine dans le processus de sa divinisation dès qu'il est oint par le saint chrême prévu dans des *Ordines*²³. Quant au roi dom Sebastião, étant donné l'évolution des idées pendant

¹⁸ Yves-Maria Bercé, *Le roi caché, sauveurs et imposteurs : mythes politiques populaires dans l'Europe moderne* Paris, éditions Fayard 1990, p. 79.

¹⁹ Ce qu'on appelle « État moderne » est un type de pouvoir qui s'oppose d'abord aux monarchies originaires de la tradition médiévale qui se consolide entre le XVI^e et le XVIII^e siècle. Cette mutation a été à la fois pensée et menée à bien par des philosophes politiques tels que Nicolas Machiavel, en Italie, et Thomas Hobbes, en Angleterre, qui ont réussi à imposer un raisonnement et une pratique fondée sur la « raison d'État ». Pour plus de détails, voir la préface de Raymond Polin, « L'invention par Machiavel du sens moderne du mot État », dans *L'État moderne. Regards sur la pensée politique de l'Europe occidentale entre 1715 et 1848*, des études réunies par Simone Goyard-Fabre, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2000.

²⁰ Rosuel Lima-Pereira, « L'origine de la personne sacrée du roi Sebastião du Portugal et sa représentation dans deux mouvements messianiques brésiliens, *Pedra Bonita* et *Canudos*, aliénation ou libération ? », *Reprezentari culturale ale nebuniei*, (Alin Tat, Gilda Valcan, Ciprian Valcan ed.), ed. Napoca Star - Galaxia Gutenberg, Cluj-Napoca, université Tibiscus à Timisoara, Roumanie, 2006, p. 61-86.

²¹ Symbole de saint Athanase, connu aussi sur le nom de *Quicumque*, est un texte composé au VI^e siècle. Heinrich Denzinger, *Symboles et définitions de la foi catholique*, éditions du Cerf, Paris, 1996, p. 29.

²² Maxime juridique médiévale selon laquelle « le plus digne tire à lui le moins digne. » Edmund Plowden, *Commentaries or Reports*, Londres, 1816, p. 213a.

²³ José Mattoso dit ceci : « O primeiro dos testemunhos que me refiro é o manuscrito 1134 da Biblioteca municipal do Porto, chamado « Pontifical de Santa Cruz de Coimbra », onde a f. 130 e 134 se encontra o *Ordo benedicendi regum* com sinais evidentes de ter sido efectivamente usado, e até uma oração acrescentada à margem para introduzir uma solenização especial da bênção e entrega da espada. Ora este *Ordo* inclui a unção das mãos, do peito, das costas e dos braços pelo metropolitano, a bênção e entrega da espada, de braceletes, do pálio ou capa solene, e do báculo, além da imposição da coroa. Tudo isso antes da celebração da Eucaristia.

la Renaissance, sa personne royale n'entre ni dans le concept des « deux corps » de la théologie politique formulée tout au long du Moyen Âge, ni dans la catégorie des « rois thaumaturges » tels que ceux des royaumes de France, Angleterre, Bourgogne et Hongrie²⁴.

Comme nous venons de le dire, la notion des deux corps du roi correspond à la double nature du Christ, *vero Deo et vero Homo*, dont les juristes médiévaux empruntent la substance christologique, humaine et divine, et le langage théologique pour bâtir leurs discours sur la personne royale. Si les symboles de foi au début de la chrétienté se fixent au fil des querelles byzantines au sujet du corps divin et humain du Christ, au moment de la Réforme protestante et de la Contre-réforme (1517-1600), l'Église est obligée d'établir une nouvelle distinction. Il s'agit de la définition de corps naturel et du corps mystique « présent » dans le pain eucharistique. Selon la doctrine de la transsubstantiation décrétée par le IV^e concile de Latran (1215), devenue un dogme lors du concile de Trente (1551), afin de contrer le progrès du protestantisme, le pain et le vin eucharistique après la consécration, deviennent le *corpus naturale* du Christ et de l'Église. Une fois que l'assemblée de chrétiens a communié, elle devient à son tour le corps social du Christ ou son *corpus mysticum*. Cette notion appliquée à l'Église en tant que communauté de fidèles sera, par la suite, utilisée par les juristes sous la forme de la métaphore nuptiale du roi avec son royaume²⁵.

Par les noces royales entre le roi et son royaume, le roi devient la tête de tout et de tous. Ce « mariage mystique » qui s'exprime réellement lors du sacre dépasse aussitôt les limites physiques et temporelles pour se structurer dans une dimension à la fois atemporelle et mystico-politique que Ernst Kantorowicz nomme « royaume politocentrique ». Or, dans ces considérations sur le *corpus mysticum*, la question sur la *kephalée*, la tête, se pose. Du point de vue théologique, le Christ est la tête du corps ecclésial,²⁶ cependant du point de vue juridique un problème se présente dans la mesure où le roi, en son corps naturel, reste individuel et mortel. De ce fait, la notion aussi bien de corps naturel que de corps politique se déplace peu à peu de la personne du roi vers le royaume. Pour les Portugais, la disparition

Trata-se de um manuscrito do final do século XII, que podia perfeitamente ter servido para a coroação de Sancho I^o e dos reis seguintes. »

²³ José Mattoso, « A coroação dos primeiros reis de Portugal, » *A memória da nação, op. cit.*, p. 191.

²⁴ À ce sujet, l'étude de Marc Bloch, publiée en 1924, dans les éditions Gallimard, *Les Rois thaumaturges, étude sur le caractère sacré attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, reste toujours une référence.

²⁵ Pour plus de détails, consulter le chap. II, « La réflexion théologique sur l'Église, » Bernard Laurent & François Refoulé, *Initiation à la pratique de la théologie*, vol. III, Paris, éditions du Cerf, 1993.

²⁶ Épître aux Ephésiens V, 22 : « *Christ est le chef de l'Église, qui est Son Corps, et dont il est le Sauveur.* »

physique du roi dom Sebastião met en danger le corps politique, c'est-à-dire l'indépendance géopolitique du royaume. Sa disparition cause aussi une rupture de contrat de « mariage mystique » entre le royaume et sa personne, dans la mesure où il n'a pas pourvu le royaume du Portugal d'un héritier direct.

Dom Sebastião est lui-même le fruit d'un mariage hâtif entre *doña* Juana d'Espagne (1535-1573), et le prince du Brésil, dom João Manuel (1537-1554), âgé de 16 ans. Ce dernier était chargé d'assurer un héritier, « désiré » depuis fort longtemps, au trône portugais. Avant même la naissance de dom Sebastião, la joie s'empare des rues de Lisbonne et la foule s'empresse de rejoindre le palais dans l'attente de la bonne nouvelle. Désormais, l'épithète *desejado*²⁷ sera attribuée au nouveau-né. Son père, dom João Manuel est le dernier fils encore vivant des neuf enfants du roi dom João III, le Pieux (1502-1557), et de sa femme *doña* Catarina de d'Autriche²⁸ (1507-1578). À la mort du roi, le petit fils, dom Sebastião, l'héritier du trône, n'a que trois ans. La reine veuve, *doña* Catarina, exercera la régence malgré les objections soulevées du fait qu'elle était castillane. Cette régence sera marquée par les querelles de pouvoir qui l'opposent au frère du roi défunt, le cardinal dom Henrique d'Evora (1512-1580)²⁹. Ces disputes portent sur les précepteurs, les éducateurs, les confesseurs du jeune monarque, mais aussi sur le point de savoir à quel ordre religieux

²⁷ Au XVI^e siècle, les *Dialogos de varia historia* de Pedro de Mariz initient des études sur l'ensemble de l'histoire portugaise. Publiée en 1594, pendant la domination philippine, cette œuvre, dans un de ses chapitres, fait un résumé de la vie du roi dom Sebastião et comporte un portrait du « désiré ». À la fin du XVI^e siècle, apparaît la *Cronica d'el-rei dom Sebastião* attribuée au franciscain Bernardo da Cruz et publiée par Alexandre Herculano et António da Costa Paiva en 1837. En 1603, le *Discurso da vida do rey dom Sebastião*, de João de Castro est publié à Paris. Ses écrits sont plutôt un plaidoyer sébastianiste qu'un récit de la vie du roi disparu. Au cours du XVIII^e siècle, plusieurs ouvrages sur la vie du « roi désiré » apparaissent. En 1730, est publiée la *Chronica do muito alto e muito esclarecido principe dom Sebastião decimo sexto rey de Portugal* attribuée à dom Manuel de Menezes, chroniqueur général. En 1735 le frère Manuel dos Santos (O.S.B.c.), chroniqueur général du royaume, publie *Historia sebastica*. Le père José Pereira Bayão écrit, *Portugal cuidadoso e lastimado com a vida e perda do senhor rei dom Sebastião*, paru en 1737. Entre les années 1736-1751 sont publiés les quatre volumes de Diogo Barbosa Machado, de l'Académie royale d'histoire du Portugal, intitulés *Memórias para a historia de Portugal que comprehendem o governo d'el-rey dom Sebastião*.

Aujourd'hui, avec une vision globale du sébastianisme, il est possible de remarquer que toutes ces œuvres s'influencent mutuellement vu le nombre de versions et de controverses sur les auteurs et les faits qu'ils racontent. Il n'est pas évident d'accorder du crédit à ces écrits, étant donné qu'ils sont tous marqués par un parti pris : ou pour ou contre le roi dom Sébastião. « *Le jeune roi est vu soit comme un faible, un manipulé, soit comme un autoritaire, mal formé pour diriger un royaume jadis puissant* », affirme l'historienne Jacqueline Hermann. Il faut aussi remarquer qu'aucune de ces publications ne prend en considération le contexte historique portugais de l'époque. Tous les événements de la vie du roi dom Sébastião sont vus seulement comme un « mal nécessaire », c'est-à-dire comme le moyen de purification des péchés du royaume portugais.

Jacqueline Hermann, *No reino do desejado: a construção do sebastianismo em Portugal, séculos XVI e XVII*, São Paulo, Companhia das letras, 1998, p. 74-76.

²⁸ Dona Catarina d'Autriche ou d'Habsbourg ou d'Espagne ou de Castille était archiduchesse d'Autriche, princesse d'Espagne et reine du Portugal.

Pour sa bibliographie, voir l'œuvre de Ana Isabel Buescu, *Catarina de Áustria (1507-1578). Infanta de Tordesilhas, rainha de Portugal*, Lisboa, éditions A esfera dos livros, 2007.

²⁹ Jacqueline Hermann, *No reino do desejado, op. cit.*, p. 74-76.

reviendra cette charge. Conseillée par son confesseur, le père Miguel de Torres, provincial de la compagnie de Jésus au Portugal, *dona* Catarina se pliera à la volonté du cardinal dom Henrique. Elle souhaitait comme précepteur pour son petit-fils le célèbre dominicain frère Louis de Grenade (1504-1588), ou l'augustin frère Louis de Montoya (1497-1569), tous deux espagnols³⁰. L'ordre religieux choisi est la Société de jésuites³¹ en la personne du père Luis Gonçalves da Câmara (1518-1575), et le gouverneur du roi, Aleixo de Menezes (mort en 1569)³².

Le jeune dom Sebastião grandit dans le regret de la perte et de l'abandon de certaines places d'Afrique. La menace maure se fait ressentir sur l'empire oriental et les attaques des pirates au Brésil et dans les îles atlantiques deviennent de plus en plus régulières. Ces événements soulèvent dans le contexte de la montée des hérésies le problème de la colonisation et de l'asservissement des Indiens au Brésil. Une réflexion idéologique sur l'individu, le pouvoir et le devenir de l'empire portugais se développe. Le roi dom Sebastião donne forme à ce discours lorsqu'il décide de réaliser ses ambitions guerrières et de récupérer l'honneur lusitain. Sa montée sur le trône en 1568 met un terme aux querelles de pouvoir entre sa grand-mère, la reine *dona* Catarina et son oncle, le cardinal-roi dom Henrique, ce qui lui permettra, par la suite, d'envisager au cours de ses dix années de règne la reprise des comptoirs africains et le combat contre les infidèles. Sa première tentative, en 1572, s'avère infructueuse puisqu'une tempête détruit les navires accostés au bord du Tage et par là même ses rêves de conquête et de lutte contre les musulmans.

Deux ans plus tard, le 16 août 1574, le roi dom Sebastião quitte Cascais pour l'Algarve et embarque en cachette pour le nord de l'Afrique. Il réussit à réunir l'argent nécessaire pour une seconde expédition, grâce aussi à « l'achat » d'une bulle du pape Grégoire XIII (1502-1585), qui l'autorise à suspendre la confiscation, pendant dix ans, des biens des nouveaux chrétiens³³. Son séjour à Ceuta et à Tanger se passe dans l'attente d'une

³⁰ Paulo de Assunção, *Negócios jesuíticos : o cotidiano da administração dos bens divinos*, São Paulo, editora da Universidade de São Paulo, Edusp, 2004, p. 118.

³¹ La compagnie de Jésus, *Societas Jesu*, est une congrégation catholique fondée par l'espagnol Ignace de Loyola (1491-1556), et approuvée par le pape Paul III, en 1540, par la bulle *Regimini militantis ecclesiae*.

³² Jacqueline Hermann, *op. cit.*, p. 85.

³³ Antonio Henrique de Oliveira Marques, *Histoire du Portugal et de son empire colonial*, (traduit par Marie-Hélène Baudrillart), Paris, éditions Karthala, 2001, p. 224.

attaque du calife de Fez, Moulay Mohammed Al-Moutaouakil³⁴, qui, auparavant a été détrôné par deux de ses oncles, Moulay Abd al-Malik et Aboul-I Abbas Ahmed. Le roi dom Sebastião passe son temps à faire des exercices militaires, à chasser et à écrire. Pour expliquer son retour au Portugal les historiens avancent des explications diverses. Pour Sales Loureiro³⁵, ce sont les arguments de Pêro de Alcaçava, allié politique de *dona Catarina*, qui ont convaincu le roi dom Sebastião d'y retourner : « *faça exército digno de hum tão poderoso Rey, e que possa ser capaz de huma tamanha conquista (...)* ». Il conseille au roi portugais de se contenter pour l'instant, de faire une reconnaissance des lieux afin de les conquérir plus aisément plus tard. Pour Queirós Velloso (1860-1952)³⁶, le retour du roi dom Sebastião au Portugal est dû à l'arrêt d'envoi de vivres de la part de son oncle, le roi Philippe d'Espagne (1527-1598), ainsi qu'à son manque de soutien pour un éventuel assaut de la part du roi portugais.

Moulay Abd al-Malik chasse du trône son cousin, le sultan Moulay Mohammed Al-Moutaouakil, en 1576. Ce dernier sollicite auprès du roi Philippe II d'Espagne aide et protection. Pendant quelques mois, de novembre 1577 à janvier 1578, le roi d'Espagne ne donne aucune instruction précise, car il se trouve bien gêné par la demande d'Al Moutaouakil. Selon Pierre Berthier, à la lecture des documents de l'époque, le roi Philippe II d'Espagne était désireux de se décharger sur le roi dom Sebastião du Portugal, du problème encombrant que constituait la requête du chérif détrôné. Al Moutaouaklin comprend qu'il n'obtiendra rien de l'Espagne et décide de se retourner vers le Portugal. Par ailleurs, il avait déjà décliné les propositions de secours du roi dom Sebastião, lorsqu'il était en lutte contre son oncle, Moulay Abdelmalek. Il arguait que sa religion ne lui permettait pas d'être secouru par des chrétiens. Le roi dom Sebastião voit dans cette occasion se dessiner la justification et la réalisation de ses projets marocains, reprendre des places stratégiques, récupérer des comptoirs perdus, conquérir la Terre sainte et répandre la foi chrétienne chez les infidèles³⁷.

³⁴ Moulay Mohammed Al-Moutaouakil a régné pendant deux ans, de 1574 à 1576, au Maroc.

³⁵ « Carta de Pedro Alcaçova Carneiro para d. Sebastião dissuadindo-o da jornada de Africa, » Lisboa, 12/10/1574, *Sources manuscrites*, Biblioteca nacional de Lisboa (BNL), *apud* Jacqueline Hermann, *op. cit.*, p. 103.

³⁶ À ce propos, voir l'importante étude, *A perda da independência*, de José Maria de Queirós Velloso, publiée à Lisbonne en deux volumes, *O reinado do cardeal D. Henrique*, en 1946 (éditions de l'Empresa nacional de publicidade), et *Interregno dos governadores e o breve reino de D. António*, en 1953 (éditions Academia portuguesa da História).

³⁷ Pierre Berthier, *La bataille de l'Oued el-Makhazen, dite bataille des trois rois (4 août 1578)*, Paris, éditions du CNRS, 1985, p. 56-59.

Le départ pour le Nord de l’Afrique est prévu pour le début de l’été 1577, mais le séjour est remis à plus tard en raison des difficultés budgétaires et de recrutement. En janvier 1578, le roi dom Sebastião annonce son désir de partir en expédition aux membres de la famille royale, en premier lieu à la reine *doña* Catarina et au cardinal dom Henrique. Tous deux sont absolument opposés à cette entreprise hasardeuse et apparemment sans bénéfice pour le royaume. Le mois suivant, en février, le roi dom Sebastião convoque les prélats catholiques et les grands seigneurs pour les informer de sa décision de passer en Afrique. « *Sachez, leur dit-il, que je ne vous ai pas fait venir ici pour que vous me donniez votre avis... mais pour que vous établissiez la marche à suivre pour rassembler la troupe, la flotte, les provisions et autres ravitaillements qui sont nécessaires pour l’armée que je dois lever*³⁸ ». Contre tout avis et obstiné par son entreprise royale, le roi dom Sebastião part, à l’âge de 24 ans, pour l’Afrique. Il se fait accompagner par dix-sept mille combattants environ, parmi lesquels cinq mille mercenaires étrangers³⁹.

Pour cette entreprise, le royaume portugais ne disposait pas en l’an 1578, dans ses caisses, de moyens suffisants pour couvrir les dépenses nécessaires dues au recrutement de mercenaires, d’armes et d’approvisionnements. Pour subvenir aux besoins d’une telle équipée, la couronne recourt à deux types d’expédients. Le premier, c’est de faire appel aux prêts étrangers, le second, c’est de faire des prélèvements sur la richesse du royaume. Pour les prêts négociés auprès des royaumes étrangers, il était possible de parier sur les futurs revenus des épices. Quant aux richesses de la population portugaise, elles étaient si minces qu’il n’était pas possible de faire des ponctions sur cette ressource. À cette occasion, les collecteurs d’impôts saisissent tous les deniers, même celui du clergé qui était tenu de reverser la tierce partie de ses revenus. Les nouveaux chrétiens n’échappent pas non plus à cette contribution. En contrepartie de leur participation, ils ne verraient pas, pendant dix ans, leurs biens confisqués par l’Inquisition. Pour trouver des fonds, une nouvelle gabelle sur

³⁸ Luis de Oxeda, *Comentario que trata de la infelice jornada que el rey dom Sebastiano hizo en la Berberia, el año 1578...1582*, apud Henry de Castries, *Les sources inédites de l’histoire du Maroc de 1530 à 1845. 1^{ère} série. Dynastie saadienne (1530-1660)*, archives et bibliothèques de France, Paris, éditions Leroux, 1905-1923, p. 52.

³⁹ Les troupes étrangères étaient composées d’environ deux mille soldats espagnols commandés par le colonel don Alonso de Aguilar ; le contingent italien était formé par six cents hommes sous les ordres de Thomas Stukely et les autres recrutés étaient de nationalité allemande, belge, française ... Quant aux forces portugaises, leur nombre ne dépassait pas onze mille cinq cents soldats. Il y avait neuf mille fantassins et mille cavaliers, dont un escadron commandé par le duc d’Aveiro, et le restant de la cavalerie était sous les ordres du roi.

Les non-combattants sont estimés à environ huit mille personnes entre femmes, enfants, domestiques. Parmi eux, figurait un grand nombre d’ecclésiastiques. Il est possible de relever la présence du nonce apostolique Alexandro Formento et de son confesseur, le père Gaspar Mauricio, l’évêque de Coimbra, dom Manuel, l’évêque de Porto, dom Aires de Silva, des prédicateurs, des chapelains, des prêtres séculiers et réguliers de tous ordres.

Pour plus de précisions, voir, « Les forces portugaises, » Pierre Berthier, *op. cit.*, p. 88 à 92.

le sel est créée et la noblesse se voit aussi obligée de participer financièrement à l'entreprise royale, ce qui allait contre les usages. Les cités du royaume sont également dépouillées et même les monnaies qui n'ont plus cours sont remises en circulation. Les richesses du royaume portugais sont mises à sac pour subvenir au coût de cette expédition en Afrique. Au lendemain de la bataille de Ksar el-Kébir, le Portugal se trouvera encore plus appauvri surtout lorsqu'il devra payer des rançons à son vainqueur⁴⁰.

La disparition du roi dom Sebastião au cours de la bataille des Trois Rois en 1578, pose la question de la succession au trône portugais. Parmi les héritiers du roi dom Manuel du Portugal (1469-1521), le seul qui vivait encore était le cardinal infant dom Henrique. Il gouverne le royaume pendant deux ans et meurt le 31 janvier 1580, sans avoir laissé lui-même de successeur. De nombreux prétendants accourent pour défendre leurs droits à la couronne portugaise⁴¹. Les candidats les plus sérieux sont les trois petits-fils du roi dom Manuel du Portugal. Une bataille juridique entre le roi Philippe II de Castille, *dona* Catarina d'Autriche et dom Antonio (1531-1595), prieur de Crato, le fils bâtard d'un oncle du roi dom Sebastião, l'infant dom Luis et d'une *cristã-nova* se fait jour. Dom Antonio se fait acclamer roi par la population de Santarém, mais rapidement il part en exil après l'entrée à Lisbonne des troupes espagnoles conduites par le duc d'Alba⁴². La couronne de Portugal échoit au roi Philippe II, après un processus légitime, même si pour beaucoup, il est considéré comme un souverain étranger. L'année suivante, après avoir négocié préalablement son accession auprès des élites du royaume portugais, le roi Philippe II, le Castillan – le roi Philippe I^{er} de Portugal –, réunit les Cortes de Tomar et formalise juridiquement l'union dynastique des deux couronnes, de Castille et du Portugal. Désormais, fait historique, le royaume du Portugal se sent atteint dans sa fierté par ses deux ennemis, l'un, les musulmans, l'autre, les Espagnols. Les premiers le dépossèdent de son roi à Ksar el Kébir. Les seconds lui dérobent son indépendance. Le cercle de l'expansion maritime lié à un projet divin est clos. Désormais, ces deux événements intrinsèquement liés vont s'exprimer à travers un

⁴⁰ À ce sujet, voir le chapitre intitulé « Les aspects économiques de l'expédition », Pierre Berthier, *op. cit.*, p. 76-78.

⁴¹ Parmi les autres prétendants au trône, il faut compter Ranuce Farnèse, prince de Parme, Emmanuel Philibert, duc de Savoie, et Catherine de Médicis, future reine de France. Pour plus de détails, voir Maria Antonieta Soares de Azevedo, « O prior do Crato, Filipe II e o trono de Portugal. Algumas notas bibliográficas (séc. XVI) », *Boletim da biblioteca da Universidade de Coimbra*, vol. XXXI, Coimbra, 1974.

⁴² Fernando Álvarez de Toledo y Pimentel (1507-1582), est le troisième duc d'Albe de Tormes, Grand d'Espagne, issu d'une des familles les plus distinguées de Castille. Militaire et homme politique, il joue un grand rôle dans les batailles de Navarre, des Pays-Bas, d'Italie et de Portugal. En 1581, le roi Philippe II d'Espagne le rappelle pour le mettre à la tête d'une armée qu'il envoie au Portugal. Il bat les Portugais à la bataille d'Alcântara, soumet le Portugal et chasse dom Antonio, prieur de Crato, ensuite remet la couronne au roi d'Espagne.

phénomène au caractère à la fois superstitieux et spéculatif et qui participera à la construction de l'imaginaire portugais, le sébastianisme⁴³.

Le sébastianisme est la manifestation d'un sentiment collectif, qui trouve son origine dans le nom du roi dom Sebastião, disparu au Maroc. Par certaines de ses caractéristiques, ce sentiment devient une croyance et s'est associé au retour du roi, et au fil des ans, au retour d'un roi sauveur dont le rôle est surtout politique, c'est-à-dire, celui de racheter le royaume du joug espagnol tout en rétablissant son honneur et sa souveraineté. Le sens de cette croyance, à la fois royale et messianique, évoluera à mesure que le discours et les textes même sur le sébastianisme prennent un nouvel essor avec l'apparition de faux prétendants au trône portugais, « *dès la fin du XVI^e siècle et tout au long du XVII^e siècle, période pendant laquelle, « naquit », peut-on dire, le sébastianisme proprement dit⁴⁴* ». Par ailleurs, la croyance dans le retour du roi dom Sebastião sert à tempérer l'affliction du peuple portugais, étant donné que sa disparition reste douteuse dans les esprits puisque son corps n'a pas été retrouvé. L'absence du corps du roi, preuve matérielle, rend sa disparition inexplicable. Ceci donnera naissance à un mysticisme à caractère messianique qui permettra au peuple portugais d'exprimer un certain désarroi, teinté d'une espérance trompeuse. Cet espoir aura des moments d'exaltation à chaque apparition des signes avant-coureurs qui se traduisent par l'irruption au Portugal mais aussi en Europe, de faux Sebastião.

Entre les années 1584 et 1585 apparaissent deux imposteurs au Portugal, le roi de Penamacor, dont le surnom vient de la ville, qui sera condamné aux galères et le roi d'Ericeira, Mateus Alvares, qui sera pendu le 14 juin 1585. L'Espagne, dans une petite ville au sud de Valladolid, en voit apparaître un troisième, Gabriel de Espinoza, surnommé le « *pasteleiro de Madrigal* ». Un quatrième prétendant au trône va alimenter la chronique européenne, il s'agit de l'italien Sébastien de Venise. En 1598, surgit le Calabrais Marco Tulio Catizone qui revendique sa royauté et prétend avoir erré en Afrique après la bataille de Ksar el-Kébir. C'est le plus célèbre des prétendants à la couronne et celui qui inspire la plus grande sympathie chez les Portugais, surtout ceux qui se trouvaient en exil⁴⁵. Cette vague de faux dom Sebastião confirme les faux espoirs du royaume d'autant plus que beaucoup de Portugais s'entêtent à nier la disparition de leur roi et refusent de se soumettre à la

⁴³ Jacqueline Hermann, *op. cit.*, p. 105-110.

⁴⁴ *Idem, ibidem*, p. 178.

⁴⁵ Jean Subirats, « Aspects du messianisme brésilien », *Bulletin de la faculté de Strasbourg*, Strasbourg, Publications de l'université de Strasbourg, n° 8, 1963, p. 61-83.

domination espagnole. La disparition du roi dom Sebastião revêt un double aspect. Le premier, c'est l'aspect religieux puisqu'il est vu comme un martyr de la nation. Le second aspect est l'aspect politique, c'est-à-dire, héroïque, car le roi a mis en péril sa vie pour redonner au royaume la gloire d'antan. Ces deux aspects marquent donc la monarchie portugaise et lui confèrent une sacralité accomplie dans le drame vécu par le roi dom Sebastião⁴⁶.

La personne royale de dom Sebastião incarne à la fois la souveraineté du royaume, devant l'Espagne occupante, et la défense de la chrétienté, devant les maures envahisseurs. Le discours sébastianiste se structure et s'attache de plus en plus à effacer de la mémoire la défaite de la bataille perdue en même temps qu'il s'efforce d'annoncer toutes les victoires futures. Le discours sébastianiste, lors de la Restauration en 1640⁴⁷, prend des contours littéraires tout en gardant des fins politiques immédiates. Après l'apparition des faux rois, il sera question d'une série de faux documents fabriqués surtout par des religieux. Dans le royaume circule un faux testament du roi dom Afonso Henriques écrit par le frère cistercien Bernardo de Brito (1568-1617), où il annonce qu'une catastrophe se produira lorsque la seizième génération des rois portugais serait éteinte⁴⁸. Luis Marinho de Azevedo, mort en 1652, tente de prouver que le duc de Bragança, dom João IV de Portugal (1604-1656), premier roi de la maison de Bragança, est bien le roi caché. Le père jésuite João de Vasconcelos (1593-1661), sous le pseudonyme de Gregório de Matos écrit dans *Restauração de Portugal prodigiosa*, en 1643, un texte marqué par un messianisme avec de forts accents sébastianistes. Enfin, si pendant la Restauration, la littérature possède des traits d'une exaltation patriotique et une défense de la légitimité du roi dom João IV IV, liées à celle du

⁴⁶ Sur ce sujet, voir le chap. III, « Monarquia lusitana : a sacralidade do rei », Jacqueline Hermann, *op. cit.* p. 125-156.

⁴⁷ La guerre de Restauration débute le 1^{er} décembre 1640, entre le Portugal et l'Espagne. C'est une guerre d'indépendance menée par le Portugal et qui prend fin le 12 février 1668, avec le traité de Lisbonne. Elle est la conséquence de la volonté des Portugais qui veulent défendre militairement leur indépendance et par conséquent, la faire reconnaître dans la scène internationale.

José Miguel Moura Ferreira, *A Restauração de 1640 e o Estado da Índia. Agentes, espaços e dinâmicas*, mémoire de Maîtrise en Histoire moderne et des Découvertes, Université Nouvelles de Lisbonne, Lisbonne, septembre 2011, p. 11.

Site visité le 31/05/2012 :

<http://run.unl.pt/bitstream/10362/7181/1/A%20Restaura%C3%A7%C3%A3o%20e%20o%20Estado%20da%20%C3%8Dndia%20-%20Agentes,%20espa%C3%A7os%20e%20din%C3%A2micas.pdf>

⁴⁸ À ce propos, voir les études recueillies par Augustin Redondo, « Le temps d'un roi. Prophéties et conquêtes à l'époque de Sébastien du Portugal (1554-1578) » de Ilda dos Santos et « Le prophétisme baroque au Portugal : António Vieira et Sebastião Pacheco Varela » de Luís Ramalhosa Guerreiro.

Augustin Redondo, *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs (XV^e et XVII^e siècles)*, Paris, Les presses de la Sorbonne nouvelle, 2000, p. 144.

Portugal, par ailleurs, une transformation s'opère et un déplacement de sentiment se fait de l'amour du seigneur, le roi dom Sebastião, vers l'amour du royaume et son défenseur⁴⁹.

La défense par le peuple portugais de la montée sur le trône du duc de Bragança s'exprime non seulement par la floraison d'ouvrages qui le reconnaissent comme le roi annoncé, dans l'attente du retour du roi dom Sebastião, mais aussi par l'abondance de prophéties liées à ce retour. Entre ces deux rois et ces deux sentiments, attente et reconnaissance, l'histoire s'efface ainsi que tous les autres monarques portugais, même ceux qui ont bâti un empire. Désormais, le paradoxe s'instaure autour de l'auteur de la plus grande catastrophe nationale. Le roi dom Sebastião devient une des principales figures de la mémoire collective. En disparaissant, il renverse les paradigmes de l'histoire pour vivre derrière les archétypes mythologiques d'un peuple à la recherche d'un sauveur⁵⁰. Pour les sébastianistes et les conspirateurs, dom João, le petit-fils de *dona* Catarina, est le seul à même de rétablir la lignée légitime de la succession au trône occupé par les Philippe de Habsbourg, depuis 60 ans. Dom João, mis devant le fait accompli, accepte d'être le chef de la révolution. Le palais royal est pris d'assaut, la duchesse de Mantoue, Margueritte de Savoie (1589-1656), se rend sans résistance et la population adhère à la révolution. Le duc de Bragança reçoit l'*aclamação* le 15 décembre, et prête serment devant les *Cortes* le 28 janvier 1641. Même après la Restauration, la croyance dans le retour du roi dom Sebastião perdure car son image se trouve revêtue d'un caractère sacré et immortel. Le mythe sébastianiste est né et désormais il se déploie dans un Portugal baroque plein aussi de croyances superstitieuses et de religiosité exacerbée.

Établi comme un socle irréfutable dans l'inconscient collectif, le sébastianisme ne se laisse pas briser par l'épreuve. Même si l'attente n'est pas toujours comblée, elle n'en demeure pas moins vivante, ce qui permet aux partisans du sébastianisme d'être préservés du désespoir et du désenchantement. Ni le rétablissement de la souveraineté portugaise, ni la mort du roi dom João IV en 1656, ne font disparaître le mouvement sébastianiste qui garde sa vigueur après le désarroi de chaque tribulation. La croyance sébastianiste autour du retour du roi trouvera dans les colonies portugaises, spécialement au Brésil, un terrain propice à son expansion car lors des grandes découvertes, les navigateurs ibériques

⁴⁹ *Idem, ibidem*, p. 156.

⁵⁰ Lucette Valensi, *Fables de la mémoire, la glorieuse bataille des trois rois*, Paris, éditions du Seuil, 1992, p. 158.

considèrent l'arrivée au Nouveau Monde comme l'aboutissement d'une espérance non seulement matérielle mais surtout, d'ordre spirituel. Ils croient être arrivés au paradis terrestre, car leur savoir et leurs références étaient pétries de géographies mythiques et d'enseignements ecclésiaux⁵¹. L'élément spatial, le Nouveau Monde, ajoute à la croyance sébastianiste un caractère eschatologique. Son côté apocalyptique s'enracine dans l'accomplissement des temps dont le fondement se trouve dans un certain courant de la théologie de l'histoire. Selon l'interprétation de ce courant de pensée au Portugal, les deux événements, la découverte du Nouveau Monde et le retour du roi devenu « caché », correspondent à l'aboutissement du plan divin voulu par la Providence pour le Portugal. Le premier, le Nouveau Monde, est considéré comme les retrouvailles du paradis perdu, et le second, le retour du roi, est vu comme l'annonce des fins des temps, puisque le roi rédempteur, messager de paix et de prospérité, est de retour. Ces éléments sont ancrés chez l'homme portugais, enrichi par l'imaginaire et l'imagerie médiévale occidentaux, nourri d'une narrative archétypale composée par la littérature, le messianisme et le millénarisme.

B- Le sébastianisme et ses composantes: le roman breton, le messianisme juif et le joachinisme

Le mouvement sébastianiste dépasse les faits et gestes de son protagoniste, le roi dom Sebastião, car *a posteriori*, beaucoup d'écrits sur les conséquences de ce mouvement seraient imprégnés d'un sentiment d'origine nationaliste et de défense d'une identité portugaise. Le sébastianisme est une manifestation socioreligieuse complexe et attachée, pour certains, au retour du roi, pour d'autres, à l'arrivée d'un sauveur du Portugal. Cette attente salvatrice trouve ses racines dans les traditions millénaristes, eschatologiques et apocalyptiques communes à la chrétienté. Du point de vue historique, il est indéniable que l'apogée du sentiment sébastianiste au Portugal se situe pendant la période de l'union des deux Couronnes (1580-1640). Le retour fréquent du sébastianisme sur la scène sociopolitique du royaume portugais s'explique aussi par la progression de la croyance et des variétés culturelles qui composent l'imaginaire portugais. Il est pourtant vrai que cette

⁵¹ Marilena Chauí, « O mito fundador do Brasil », *Jornal Folha de São Paulo*, São Paulo-Brésil, le 26 mars 2000.

attente, qu'elle soit messianique ou héroïque, n'est pas l'apanage de la culture lusitaine, puisqu'il s'agit d'un phénomène culturel constant dans l'histoire de l'humanité. Pour Yves Léonard, le thème du sauveur est associé à la pureté⁵². D'ailleurs, la venue d'un sauveur chaste ou le retour du mythe nuance nécessairement l'histoire et la culture d'un peuple ou d'une nation. Dans le cas du sentiment sébastianiste, le mythe se révèle dans la personne du roi dom Sebastião, tantôt lors de sa naissance - le roi désiré -, tantôt lors de sa disparition - le roi caché -⁵³.

La naissance de dom Sebastião, tellement désirée par ses sujets, vient combler le vide laissé par la mort des trois enfants du roi dom João III, en pérennisant une dynastie fortement fragilisée. L'urgence et le vide ouvrent l'espace à une attente qui, dans une culture judéo-chrétienne prend la forme prophétique où se mélangent des « *métaphores historiques et allusions bibliques*⁵⁴ ». Dans tous les milieux apparaissent, ou plutôt se développent des discours à forte tonalité religieuse et politique, en provenance du pouvoir civil ou religieux, sans oublier une partie assez conséquente qui vient du discours populaire. Cependant, il est important de signaler que ces discours d'ordre prophétique cachent derrière eux les échecs et les vicissitudes d'une puissance en déclin. À ces données d'ordre religieux, il faudrait aussi ajouter la croissance démographique portugaise, les Réformes protestante et catholique, le progrès technique, la circulation des imprimés et surtout, l'arrivée massive des juifs de la diaspora, après leur expulsion de l'Espagne en 1492. D'ailleurs, ces derniers rejoindront la communauté juive implantée dans le royaume depuis le règne de dom João I^{er} (1358-1433), qui est depuis, à la fois accueillie et poursuivie au Portugal pour des questions économiques. Au cours du règne de dom Manuel du Portugal, les Juifs sont obligés d'embrasser la foi catholique sous peine d'être expulsés. Leur conversion, souvent forcée, va entraîner *ipso facto* l'établissement en 1536, d'un tribunal de la Sainte Inquisition à la demande du roi dom João III. Le Saint-Office sera chargé de vérifier la foi et les pratiques des nouveaux-chrétiens. Ce changement de situation traumatise un grand nombre de ces nouveaux convertis qui, pour préserver leur croyance et leurs

⁵² « De façon très classique, ce thème du sauveur, du chef providentiel est associé à des images de virginité, de purification et de lumière ».

Yves Léonard, *Salazarisme & fascisme*, éditions Chandeigne, Paris, 1996, p. 76.

⁵³ Ana Paula Torres Megiani, *O jovem rei encantado, expectativas do messianismo régio em Portugal, séculos XIII a XVI*, « coleção estudos históricos », São Paulo, editora Hucitec, 2003, p. 31-33.

⁵⁴ Augustin Redondo, *op. cit.*, p. 109.

traditions, se réfugient dans l'attente d'un sauveur⁵⁵. Mysticisme et messianisme marquent donc la communauté juive et même au-delà, toute une société en quête de meilleures conditions de vie.

À la naissance de dom Sebastião s'associe une lecture et une écriture allégorique profane et religieuse de l'histoire portugaise. Ces textes étaient soit commandés ou écrits par les membres de la cour, soit produits à l'extérieur, mais tous annonçaient que le Portugal allait retrouver sa gloire d'antan. Ces textes vont contribuer à former la personnalité et le caractère du jeune dom Sebastião mais aussi à nourrir les espoirs et les attentes de ses sujets. En 1567, en pleine Renaissance, un roman de chevalerie médiévale,⁵⁶ probablement une commande passée par le roi dom João III, est publié. L'un de ses thèmes fait partie du cycle arthurien tout en mélangeant des événements de l'histoire portugaise. Dans son frontispice, *Memorial das proezas da segunda tábola redonda : Ao muito alto e muito poderoso rei Dom Sebastião, primeiro deste nome em Portugal, nosso senhor*, le roman de Jorge Ferreira de Vasconcelos (1515-1585) rend un hommage explicite au jeune roi et l'inclut dans la narrative. Il s'agit d'un roman à caractère moralisateur et éducatif où se trouve le thème de l'identité portugaise et de la légitimation du royaume auprès des autres cours. Par ailleurs, le roman porte la matière historique et légendaire lusitane en citant l'origine sacrée de la lignée de ses gouvernants. Il est fort probable que le jeune roi dom Sebastião a lu ce roman et que certains de ses traits ont peut-être influencé sa personnalité⁵⁷, comme ce fut le cas de son éducation jésuite.

⁵⁵ L'historien Alexandre Y. Haran s'exprime en ces termes au sujet des juifs du Portugal : « Traumatés par le bouleversement de leur situation, un grand nombre de ces nouveaux convertis se réfugièrent dans un mysticisme aigu et une attente désespérée du salut. Des crises messianiques secouèrent ainsi à plusieurs reprises les marranes du Portugal au XVI^e siècle : David Reubeni, Salomon Molcho et Luis Dias, le « Messie de Setubal », furent acclamés comme des sauveurs providentiels par une population avide d'un changement radical dans ses conditions de vie. »

Alexandre Y. Haran, *Le lys et le globe*, Seyssel, éditions Champ Vallon, Seyssel, 2000, p. 89.

⁵⁶ Les romans de chevalerie étaient une littérature très prisée au XV^e et au XVI^e siècle, au Portugal, dans le droit fil de ce qui était produit en Espagne. Un des romans les plus connus de cette époque est *Amadis de Gaula*, dont l'origine est encore discutée. Pascual de Gayangos dans son catalogue, *Libros de caballerías. Discurso preliminar y catálogo razonado*, publié en 1857, énumère ces romans chevaleresques d'origine portugaise de la façon suivante :

Crónica do imperador Clarimundo (Coimbra, 1520) ;

Leomundo de Grécia, de Tristão Gomes de Castro (manuscrit) ;

Palmeirim de Inglaterra, de Francisco de Moraes (liv. I, Tolède, 1547, et liv. II, Tolède, 1548) ;

Triunfos de Sagramor, (Segunda Tábola Redonda), de Jorge Ferreyra de Vasconcellos (Coimbra, 1554) ;

Duardos de Bretanha, de Diogo Fernandes (Lisbonne, 1587) ;

Clarisol de Bretanha, de Baltasar Gonçalves Lobato (Lisbonne, 1602) ;

Cavalarias de dom Belindo, de Leonor Coutinho (manuscrit) ;

Aventuras do gigante Dominiscaldo, de Alvaro da Silveira (manuscrit) ;

História do espantoso cavalheiro da Luz, de Francisco de Moraes Sardinha (manuscrit) ;

⁵⁷ Marcio Honório de Godoy, *Dom Sebastião no Brasil*, São Paulo, editora Perspectiva, 2005, p. 31-35.

En 1572, le roi dom Sebastião a dix-huit ans, lorsque paraît le grand poème épique *Os Lusíadas*, de Luis de Camões (1524-1580). Dès son Chant I, les versets 6 à 18⁵⁸, le poète dédicace son œuvre au jeune monarque. Luis de Camões peint le portrait des Grandes Découvertes et met en exergue la personne du navigateur Vasco da Gama (1469-1524). Le poète a conscience du passé prodigieux du Portugal, mais aussi de son importance en tant que grande puissance mondiale. Le royaume portugais représente à ce moment-là le courage de l'aventure et du renversement des idées établies au sujet de l'espace géographique et de l'idée sur l'homme véhiculée par la religion. Luis de Camões sait les difficultés internes et externes que le royaume traverse. Il cherche à suivre et à rappeler le chemin pris depuis l'ascension du roi dom Alfonso Henriques et voit dans le roi dom Sebastião la personnification des conquêtes à venir. Dans sa dédicace de huit vers, il décrit le jeune roi comme l'incarnation du désir du royaume. Le roi doit assurer l'indépendance du Portugal, l'expansion de ses domaines mais aussi de la chrétienté. Dans le poème épique de Camões, le roi dom Sebastião est appelé « *Maravilha fatal de nossa idade* », ce que lui confère un rang parmi les prédestinés : « *Dada ao mundo por Deus* ». Le roi a donc pour mission de réaliser le projet divin, initié avec la fondation du royaume, et d'être par conséquent, à la tête pour annoncer la foi, pour ensuite créer le Quint-empire universel chrétien, « *Para do mundo a Deus dar parte grande*⁵⁹ ».

Parmi les textes littéraires produits au XVI^e siècle, il se trouve un genre très développé pendant le Moyen Âge, la *specula principis*, et qui était destiné à un lecteur bien précis. Ses auteurs étaient soit des nobles soit le roi en personne. Ces textes s'éloignent d'un texte dédicacé ou d'un texte informatif qui cherche à véhiculer une idée, une passion ou des suggestions. Il s'agit d'un texte doctrinaire, plutôt rigide qui abordait les vertus morales. Ces traités, aujourd'hui codifiés par des « miroirs des princes », s'appliquent, *grosso modo*, à trois domaines, à savoir, le gouvernement de soi, celui de sa maison et celui de la ville ou du royaume⁶⁰. Cette tâche didactique, courante au Moyen Âge, s'inspire de l'Antiquité

⁵⁸ Luis de Camões, *Os Lusíadas*, Canto I, estrofes 6 a 18 :

« E vós, ó bem nascida segurança / Da lusitana antiga liberdade, / E não menos certíssima esperança / De aumento da pequena Cristandade ; / Vós, ó novo temor da maura lança, / Maravilha fatal da nossa idade, / (Dada ao mundo por Deus, que todo o mande, / Pera do mundo a Deus dar parte grande). »

⁵⁹ Marcio Honório de Godoy, *op. cit.*, p. 35-39.

⁶⁰ Les « Miroirs des princes » sont un genre littéraire apparu au Moyen Âge. Écrits par des clercs à l'intention des rois, ils existaient déjà durant l'Antiquité Classique sous une forme différente, mais ils se sont développés au IX^e siècle. Ils sont une sorte de manuel composé de conseils et de préceptes moraux destinés à montrer au souverain la voie à suivre pour régner selon la volonté de Dieu. Le premier véritable « Miroir des princes » de l'époque carolingienne a été la *Via regia* écrite par Smaragde de Saint-Mihiel aux alentours de l'année 813. Parmi d'autres écrits de ce type, il convient de citer également le *De regis persona et regio ministerio* d'Hincmar de

classique, et a trouvé au Portugal un représentant de renom dans la personne de Francisco de Monçon, chanoine de la cathédrale de Lisbonne, et très proche de la Sainte Inquisition. Il a écrit en 1544, à la demande du roi dom João III, le *Libro primero de espejo del príncipe christiano*, qui a eu une nouvelle édition en 1571, en l'honneur du roi dom Sebastião. Dans cet ouvrage est décrite la manière dont le futur roi, doit dès son jeune âge se vêtir, marcher, étudier et s'amuser. Le but de ces recommandations, c'est d'essayer de ritualiser les faits et gestes quotidiens à la fois de la vie privée mais aussi de la vie publique du prince. En suivant ces prescriptions, le souverain pourra ainsi, grâce à l'image qu'il se sera forgée, exercer le pouvoir et légitimer l'État qui commence à passer de la forme d'État féodal à la forme d'État moderne⁶¹.

L'oncle-cardinal dom Henrique s'est aussi prêté à cet exercice pédagogique et écrit, *Lembranças para que o rey deue fazer & Repartir por as oras do dia & da noite*. Il commande également à l'humaniste et ecclésiastique du Collège de Coimbra, Diogo de Teive (environ 1514-1569), une œuvre sur l'éducation du jeune roi dom Sebastião. D'abord écrite en latin, en 1561, l'ouvrage est ensuite traduit en portugais, en 1565. Lorsqu'il l'écrit le jeune roi dom Sebastião était déjà né. Dans son discours, Diogo de Teive s'adresse donc directement à la personne du roi. Il existe une contemporanéité entre le texte produit, la vie du monarque et les aspirations du royaume. Ces trois circonstances réunies font que l'œuvre de Diogo de Teive diffère de celle de Francisco de Monçon. Le premier écrit directement au souverain le roi dom Sebastião, le second s'adresse aléatoirement à celui qui viendrait à occuper le trône portugais. Dans ses écrits, Diogo de Teive révèle bien les traits de la pensée humaniste au Portugal et comment un homme de Lettres, tel que lui, voyait les actes et les responsabilités d'un prince du XVI^e siècle. Enfin, Diogo de Teive voit la naissance de l'enfant dom Sebastião comme un don de Dieu pour sauver l'empire lusitain⁶².

Reims, rédigé en 873, *De institutione regia* que Jonas d'Orléans a écrit vraisemblablement en 831. Le *De institutione regia* fonde la royauté sur des vertus morales nécessaires pour la recherche du salut de l'âme et de l'amour de Dieu. D'autres recueils de préceptes moraux suivent, comme le *Speculum peccatoris*, de la fin du X^e siècle. Le terme de « miroir » domine et il est utilisé à partir du XIII^e siècle, par exemple dans le *Miroir des bonnes femmes*, d'auteur inconnu, et le *Miroir des dames*, *Speculum dominarum*, de Durand de Champagne. À ce sujet, voir Pascale Bourgain, « Miroir des princes », *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, éditions PUF, 2002, p. 931-932.

⁶¹ Sur les « Miroirs des princes » destinés aux souverains portugais, voir l'étude de l'historienne Ana Isabel Buescu, *Imagens do príncipe - Discurso normativo e representação (1524-49)*, Lisboa, editora Cosmos, 1994.

⁶² *Quão desejado foi de toda gente /e com quantos suspiros concedido. /Por único remédio da ruína. /Que as Lusitanas coisas receavam.*

Diogo de Teive, *apud* Jacqueline Hermann, *No reino do desejado*, op. cit., p.88.

Diego de Teive souligne un des traits importants de la personnalité du roi dom Sebastião liés à son désir de ressembler à un chevalier hardi à la recherche de prouesses. Il s'agit pour le jeune prince dès son âge adulte⁶³ d'un souhait ou d'un but à atteindre : récupérer l'honneur perdu ou bafoué du royaume, ce qui était plus qu'un rêve, un souhait, un projet commun à tous les Portugais, qu'ils fussent lettrés ou issus du peuple. Le Portugal vivait dans un climat d'euphorie générale, très favorable à la reprise du Nord de l'Afrique et par conséquent, à sa conquête. À cet ensemble de valeurs, il faut ajouter l'intérêt grandissant pour les romans de chevalerie qu'a connu le royaume, surtout ceux parlant du roi Arthur. Une des racines du messianisme portugais se trouve véhiculée par cette littérature. Ce messianisme royal trouve son origine dans plusieurs sources, dont les trois principales sont celles qui viennent de la pensée vulgarisée du moine Joachim de Flore, celle qui est présente dans la chronique des rois et enfin, celle issue de la tradition littéraire médiévale, plus particulièrement, dans le roman breton⁶⁴. Si ces éléments influencent la personnalité du jeune monarque, le roi dom Sebastião, et qu'ils forment, par la suite, avec le messianisme juif, la base du sébastianisme dans sa composante identitaire, ils servent, bien au-delà, à participer au processus de la formation du Portugal comme État moderne. Le messianisme royal, dans sa relecture du passé lusitain, mythifie l'histoire, par le passé, dans la personne du roi dom Alfonso Henriques, et au présent, dans la personne du roi dom Sebastião, et avant même sa naissance, comme le roi désiré. Les deux rois véhiculent le mythe du salut du royaume voulu par Dieu, donc d'une monarchie de droit divin⁶⁵.

Les récits de chevalerie, le joachimisme, le messianisme judéo-chrétien, au premier abord distincts, sont des éléments localisés et dans la mesure du possible unifiés dans un contexte spécifique de l'histoire portugaise. Le premier élément est celui des récits de chevalerie originaires de la Bretagne. Le mythe arthurien remonte aux anciennes légendes celtiques au sujet d'un « roi caché ». Le pôle central dans la narration est celui de la lutte contre les envahisseurs et l'unification du royaume. Le roi Arthur, au VI^e siècle probablement, bat les Saxons et les Romains au cours de douze batailles consécutives pour disparaître

⁶³ Ao ânimo também já convém outro /Mantimento maior de mais substância /Cavalgue já em cavalo de maior fúria /Tome a espada na mão com maior força [...] /E incitará o corpo a maior glória /Então desejará vestir-se d'armas /Quais nas duras batalhas se costumam / E combater com forte inimigo duro.

Idem, ibidem.

⁶⁴ Ana Paula Torres Megiani, *op. cit.*, p. 25.

⁶⁵ Pour plus détails, voir l'article de Marcio Honorio de Godoy, « O desejado e o encoberto: potências de movimento de um mito andarilho », *Revista da USP*, São Paulo, numéro 82, août 2009.

Site visité le 2/06/2012:

http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-99892009000300004&lng=pt&nrm=iso

ensuite d'une manière mystérieuse qui donne à croire qu'il n'est pas mort mais blessé et qu'il s'est réfugié dans l'île d'Avallon⁶⁶. À partir du XII^e siècle, cette histoire est racontée dans des manuscrits et l'île d'Avallon, l'île des Fruits, mot d'origine celte qui signifie « pomme », est associée aux îles Fortunées, dont les attributs sont la fécondité et la longévité. La version latine du XII^e siècle semble être responsable de la représentation des îles Fortunées comme étant « l'île cachée ». Cette île est ainsi appelée, car le roi Arthur, le « roi caché », se voit obligé de se séparer de ses chevaliers lors d'une tempête et d'un brouillard épais. Le brouillard une fois levé, les chevaliers qui l'accompagnent ne voient plus leur roi, disparu dans les brumes et emporté sur l'île.

Le mythe arthurien sera employé successivement dans l'histoire de la Bretagne et de l'Angleterre pour assurer l'unité territoriale contre l'envahisseur. Il se consolide lors de la domination normande vers 1066, dans les îles britanniques ; ensuite, il arrive en France. Traduite en 1155, l'histoire assimile de nouveaux éléments, comme l'amour courtois, la chanson de geste, les récits chevaleresques, la quête du Graal. Avec la circulation des moines, pèlerins, guerriers, le mythe fait son apparition dans la péninsule Ibérique. Au XII^e siècle, ce flux migratoire venu de la France, introduit au Portugal diverses caractéristiques de la culture féodale qui contribueront à l'enrichissement culturel du royaume portugais. Ainsi, tout au long du Moyen Âge, et surtout lors des crises politiques du XIV^e siècle, des « rois cachés » avec des traits messianiques et rédempteurs apparaissent dans toute l'Europe. Tel est le cas du roi dom Sebastião, comme celui jadis de Baudouin de Flandre, empereur latin d'Orient de 1204 à 1205, Frédéric Barberousse (1122-1190), empereur germanique de 1152 à 1190, ou Frédéric II de Hohenstaufen (1194-1250), empereur germanique de 1197 à 1250⁶⁷. Dans l'histoire du Portugal, il est possible d'identifier João de Barros (1496-1570), comme le grand diffuseur de ce mythe dans la monarchie portugaise à la fin du XV^e siècle et au début du XVI^e siècle. En 1520, il écrit la *Crônica do imperador Clarimundo*, créant ainsi la version portugaise du mythe arthurien. Cette chronique est utilisée dans la formation et l'éducation des générations successives de monarques portugais, parmi eux, le jeune dom Sebastião. Cette œuvre aussi jouera un rôle décisif dans la formation de la personnalité de ce futur roi.

⁶⁶ La première mention écrite de l'île d'Avallon apparaît sous la forme latine « *insula Avallonis* », dans *L'histoire des royaumes de Bretagne*, écrite entre 1135 et 1138, par Geoffroy de Monmouth.

⁶⁷ Jean Delumeau, *Mille ans de bonheur : une histoire du paradis*, Paris, éditions Fayard, 1995, p. 210.

L'œuvre de João de Barros, *Crônica do imperador Clarimundo*, connaît un grand succès auprès de la noblesse et de la bourgeoisie commerçante, auparavant, une autre œuvre véhicule déjà un certain esprit messianique lié au retour du Christ ; il s'agit de la *Demanda do Santo Graal*, apparue au XII^e siècle. Cette œuvre, en langue française, s'inspire de la Matière de Bretagne⁶⁸, et elle sera par la suite source d'inspiration de toutes les autres du même genre, au Portugal. Selon Heitor Mengale⁶⁹, la version portugaise de la *Demanda* trouve son origine dans la *Post-vulgate*⁷⁰ de la Matière de Bretagne du moine Robert de Boron. Il s'agirait d'un texte fondé sur l'original de Chrétien de Troyes, où les mythes et les symboles celtiques sont revus et christianisés. Un exemple de cette transformation est celui du Graal en Calice Sacré, le récipient qui aurait recueilli le sang du Christ, grâce à Joseph d'Arimathie. Robert de Boron charge le récit de valeurs et de devoirs chrétiens. Les héros chevaleresques sont désormais mis devant le choix d'ordre temporel ou le choix d'ordre spirituel ; à eux de choisir d'être les soldats du Christ, *miles Christi*, en opposition à l'armée du prince, *militia saecularis*. Le roman courtois arrive, transformé, dans la péninsule Ibérique avec des personnages plutôt chargés de symbolique que d'histoire sur les faits et gestes d'un peuple ancien.

La version portugaise du Saint Graal remonte vers 1220, et le roman est marqué par la présence d'un messie, Gallaz, qui participe à l'aventure à côté des autres chevaliers, marqués par la condition humaine, à qui il révèle que la fin des temps est proche. Dans la quête, *Demanda*, du Graal, Gallaz est le seul qui y parvient grâce à sa vie chaste et sans tâche. Le parcours du héros est prophétisé par un ermite qui l'accompagne tout au long de sa recherche du Graal. Enfin, il est intéressant de remarquer que Gallaz, est le désiré, celui qui est choisi par Dieu et que sa quête doit être enregistrée, bien qu'elle soit déjà annoncée, pour ne pas dire, réalisée. Par ailleurs, l'ermite annonce Gallaz en ces termes, à la cour et au

⁶⁸ La « Matière de Bretagne » est le nom donné à l'ensemble des textes écrits au Moyen Âge autour des légendes de l'île de Bretagne entre les X^e et XV^e siècles. Elle regroupe, en littérature, les aventures légendaires du roi Arthur, de ses chevaliers et de sa cour. On y trouve des histoires merveilleuses se déroulant dans de profondes forêts. Les personnages sont souvent des chevaliers errants, des pucelles, des ermites, des sorciers. La « Matière de Bretagne » représente la tradition celtique, par opposition à la tradition carolingienne, de la « Matière de France », et aux traditions latines et antiques, de la « Matière de Rome. »

⁶⁹ Heitor Mengale, *Demanda do santo Graal - Manuscrito do século XII*, prefácio, São Paulo, T. A. Queiroz - Edusp, 1998.

⁷⁰ Le cycle « Post-vulgate » ou « Suite Post-vulgate » est un ensemble de récits anonymes en prose française ayant pour thème principal la quête du Graal par les Chevaliers de la Table ronde. Ils ont été rédigés probablement entre 1230 et 1240, et appartiennent au cycle arthurien. Le contenu reprend en grande partie le Lancelot-Graal et il est comme lui basé sur Robert de Boron (fin du XII^e siècle - début du XIII^e siècle), et Wace (vers 1100 - entre 1174 et 1183). L'intrigue sentimentale est réduite et tout ce qui détourne de la spiritualité est condamné. Le cycle « Post-vulgate » a été traduit et adapté au Portugal et en Espagne. La version moderne est une reconstitution à partir de fragments français, espagnol et portugais.

roi Arthur : « *Rei Artur, eu te trago o cavaleiro desejado, aquel que vem do alto da linhagem del-rei David e de Josep Darimatia, per que as maravilhas desta terra e das outras haverám cima*⁷¹ ».

Le deuxième élément formateur du mythe sébastianiste est le joachimisme, terme utilisé pour décrire les idées du moine cistercien Joachim de Flore,⁷² de la région de Calabre. Il préconise dans son système prophétique trois âges, dont les traces se trouvent plus tard dans l'enchaînement des trois rêves dans les *Trovas* de Gonçalo Anes Bandarra (1500-1556)⁷³. Joachim de Flore a l'intuition que pour comprendre le développement total de l'histoire, l'explication se trouve dans la structure même du livre de l'Apocalypse⁷⁴. De sa méditation, *Expositio in Apocalypsim*, et des concordances entre l'Ancien et le Nouveau Testament, *Liber concordia Novi ac Veteris Testamenti*, il établit que l'histoire de l'humanité se divise en trois grands âges :

- L'ère de l'Ancien Testament, l'âge du Père, qui commence avec le patriarche Abraham (XIX^e siècle av. J.C.) et se termine avec la naissance du Christ.
- L'ère du Nouveau Testament, l'âge du Fils, temps de la Grâce, qui commence avec le dernier roi d'Israël, Osée (732-724 av. J.C), et grandit avec le prophète saint Jean-Baptiste et Jésus.
- L'ère du Monde à venir, l'âge de l'Esprit Saint, temps de l'Église qui commence avec saint Benoît de Nursie (v.480-v.547), fleurit avec le retour du prophète Élie et s'achève avec le Jugement dernier⁷⁵.

La pensée de Joachim de Flore contredit la théologie de l'histoire acceptée par l'Église depuis saint Augustin d'Hippone (354-430). Selon la doctrine courante, la perfection

⁷¹ *Demanda do santo Graal*, édit., d'Augusto Magne, basée sur le manuscrit du XIII^e siècle, Lisboa, 1944, p. 5.

⁷² Jacqueline Hermann, *op. cit.*, p. 37.

⁷³ Son œuvre s'appelle « *Paráfrase e concordância de algumas profecias de Bandarra* » fut éditée par dom João de Castro. Le texte est vu comme une annonce prophétique du retour du roi dom Sebastião après qu'il ait disparu à Ksar el-Kébir. En 1815, une nouvelle édition apparaît, intitulée « *Trovas inéditas do Bandarra* » et une autre voit le jour, en 1823, sous le nom de « *Verdade e complemento das profecias.* » *Grosso modo*, il est possible de diviser la pensée prophétique de Bandarra en trois thèmes : le Quint-empire, le retour du « roi caché » et la destinée du Portugal.

⁷⁴ Des textes eschatologiques se trouvent aussi bien dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament. Cependant, le christianisme ne reconnaît que deux textes apocalyptiques, l'Apocalypse de saint Jean, écrit, à la fin du I^{er} siècle, et le Livre IV du scribe Esdras, reconnu comme canonique au XVI^e siècle par le concile de Trente.

⁷⁵ Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 44-45.

était atteinte sur terre grâce à l'Église et il n'y avait pas place pour une *renovatio* dans l'avenir. Le seul événement décisif sera la deuxième venue du Christ et le Jugement dernier. Joachim de Flore réintroduit dans le christianisme le mythe archaïque de la régénération universelle. Certes, le principe moral qui oriente la prophétie de Joachim de Flore se fonde sur une position critique devant une Église temporelle, corrompue qu'il condamne. La disparition de cette Église pécheresse donnera naissance à une Église de saints et fera régner l'égalité de la pureté parmi les hommes⁷⁶. Les arguments de Joachim de Flore se situent dans un contexte de crise d'une chrétienté médiévale et dans l'apparition dès le XII^e siècle de nouveaux ordres religieux, augustins, dominicains, franciscains. Sa logique prophétique et apocalyptique, qu'il date le début pour l'an 1260, va exercer une grande influence en Europe dès la fin du XIII^e siècle et jusqu'au XIV^e siècle⁷⁷.

Au Portugal, à travers la *Crônica d'el-rei D. João I*, de Fernão Lopes (1380-1459), il est possible de trouver des manifestations de caractère millénariste, auxquelles s'ajoute un trait messianique, liées aux faits et gestes de ce roi. Pour la première fois, par la présence et la force de ces aspects millénaristes et eschatologiques, nous avons une relecture portugaise du système joachimite. Selon Tavares,⁷⁸ « *la croyance messianique s'extériorise au Portugal dans une période historique dans laquelle la minorité juive cesse de s'identifier à ses racines religieuses ; cette transformation en nouveaux-chrétiens, a lieu par le baptême forcé* ». Le peuple juif associe l'apocalypse au début d'une ère nouvelle, dirigée par un roi messianique issu de la maison de David. Cette association est le résultat des difficultés du monde chrétien, marqué par la Réforme protestante et la Réforme catholique au XVI^e siècle, intolérant aux autres croyances et valeurs. Des discours et des personnages se confondent et se multiplient dans le processus d'élaboration de la croyance sébastianiste, depuis la saga du roi disparu.

Le joachimisme, comme le messianisme judéo-chrétien, troisième élément formateur du mythe sébastianiste, trouvent leurs racines dans les textes bibliques et dans le Talmud.

⁷⁶ *Idem, ibidem*, p. 33.

⁷⁷ Jacqueline Hermann, *op. cit.*, p. 187.

⁷⁸ Pour plus de détails, voir l'article de M. J. Ferro Tavares, où il décrit les « foyers du messianisme judaïque au Portugal », dans la première moitié du XVI^e siècle. Par ailleurs, il explique à la fois le succès mais aussi l'élaboration des *Trovas* du savetier Bandarra, ainsi que d'autres prophéties formulées dans cette période étant donné les tensions politiques en Europe et l'introduction du Saint-Office au Portugal. Ce moment de l'histoire portugaise est marqué par les interprétations du Talmud, de la Kabbale, de la venue d'un royaume messianique mêlée aux traditions originaires de la pensée de Joachim de Flore et le millénarisme chrétien, d'où le grand succès des prophéties attribuées à saint Isidore et à Pedro Dias parmi les nouveaux chrétiens. M. J. Ferro Tavares, « O messianismo judaico em Portugal (primeira metade do século XVI) », *Luso-brazilian review*, vol. XXVIII, 1991, p. 141-151.

Ces deux religions, judaïsme et christianisme, sont présentes au Portugal. Issues d'un même tronc théologique, toutes deux ont une prédisposition au millénarisme et au messianisme. Le messianisme naît le plus souvent d'une frustration historique. Il apparaît dans la conscience collective comme la réparation d'une perte, comme la promesse utopique destinée à compenser le malheur actuel. Très souvent, les visions eschatologiques des prophètes d'Israël surgissent avec une série de catastrophes nationales. C'est le cas d'Isaïe qui prophétise sur l'horizon de la destruction du royaume par les Assyriens. Jérémie et Ezékiel qui parlent à partir de l'écroulement du royaume de Juda et de l'exil babylonien. Plus tard, l'eschatologie talmudique répondra à la destruction du deuxième Temple⁷⁹ par les Romains et à la dispersion des Juifs. Le messianisme est donc lié à l'expérience de l'échec, car, dans son essence, c'est l'aspiration à l'impossible. La tension messianique est une attente, une espérance inquiète qui ne connaît ni quiétude ni repos. C'est la durée du temps où l'attente n'atteste même plus une absence de Dieu qui ne viendra jamais⁸⁰.

Cette attente active et indéfectible permet à l'historien et philosophe Gershom Scholem (1897-1982), de distinguer dans le messianisme une « *tendance restauratrice* » et une « *tendance utopique* » et d'accentuer la première tout en mettant en garde contre les convulsions apocalyptiques de la seconde. Si la première se situe au plan de l'histoire, la seconde se passe au plan de la métahistoire avec tous les dérapages auxquels l'homme s'expose lors de ce passage. Le christianisme va agir autrement ; il va freiner et « neutraliser » cette « *tendance restauratrice* », en confinant le messianisme dans le domaine de l'intériorité, le salut de l'âme. Il est vrai que « *le christianisme regarde la rédemption comme un événement arrivant dans un domaine spirituel et invisible, comme un événement qui se joue dans l'âme, bref dans l'univers personnel de l'individu, et qui appelle à une transformation intérieure sans que cela modifie nécessairement le cours de l'histoire*⁸¹ ». Enfin, pour le judaïsme la rédemption est un événement qui se produit sur la scène de l'histoire et qui doit arriver de façon visible et extérieure.

⁷⁹ Le premier temple de Jérusalem est détruit par Nabuchodonosor II, en -586. Une partie de la population est exilée à Babylone. La Babylonie s'effondre sous l'attaque de Cyrus II, fondateur de l'Empire perse, qui libère les prisonniers en -538 et autorise la reconstruction du temple de Jérusalem. Le grand prêtre Josué, au retour d'exil, dirige la construction du second temple, qui s'achève en -516 selon Israël Finkelstein. Hérode I^{er}, le Grand procède à de gigantesques travaux d'aménagement, bâtissant une immense esplanade. La construction dure environ sept ans, mais sept ans plus tard, lors de la destruction de Jérusalem en 70, les Romains rasent entièrement le temple.

⁸⁰ Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 19.

⁸¹ Gershom Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, (traduit par Marie-Madelaine Davy), Paris, éditions Payot, 1968, p. 64.

Dans l'histoire chrétienne, « *le millénarisme est la croyance à un règne terrestre à venir du Christ et de ses élus*⁸² ». Ce règne doit durer mille ans, soit littéralement, soit symboliquement. Cet avènement doit se situer entre la première résurrection, celle du Christ et des élus déjà morts, et une seconde, celle de tous les autres hommes en vue du Jugement dernier. Le millenium doit donc s'intercaler entre le temps de l'histoire et la descente de la « Jérusalem céleste⁸³ ». Le millénarisme chrétien s'enracine dans les prophéties bibliques de l'attente « vétérotestamentaire » qui apercevait à l'horizon la victoire définitive du Seigneur, la régénération complète d'Israël et, en même temps, la paix et le bonheur étendus à toutes les nations⁸⁴. La focalisation sur le chiffre mille s'explique par une convergence d'influences et de textes. Le psaume 90 (89), au verset 4 affirme : « *Seigneur (...), mille ans, à tes yeux, sont comme hier ; un jour qui s'en va comme une heure de la nuit*⁸⁵ ». Toutefois, la division des époques du monde en millénaires semble être restée étrangère à l'Ancien Testament, qui calculait le temps en semaines de semaines, les jubilé⁸⁶. Dans le christianisme, c'est l'Apocalypse de saint Jean, au chapitre XX, 1-15, qui fixe de manière définitive la durée de ce règne à mille ans⁸⁷. La septième trompette donne le signal de la lutte finale qui doit déboucher sur le triomphe de l'Agneau - le Christ -, sur la Bête - Satan. La séquence se termine par deux combats eschatologiques. À la fin du premier combat, la Bête est vaincue par le Chevalier, le Christ, et jetée vivante dans un abîme où elle restera enchaînée durant mille ans. C'est le moment où a lieu la première résurrection, réservée aux élus du Seigneur. Après mille ans, Dieu permettra que Satan soit libéré et lance sa dernière bataille contre les bons. Finalement, Satan sera jeté pour l'éternité dans l'étang de feu et de soufre. C'est alors qu'aura lieu la seconde résurrection, celle de tous les vivants et les morts, pour le Jugement dernier⁸⁸.

Lors du concile d'Ephèse, en 431, l'Église condamne le millénarisme et déclare que la croyance au millénium est une hérésie. Par ce décret l'Église s'élève contre une conception trop terrestre et trop matérielle de l'idéal chrétien, et prend par le fait même une position tant politique que religieuse. L'entreprise de marginalisation du millénarisme est le résultat d'un travail d'interprétation complexe auquel ont participé les Pères de l'Église. Saint

⁸² Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 17.

⁸³ *Idem, ibidem*, p. 19.

⁸⁴ *Idem, ibidem*, p. 20.

⁸⁵ « Livre des Psaumes », *Ancien Testament*, (traduction œcuménique de la Bible), Paris, éditions du Cerf, 1976.

⁸⁶ Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 20.

⁸⁷ *Idem, ibidem*, p. 21.

⁸⁸ Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 21.

Augustin d'Hippone (354-430), porte un coup définitif en interprétant les mille ans de l'Apocalypse⁸⁹. Il consacre une bonne partie du Livre XX de la *Cité de Dieu* à réfuter ce mouvement. Pour lui, le règne millénaire est le règne actuel du Christ sur son Église. La première résurrection, dont parlait l'Apocalypse, s'est déjà réalisée « *dans le temps de l'Église* ». Les âmes des fidèles qui adhèrent au Christ ont ressuscité spirituellement avec lui, grâce au baptême. L'interprétation augustinienne prévaut encore aujourd'hui, et permet la distinction entre les groupes catholiques traditionnels et les groupes marginaux adeptes des différentes sectes. Toutefois, ces deux traditions eschatologiques, le messianisme et le millénarisme, qui interposent un messie et « *un royaume de bonheur sur terre entre le monde actuel et l'éternité* », restent cachées et n'émergent qu'à travers des excès collectifs. Dans le sébastianisme, ces deux facteurs sont à considérer, c'est-à-dire, l'espoir dans la venue d'un roi prédestiné et les actes bénéfiques qu'il va réaliser⁹⁰.

Il faut remarquer que dans la majorité des textes littéraires écrits au début de la chrétienté au sujet des événements futurs et du millenium, Jésus-Christ était le seul Seigneur et Sauveur, dont tous attendaient la Parousie. Cependant, à cette attente devenue interminable, des légendes et des croyances sont venues se greffer et une autre figure mythique a fait son apparition. Il s'agit de l'Empereur des derniers jours, un chef guerrier, gardien de la chrétienté, investi par Dieu. Il se chargerait d'inaugurer l'ère du bonheur sur terre marquant ainsi le début du millenium, qui serait couronné, selon les prophéties, avec la libération du Saint-Sépulcre. Cette délivrance livrerait alors passage au grand avènement du Christ-Roi qui reviendrait, monté sur un cheval blanc. Notons au passage que le roi dom Sebastião s'était jugé investi de la mission de libérer la Terre sainte, et par conséquent, le Saint-Sépulcre. D'ailleurs, monarques et chefs guerriers au Moyen Âge étaient vus comme des sauveurs, soit par les transformations qu'ils avaient opérées dans leur royaume, soit parce qu'ils avaient su gérer les catastrophes. Parmi ceux qui ont incarné le personnage mythique de l'empereur des derniers jours, il est possible de citer Charlemagne (742-814), empereur des Francs, qui, selon les chroniqueurs, aurait mené à bon port la croisade et reconquis la Terre sainte. Il y a aussi Frédéric Barberousse, personnage de légende, celle d'un héros endormi avec ses chevaliers dans une caverne dans une colline escarpée de Kyffhäuser, dans la région de Thuringe, en Allemagne. Sans oublier le roi Arthur, dont l'existence n'est pas encore définitivement prouvée. Enfin, le règne du roi dom Sebastião,

⁸⁹ *Idem, ibidem*, p. 33.

⁹⁰ *Idem, ibidem*, p. 29-32.

marqué par des difficultés politiques et économiques, ensuite, par la disparition tragique du monarque, réveille chez les Portugais, l'espoir et l'attente du retour d'un sauveur selon le modèle eschatologique⁹¹.

Le phénomène messianique se banalise et devient, pour ainsi dire, une réalité au Portugal à partir de l'union des deux Couronnes ; et cette croyance bien enracinée dans la culture portugaise depuis le Moyen Âge se manifestera en maintes occasions. Ce sentiment d'attente messianique trouve ses racines dans l'histoire de la formation géopolitique du royaume portugais, c'est-à-dire le passage de l'État féodal à l'État moderne ou du déplacement symbolique de la sacralisation de la personne du roi à la sacralisation du royaume comme un tout. Si le messianisme portugais s'amplifie, c'est bien parce que les souverains, au fil des siècles, vont être éduqués dans cette perspective, mais aussi en raison de l'expansion maritime et la donnée universaliste. Dans ce contexte grandiose, où le monarque est le seigneur des terres d'Afrique, des Indes et du Brésil, le Portugal représente un idéal de monarchie élue, et dom Sebastião, « *la figure du roi chevalier, du moine et du navigateur*⁹² ». Le Portugal sauverait donc la chrétienté et le roi, quant à lui, serait l'instrument de ce salut.

C- Le sébastianisme comme un des éléments fondateurs de la nation portugaise

La croyance sébastianiste est marquée dans sa structure à la fois par la force de son inspirateur, devenu au cours des années, un mythe, et par la croissante attente messianique judéo-chrétienne. Cette croyance, dans sa structure fondamentale, assimile l'archétype du héros mythique. Ce parfait héros représente l'humanité dans son devenir, lui qui, dans son action salvatrice devient le rédempteur, tandis que l'humanité devient l'objet du salut et du sacrifice héroïque. En d'autres termes, le héros mythique n'est pas seulement celui qui dans le contexte mythologique prend les armes et part se battre, mais celui qui se sacrifie pour quelque chose de plus grand que lui. Il est le sauveur qui se sacrifie à la manière du Christ et par analogie, il est comme le Christ, tout à la fois, prêtre, autel et sacrifice. Le héros mythique incarne en lui, comme la doctrine christique de saint Paul, dans sa lettre aux

⁹¹ Ana Paula Torres Megiani, *op. cit.*, p. 36-39.

⁹² *Idem, ibidem*, p. 110.

Ephésiens, toutes les espérances de l'humanité, surtout quand il personnifie l'*ethos*, l'éthique, de la cause sacrifiée. Dans cette perspective, les mythes sont des métaphores qui traitent des principes universels puisqu'ils dévoilent l'être, l'expérience de l'homme dans sa profondeur, selon la pensée de Joseph Campbell (1904-1987). Ces métaphores dévoilent des « états d'être » et des expériences de l'homme qui avance vers un nouvel avenir. Enfin, les mythes attestent que le monde n'est pas fermé sur lui-même. Ils sont un reflet d'une réalité. Ils sont une « énergie » qui met l'homme en relation avec le mystère du monde, et même au-delà, le mystère même de tout être humain⁹³. Voilà la fonction mythique du mythe⁹⁴.

Le mythe possède aussi un caractère sacré qui confine parfois au divin. Ce trait, dans la tradition qu'il perpétue grâce au témoignage oral, le différencie du conte, un autre genre archaïque d'expression produite par l'imagination humaine.

« À l'instar des rêves, les mythes sont le produit de l'imagination humaine. Par conséquent, l'imaginaire mythique, bien que tiré du monde tangible et de son histoire supposée, constitue, comme les rêves, autant de témoignages, d'espoirs, de désirs et de craintes les plus profonds, des potentialités et des conflits de la volonté humaine [...]. Cela revient à dire que tout mythe, intentionnellement ou non, est psychologiquement symbolique⁹⁵ ».

⁹³ Anne-Marie Bilodeau, « Joseph Campbell : le jeu de l'éternité dans le temps », *Revue religiologiques*, n° 8, Montréal, université de Québec, 1993.

Site visité le 20 août 2010 :

http://misraim3.free.fr/divers/le_jeu_de_l_eternite.pdf

⁹⁴ Selon Joseph Campbell, les mythes recouvrent 4 fonctions :

Une fonction mystique, qui nous fait comprendre les mystères du monde, et de l'univers comme une sorte d'image sacrée ;

Une fonction cosmique, celle dont la science s'occupe. Elle révèle à l'homme les formes de l'univers et, à nouveau, le mystère de leur agencement ;

Une fonction pédagogique, qui enseigne à l'homme comment vivre en toutes circonstances ;

Une fonction sociologique, qui a le rôle de soutenir et de justifier un ordre social qui varie d'un pays à l'autre, d'ailleurs, comme les mythes eux-mêmes varient.

Joseph Campbell, avec la collaboration de Bill Moyers, *Puissance du mythe*, (traduit par Jazenne Tanzac), Paris, éditions Oxus, 2009, p. 56-57.

⁹⁵ Traduit par nous.

« Como os sonhos, os mitos são produtos da imaginação humana. Suas imagens, em consequência, embora oriundas do mundo material e de sua suposta história, são, como os sonhos, revelações das mais profundas esperanças, desejos e temores, potencialidades e conflitos da vontade humana - que por sua vez é movida pelas energias dos órgãos do corpo que funcionam de maneiras variadas uns contra os outros, e em concerto. Ou seja, todo mito, intencionalmente ou não, é psicologicamente simbólico. Suas narrativas e imagens devem ser entendidas, portanto, não literalmente, mas como metáforas. »

Joseph Campbell, *A extensão interior do espaço exterior : a metáfora com mito e religião*, (traduit par Lylian Coltrinari), Rio de Janeiro, editora Campus, 1991, p. 49-50.

Titre original en anglais, *The inner reaches of outer space : metaphor as myth and as religion*, publié en 1986, par Alfred van der Mark.

Le mythe du roi dom Sebastião incarne ces caractéristiques puisqu'il appartenait au monde tangible, mais sa vie et son action sont une relecture d'un support historique qui domine toute la spiritualité du Moyen Âge et qui sera renforcée tout au long de la Reconquête. Par ailleurs, le mythe possède sa logique propre, comme le soulève à juste titre Ana Maria Binet⁹⁶. Le mythe du roi dom Sebastião, en occurrence, dans sa symbolique est marqué par la grande ferveur du *miles Christi*. Comme tout mythe originaire de la chevalerie, il se revêt de l'idéal du « parfait chevalier⁹⁷ », car ils ont un trait commun, la lutte pour la défense et la propagation de la foi. Le roi dom Sebastião et « ses aventures sont organisées autour d'épreuves. Les unes réelles - les blessures sur le champ de bataille - les autres entièrement imaginaires : la fuite, l'errance sous une identité dissimulée ou la détention subie dans les prisons de Venise et d'Espagne⁹⁸ ». Son historiographie tent à faire du personnage soit un héros, soit un saint. Les récits bibliographiques sur le roi dom Sebastião retiennent le côté merveilleux de sa vie avec les oracles et les visions qui font du jeune roi le « désiré ».

L'aspect sacré des monarques portugais trouve ses racines et son originalité directement dans le *miraculum*, c'est-à-dire, le signe donné par le Christ lui-même. Grâce à son intervention, la victoire contre les ennemis de la chrétienté est remportée et, à partir de là, la naissance du Portugal, en tant que royaume s'affirme. Cet événement donne désormais à la personne du roi, une dignité sacrée et royale. La bataille d'Ourique, au XII^e siècle, subit, au cours des siècles, en tant qu'événement fondateur, des interprétations historiques et ou mythiques, et de remise en question du discours. L'interprétation part du fait historique qui se passe sur le champ d'Ourique, nom médiéval du Bas Alentejo. À cette époque-là, les chrétiens font fréquemment des incursions, *fossados*, dans les terres des maures pour s'emparer des bestiaux, des esclaves et d'autres butins. Lors d'une de ces incursions, une armée de Maures poursuit les chrétiens qui, malgré leur infériorité, réussissent à les vaincre. À la tête se trouve le jeune comte Afonso Henriques qui essaye de reconquérir le Sud aux dépens des musulmans. Il reprend Lisbonne, en 1147, et étend au

⁹⁶ « En effet, le mythe possède une logique propre, dont le récit symbolique révèle la trame, formée de l'entrecroisement de l'imaginaire collectif avec celui de l'individu. Le lecteur du récit mythique retrouvera des données archaïques, des conflits indicibles où s'insère son propre imaginaire, qui se mêle à celui du sujet écrivain, dans une reconstruction multiple du récit mythique ».

Ana Maria Binet, « Le roi Sébastien ou la mythification de l'échec », in Véronique Leonard-Roques (org), *Littératures – Figures mythiques – Fabrique et métamorphoses*, CRLMC, Université Blaise Pascal – Clermont II, Clermont-Ferrand, 2008, p. 255.

⁹⁷ Jean Subirats, *op. cit.*, p. 70.

⁹⁸ Lucette Vanesi, *op. cit.*, p. 204.

Nord son emprise et renforce son indépendance à l'égard de ses voisins Léon et Castille. À la suite de sa victoire contre les maures et avec l'assentiment d'Alfonso VII (1105-1157), il prend le titre de roi et assoit définitivement l'indépendance de son royaume⁹⁹.

Le mythe de la fondation du royaume et par là celui de la nation portugaise, se développe à partir de ce noyau, la victoire d'Ourique. C'est l'histoire de cette victoire « inventée » à l'église de sainte Croix de Coimbra qui sert comme arrière-plan historique à l'apparition du mythe sébastianiste. Quant au mythe d'Ourique, il peut aussi être une des facettes interprétées, revisitées des miracles du cycle de saint Jacques de Compostelle, connu aussi sous le nom de Matamoros, tueur de maures. Dans les histoires miraculeuses attribuées au saint, il y en a une très connue en Galice, qui raconte les exploits réalisés par le saint le jour de sa fête¹⁰⁰. À cette occasion, il sortait, monté sur un cheval blanc et venait en aide à des chrétiens. Dans les références portugaises au miracle d'Ourique, se trouve une allusion à saint Jacques de Compostelle. Il est dit que, grâce à l'aide divine et au patronage du saint, le jour de sa fête, la victoire sur les Maures est remportée. Le premier récit complet du miracle apparaît dans la chronique des sept premiers rois du Portugal, écrite en 1419. Désormais, le miracle est imputé exclusivement au Christ et l'intervention de *Sant-Iago*, saint Jacques de Compostelle, disparaît. La disparition de cette allusion au saint se produit à la suite de la guerre contre la Castille (1336-1338) et au fait que les Castillans le prennent pour saint-patron¹⁰¹.

L'engouement pour l'événement fondateur de la monarchie portugaise, et par conséquent, de la nation portugaise s'explique par la naissance du mythe mais aussi par sa déconstruction. Un exemple en est la mise en question de la réalité du fait historique dès 1746, par le penseur illuministe, le théologien et écrivain Luis Antonio Verney (1713-1792), dans son *Verdadeiro método de estudar* (1746). C'est aussi le cas du médiéviste Alexandre Herculano (1810-1877), qui, un siècle plus tard, lors de l'apparition du premier volume de *História de Portugal*, récuse l'historicité et fait de la victoire du roi Afonso Henriques un événement mineur. Il osera traiter le récit d'Ourique de *fabula*, fable, et il sera considéré comme un ennemi de la foi et un détracteur de la gloire nationale. Par ailleurs, l'idée de la décadence de Portugal, c'est-à-dire de la fausse croyance dans la fraude historiographique,

⁹⁹ José Hermano Saraiva, *História de Portugal*, Lisboa, publicações Europa-América, 1998.

¹⁰⁰ Jean Subirats, *op. cit.*, p. 70.

¹⁰¹ Jean-François Labourdette, *Histoire du Portugal*, Paris, Presses universitaires de France, 1995, p. 13.

se développe avec la critique des *estraneirados*¹⁰², et atteindra son apogée avec la Génération 70¹⁰³. De l'illuminisme au socialisme utopique défendu par l'écrivain Antero de Quental (1842-1891), en passant par le positivisme du poète et historien Teófilo Braga (1843-1924), le mythe fondateur subit un revers et sombre. En somme, cette polémique autour de la bataille d'Ourique devient tellement célèbre, qu'elle marque le point de rupture des préjugés qui entourent le concept d'historicité et de véracité dans la culture portugaise¹⁰⁴.

À partir des deux faits historiques, la bataille d'Ourique et la bataille de Ksar el kébir, se construit au Portugal le couple mythique qui donne sens à une prophétie. Les événements ainsi que le rôle des Portugais dans l'accomplissement du dessein divin sont interprétés du point de vue de l'histoire téléologique. Tout ce qui entoure ces deux batailles subit un intense travail de mythogénèse. De nombreuses versions fleurissent au sujet de la promesse faite à dom Alfonso Henriques par le Christ. Au fil des années, ces variantes apportent une modification importante à la légende. L'accent n'est donc plus placé sur le caractère miraculeux de la victoire mais sur la « promesse ». Après une interruption, le Christ accorderait de nouveau ses faveurs au royaume. La légende renverse l'histoire. Dieu est toujours aux côtés des Portugais, même au moment de leur rattachement au royaume de Castille. Malgré cette épreuve, moyen de purification pour accéder à la consolation et à la récompense, selon la doctrine catholique, Dieu n'a jamais retiré ses faveurs. Du point de vue mythologique, avec Ksar el-Kébir, le Portugal meurt, mais par la grâce divine, il renaît et se transforme, tel un phénix qui renaît de ses cendres¹⁰⁵.

La défaite de la bataille de Ksar el-Kébir en 1578, ne fait que développer la popularité du miracle d'Ourique. La légende de la promesse du Christ faite à dom Alfonso Henriques, entre dans les arguments utilisés par les défenseurs du sébastianisme qui soutiennent le retour du roi. Une relation étroite va rattacher le fondateur de la monarchie lusitanienne au

¹⁰² Les « *estraneirados* » est une désignation péjorative donnée aux intellectuels portugais à la fin du XVII^e siècle. Pendant l'illuminisme, au XVII^e siècle, sont considérés comme « *estraneirados* » ceux qui vivent au Nord de l'Europe. Ils fréquentent une autre réalité, un peu plus libérée de l'influence religieuse. Ils suivent la liberté de pensée, le progrès scientifique, la démocratie. Ce sont des idées peu répandues au Portugal et qui sont méprisées par les groupes influents de la société conservatrice et catholique.

¹⁰³ Dans le domaine littéraire, la génération de 70, est composée de jeunes intellectuels formés à l'université de Coimbra qui, à partir de 1865, en contact avec les courants littéraires, scientifiques et philosophiques les plus récents, réagissent contre le romantisme dépassé et contre l'autorité magistrale. Ils cherchent à ouvrir le Portugal aux nouvelles idées qui soufflent sur l'Europe.

¹⁰⁴ Ana Isabel Carvalhã Buescu, *op. cit.*, p. 49-69.

¹⁰⁵ Jacqueline Hermann, *op. cit.*, p. 149-156.

dernier descendant de la dynastie des Aviz. « *Si la vision d'Ourique annonce, avec la seizième génération des rois portugais, une tragédie suivie d'une renaissance, le problème est alors de calculer et de désigner qui sera le roi restaurateur*¹⁰⁶ ». D'où la floraison, juste après la Restauration en 1640, des prophéties et des ouvrages qui, d'un côté reconnaissent en la personne du premier roi issu de la dynastie de Bragança, dom João IV, le roi annoncé, et d'un autre, attendent le retour du roi dom Sebastião. Ce sauveur est, aux yeux des sébastianistes, le petit-fils de *dona* Catarina, le duc de Bragança, dom João. Les sébastianistes et les conspirateurs décident de rétablir dans la personne du duc, la lignée légitime de la succession du trône occupé depuis 1580, après la mort du cardinal-roi dom Henrique, par Philippe II d'Espagne.

La Restauration nationale portugaise confirme les espoirs d'un peuple et par-delà toute espérance, ce sont les représentations, les sentiments, les croyances qui prennent corps dans le mythe même du royaume et plus tard, de la nation. Ce sont les injonctions de l'histoire et de la légende qui se fondent pour donner naissance à l'idée de nationalité. L'histoire du royaume évolue et le mythe sur le Portugal se forme, au fur et à mesure que son empire s'accroît. Si cet empire se développe, c'est parce qu'il est bien le fruit de la volonté d'un peuple qui veut s'inscrire dans l'histoire de l'humanité. Grâce au mythe, la mémoire collective est conservée, en donnant au passé un sens et au futur, un destin, tant qu'il y aura une communauté vivante, unifiée, codifiée. Enfin, aussi longtemps que les archétypes de l'inconscient collectif existent, le mythe vit et change puisqu'il s'adapte aux aléas de l'histoire dont il est issu et qu'il va, par la suite, inspirer. Le mythe porte en lui l'antagonisme même de l'identité de l'être humain. L'histoire passe et les générations aussi, seul le mythe perdure qui vit dans un monde atemporel.

Le mythe naît d'un sentiment de croyance de l'autre¹⁰⁷ et du manque qui habite un peuple. L'imaginaire collectif va donc édifier un monde utopique ou chercher la régénération de celui-ci. Pour l'anthropologue François Laplatine (1943-), cette quête de salut d'un peuple conduit à trois types de comportement : l'attente messianique qui serait une réponse de la société menacée de l'intérieur mais aussi de l'extérieur, la possession et aussi l'utopie. Le mouvement sébastianiste est centré sur l'attente du salut enracinée dans la foi populaire.

¹⁰⁶ Lucette Valensi, *op. cit.*, p. 158.

¹⁰⁷ Monique Streiff Moretti, « L'Isis des tarots ou la naissance d'un mythe », Pascale Auraix-Jonchière (org), *Isis, Narcisse, Psyché entre lumières et romantisme : mythe et écritures, du mythe*, Clermond-Ferrand, Les presses universitaires Blaise Pascal, 2000, p. 35.

C'est cette foi populaire qui renverse le monde et la réalité sociale, et dans le cas du Portugal du XVI^e siècle, une réalité sociale cruelle, une population exploitée, avide de justice. L'être humain crée, à partir de la réalité, de nouvelles significations ou interprétations de ce qu'il vit. Le « merveilleux » ou l'extraordinaire apparaît pour faire le lien entre le vécu et le futur, très souvent incertain. En d'autres termes, c'est du rapport entre le réel et l'imaginaire qui naît le « merveilleux ». Voici ce que disent François Laplatine et Liana Trindade sur ce sujet dans leur essai, *O que é imaginário* : « *O imaginário possui um compromisso com o real e não com a realidade. A realidade consiste nas coisas da natureza, e em si mesmo o real é interpretação, é a representação que os homens atribuem às coisas e à natureza. Seria, portanto, a participação ou a intenção com as quais os homens de maneira subjetiva ou objetiva se relacionam com a realidade, atribuindo-lhes significados*¹⁰⁸ ».

Le mouvement sébastianiste se nourrit de l'espérance et de l'attente du peuple. Son élaboration et sa formulation intellectuelle naissent grâce à un nombre très réduit de lettrés. Le sébastianisme, dans sa réalité, se confond avec son inspirateur, dom Sebastião, et cherche à accomplir les prodiges qui étaient attendus de la part du roi portugais, vu dans sa vie comme un roi majestueux et investi de grands pouvoirs. L'histoire de sa vie se confond avec l'histoire et le destin lusitain. Le dénouement tragique de Ksar el-Kébir réveille l'intérêt et l'apparition de plusieurs chroniques qui cherchent à expliquer les causes de l'échec de son expédition en Afrique. Au XVI^e siècle, les *Dialogos de varia historia*, du clerc Pedro de Mariz (1550-1615), initient des études sur l'ensemble de l'histoire portugaise. Publiée en 1594, pendant la domination philippine, cette œuvre présente une courte biographie du roi dom Sebastião, et comporte un portrait du « désiré¹⁰⁹ ». À la fin du XVI^e siècle, apparaît la *Cronica d'el-rei D. Sebastião*, attribuée au franciscain Bernardo da Cruz (1541-1579). En 1603, le *Discurso da vida do rey dom Sebastião*, de João de Castro¹¹⁰ (1500-1548), petit-fils d'un grand vice-roi de l'Inde, est publié à Paris. Ses écrits sont plutôt un plaidoyer sébastianiste qu'un récit de la vie du roi disparu.

¹⁰⁸ François Laplatine & Liana Sálvia Trindade, *O que é imaginário*, São Paulo, editora Brasiliense, 2003, p. 79. Traduit par nous.

« L'imaginaire a un compromis avec le réel et non pas avec la réalité. La réalité consiste dans les choses de la nature, et le réel en soi-même est une interprétation, il est la représentation que les hommes attribuent aux choses de la nature. Il serait, toutefois, la participation ou l'intention avec lesquelles les hommes de façon subjective ou objective se lient avec la réalité, en leur attribuant des significations. »

¹⁰⁹ Jacqueline Hermann, *op. cit.*, p. 74.

¹¹⁰ Dorénavant la publication d'un manuscrit de plus de mille quatre-cent pages, inédit, de prophéties de plusieurs origines dont l'auteur est dom João de Castro, intitulé *L'aurore de la Cinquième monarchie, 1604-1605 (A aurora da Quinta monarquia)*, est très importante pour la compréhension des courants prophétiques à l'époque moderne. Ce manuscrit a été étudié dans le cadre de la thèse de doctorat de João Carlos Gonçalves Serafim, à L'Université de Porto, soutenue en 2004 et publiée en 2011.

Au courant du XVIII^e siècle, plusieurs œuvres sur la vie du roi désiré apparaissent. En 1730, est publiée la *Chronica do muito alto e muito esclarecido principe D. Sebastião decimo sexto rey de Portugal*, attribuée à dom Manuel de Menezes (1565-1628), chroniqueur général. En 1735, le frère cistercien, Manuel dos Santos (1672-1760), chroniqueur général du royaume, publie *Historia Sebastica*. Le père José Pereira Bayão (1690-1743), écrit *Portugal cuidadoso e lastimado com a Vida e perda do Senhor rei dom Sebastião* (1737). Entre les années 1736-1751, sont publiés les quatre volumes de Diogo Barbosa Machado (1682-1762), de l'Académie royale d'histoire du Portugal : *Memorias para a historia de Portugal que comprehendem o governo del-rey dom Sebastião*. Aujourd'hui, avec une vision globale du sébastianisme, il est possible de remarquer que toutes ces œuvres s'influencent mutuellement vu le nombre de versions et de controverses sur les auteurs et les faits qu'ils racontent. Il n'est pas évident d'accorder du crédit à ces écrits, étant donné qu'ils sont tous marqués par un parti pris : ou pour ou contre le roi dom Sébastião. « *Le jeune roi est vu soit comme un faible, un manipulé, soit comme un autoritaire, mal formé pour diriger un royaume jadis puissant* ». Il faut aussi remarquer que ces publications ne prennent pas en considération le contexte historique portugais de l'époque. Tous les événements de la vie du roi dom Sebastião sont vus seulement comme un « mal nécessaire », c'est-à-dire, comme le moyen de purgation des péchés du royaume portugais¹¹¹.

Le Portugal, comme toute société, possède des réminiscences archaïques et il a, de surcroît, une spiritualité tournée vers le messianisme. D'ailleurs, bien plus que d'autres nations, le Portugal a subi une profonde influence des croyances judéo-chrétiennes. Historiquement, toute la péninsule Ibérique a eu un contact étroit avec la communauté juive, qui était dans l'attente et dans la certitude prophétique. La source de ces croyances se trouve dans l'Écriture et la promesse de l'envoi par Dieu de son Messie. Cette espérance de salut est liée à la pérennité de la dynastie de David en décadence et par la suite, au grand exil. La venue du Messie, issu de la Maison du roi David confirmerait l'Alliance de Dieu avec le peuple d'Israël. Cependant, avec le déclin de cette Maison, les espoirs se sont tournés vers un messie lévitique, plutôt sacerdotal, qui répondait aux attentes d'un peuple opprimé et à la recherche d'un sauvetage dynastique¹¹². L'attente d'un Messie, pour le judaïsme, et la venue du Christ, la parousie pour le christianisme, est inséparable de la crainte eschatologique. Dans la péninsule, tout au long du Moyen Âge, où vivaient ensemble les

¹¹¹ Jacqueline Hermann, *op.cit.*, p. 75-76.

¹¹² André Caquot, *Religions sémitiques comparées*, Paris, École pratique des hautes études, 1968, p. 118-120.

communautés chrétiennes, juives ou judaïsantes, la parousie du Christ n'était plus une attente orthodoxe, puisqu'elle n'empêchait pas l'apparition des faux messies. Le contexte historique du royaume portugais et les faits et gestes du roi dom Sebastião feront de lui un messie, étant donné les circonstances liées d'une part à une menace extérieure - la dispute pour la couronne portugaise -, d'autre part, à une crise interne - la disparition du roi sans descendant.¹¹³

Le Portugal en tant que nation s'enracine culturellement dans la tradition judéo-chrétienne, depuis ses origines monarchiques. Son étroit contact avec la communauté juive dans la péninsule Ibérique est influencé par les survivances de la spiritualité juive qui est toujours dans l'attente d'un Messie et la croyance qu'il est le peuple élu. Après la consolidation de son espace géographique et la délimitation de ses frontières, le Portugal, en tant que communauté attachée à son souverain va chercher, par une prétention analogue et *ad hoc*, à fonder son identité sur ces croyances. Dans cette perspective, le royaume portugais développe au début, nous l'avons déjà dit, une dévotion à Saint Jacques dans la mouvance de la croisade contre l'islam, puis, dans le contexte d'absence d'héritier direct, la croyance au sébastianisme. Le Portugal, comme Israël et son concept de nation choisie par Dieu, veut la protection d'une divinité issue de son sein, ou, en tout cas, qu'il y ait une relation étroite entre le divin et la communauté. Cela étant, ce désir de « merveilleux » est une constante dans l'histoire des peuples et des religions. Dans la fondation des identités nationales des cultures judéo-chrétiennes, par exemple, il est possible de remarquer l'invocation protectrice de la Vierge Marie sous plusieurs vocables, des saints apôtres ou des saints patrons.¹¹⁴

La fondation de l'identité nationale portugaise trouve donc ses deux socles dans les deux batailles d'Ourique et de Ksar el-Kébir. Quant à la formulation du discours parénétiq ue identitaire, il se consolide dans le contexte politique de la Restauration, c'est-à-dire dans l'avènement de dom João. C'est aussi dans les années qui ont suivi la Restauration que s'affine également l'annonce que le libérateur du joug espagnol sera aussi le « *fondeur du royaume universel, lequel connaîtra l'âge d'or tant attendu*¹¹⁵ ». Le rédempteur, selon la

¹¹³ Jacques Lafaye, « Le Messie dans le monde ibérique : aperçu », *Revue mélanges de la casa de Velazquez*, t. VII, Paris, éditions E. de Boccard, 1971, p. 166-222.

¹¹⁴ *Idem, ibidem*, p. 168-169.

¹¹⁵ João Francisco Marques, « Le sermon véhiculé d'idéologie politique à l'époque de la Restauration (1640-1668) », Anne-Marie Cocula & Josette Pontet (org), *Itinéraires spirituels, enjeux matériels en Europe Sous le*

visée de l'idéologie restauratrice, est aussi l'empereur du monde, voulu par Dieu dans son dessein de fonder un nouvel empire universel. Dieu, dans sa bienveillance et sa fidélité, accomplissait sa promesse, puisque, lors de la fondation du Portugal, il était présent par le miracle d'Ourique ; de même, il se manifestait par des signes et prodiges au moment de la Restauration en 1640. Encore une fois, le « merveilleux » vient couronner les espoirs du royaume qui seront décrits et racontés par les prédicateurs et par les partisans lettrés. Dès le 16 décembre 1640, le frère cistercien Luis de Sá, fait l'apologie de cette attente prophétique dans son sermon laudatif à l'occasion de l'acclamation de dom João, le premier de la lignée des Bragança, comme roi du Portugal, car c'est lui qui rétablit l'autonomie du royaume et du peuple. La croyance dans la destinée prophétique du Portugal, est partagée par tous et cette foi s'exprime ou dans les écrits ou dans le discours oral, qu'ils proviennent des ecclésiastiques, des laïcs savants ou pas¹¹⁶.

Il est important de signaler que l'historien Oliveira Martins, lorsqu'il analyse le sébastianisme, souligne le parallèle entre le passé vécu des juifs et celui du royaume portugais du XVI^e siècle. Et il ajoute que les Portugais, à la différence des juifs, n'ont pas déifié leur roi et n'ont pas transformé le royaume terrestre en un royaume transcendant, comme, par exemple, celui prêché par Jésus-Christ¹¹⁷. Pour Oliveira Martins, même si l'influence de l'Ancien Testament et de la culture juive est grande dans la mythogenèse sébastianiste, c'est surtout le catholicisme ibérique, post-tridentin, militant et très jésuitique qui favorise le développement du sébastianisme. D'ailleurs, ce même catholicisme s'acharne contre les hérétiques - les protestants, et les infidèles, les musulmans. Le Portugal catholique est en croisade, au sens propre et figuré, contre les ennemis de la foi mais aussi contre les ennemis du royaume, ceux qui ont confisqué ses domaines et réduit à néant son empire colonial. Le roi dom Sebastião se juge investi de la mission de récupérer ses comptoirs en Afrique, de conquérir Jérusalem et d'évangéliser le Nouveau Monde. Son action, il la voit

sceau des réformes : entre continuité et rupture. Mélanges offerts à Philippe Loupès, t. I, Bordeaux, Les presses universitaires de Bordeaux, 2005, p. 348.

¹¹⁶ *Idem, ibidem*, p. 350-351.

¹¹⁷ « Mon royaume n'est pas de ce monde. Si mon royaume était de ce monde, mes gens auraient combattu pour que je ne sois pas livré aux juifs. Mais mon royaume n'est pas d'ici. »
Jean, XVIII, 36.

conjuguée avec celle du pape, représentant du Christ¹¹⁸ chargé de la mission d'aller par le monde entier et de faire des disciples¹¹⁹.

Le Portugal du XVII^e siècle, donne naissance à la métahistoire ou la relecture de l'histoire, du point de vue politico-religieux. L'existence géographique et politique du royaume portugais devient une réalité, grâce aux conséquences de la bataille d'Ourique qui n'est qu'une victoire par les armes, et à la négociation entre ambassadeurs, qui ont le Siège apostolique comme intermédiaire. Mais c'est par sa liberté et son indépendance, grâce à la volonté divine que la nation se constitue. Ce qui anime la chrétienté du XII^e siècle, c'est le désir de croisade et de combat contre les Infidèles. C'est dans ce contexte que la bataille d'Ourique devient le miracle d'Ourique, puisqu'il « *aurait été forgé au travers de la guerre contre la Castille et aurait initialement un sens anti-castillan*¹²⁰ », selon la pensée de l'historien António José Saraiva (1917-1993). Le miracle d'Ourique devient le support « extraordinaire » pour l'acceptation de la croyance sébastianiste, et par conséquent, l'affirmation du sentiment patriotique dans la lutte contre la domination espagnole et l'avènement de la Restauration. La littérature pamphlétaire mais aussi apologétique rapporte et met en avant ce fait. Le mythe fondateur de la nation portugaise est fixé, et ce sont surtout les sermons prêchés dans les églises du royaume autour de l'acclamation du roi dom João IV, qui glosent sur le miracle d'Ourique et la mission que le Christ assigne au roi dom Alfonso Henriques et à ses successeurs. L'accomplissement de la parole divine dans l'histoire du Portugal est le point d'ancrage qui contient l'espoir et la force de la nation¹²¹.

La Restauration et l'acclamation vont de pair dans les discours parénétiqes du clergé portugais. Pour les ecclésiastiques, la Restauration est synonyme de récupération, de restitution, de dévolution de l'indépendance perdue en 1580, et par conséquent, le retour à la vraie dynastie locale, après soixante ans d'usurpation des Habsbourg. Le nouveau roi choisi, le peuple l'intronise par l'acclamation et ensuite, par un *Te Deum*. Tous ces termes utilisés en chaire par les prédicateurs, et même dans certains écrits, cherchent à donner un cadre juridique, avec un fort caractère idéologique et même religieux au retour d'un descendant direct d'un Bragança, l'arrière-arrière-petit-fils de *dona* Catarina. Les hommes

¹¹⁸ « Allez par tout le monde, et prêchez l'évangile à toute créature. Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé ; mais celui qui ne croira point sera condamné. »
Marc, XVI, 15-16.

¹¹⁹ Lucette Valensi, *op. cit.*, p. 186-188.

¹²⁰ António José Saraiva, *A cultura em Portugal. Teoria e história*, Lisboa, livraria Bertrand, 1982, p. 119-120.

¹²¹ João Francisco Marques, *op. cit.*, p. 345-347.

d'Église, lorsqu'ils font référence à cet événement et rappellent l'intervention de la Providence, désignent la fin de l'occupation du trône portugais comme une libération. Par ailleurs, cette libération, marque d'une destinée messianique, évoque la captivité des Hébreux en Egypte - environ XIII^e av. J.-C. -, mais aussi à Babylone - 586-538 av. J.-C.

La Libération, du point de vue christologique, d'après la vie et la mort de Jésus-Christ, est intrinsèquement liée à la Résurrection et la Rédemption, selon la théologie catholique. Si pour le Christ, la Résurrection est le passage de la mort à la vie, et si pour l'humanité, la Rédemption est le rachat du péché par la Grâce, par analogie, nous pouvons aussi dire que la Libération pour le royaume portugais sera la récupération de son « *autonomie politique perdue en raison des fautes morales*¹²² » du roi et de ses sujets. Enfin, tous ces appels à « l'union pour la défense du royaume » perdurent jusqu'à la fin des hostilités avec la Castille, en 1665. Tous les événements de l'empire portugais sont rapportés, commentés en chaire, pendant les processions, les célébrations liturgiques. Le ton utilisé par les prédicateurs est tantôt celui du conseil, tantôt celui de la mise en garde, dont le but est de susciter et de renforcer les liens communautaires, voire nationaux. L'influence de la prédication dans la culture baroque portugaise s'amplifie et s'étend dans le temps, et bientôt aussi dans l'espace, et trouvera dans la personne d'un jésuite, le père Antonio Vieira (1608-1697), défenseur de la Restauration et de la croyance sébastianiste son plus grand orateur. Avec lui, le sébastianisme prend d'autres formes et de nouvelles expressions Outre-mer¹²³.

¹²² *Idem, ibidem*, p. 340.

¹²³ *Idem, ibidem*.

Chapitre II- Le roi caché

Le discours messianique sébastianiste doit sa genèse et son inspiration à deux grands instigateurs. Le premier est celui que nous appellerions son précurseur, Gonçalo Anes, dit Bandarra et ses *Trovas*, formulées bien avant la naissance du roi désiré ; le second, c'est le jésuite, père Antonio Vieira qui donnera, un siècle plus tard, une nouvelle interprétation aux « strophes rimées » du Savetier de Trancoso, dans sa vision sur « l'histoire du futur », que nous analyserons ultérieurement. Il développera aussi sa croyance sébastianiste et l'avènement du « Quint-empire » dans certains de ses écrits et de ses sermons. Les racines idéologiques du sébastianisme ont longuement parcouru le temps et l'espace avant de se cristalliser et de se développer dans le Portugal baroque, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, lorsque nous avons abordé la question du roman breton, le messianisme judéo-chrétien et le joachimisme. En suivant cette trajectoire sur le messianisme portugais à partir du « prophète » Bandarra, nous rappellerons le point d'ancrage des deux traditions eschatologiques, le messianisme et le millénarisme. D'ailleurs, Bandarra appelle ce sauveur inconnu « le caché », *O encoberto*, et auquel le père Vieira, à son tour, donnera une nouvelle version et adaptation. Le but du père jésuite est de montrer que la Restauration de 1640 semble apporter la confirmation des prophéties de Bandarra¹²⁴. Enfin, la brève étude sur sa pensée prophétique permettra la migration vers le Nouveau Monde où, les textes, les pensées, la croyance sébastianiste seront assimilés à leur tour par les colons, les autochtones et les esclaves. La symbolique de la figure de la Terre promise, du Messie et de la Prophétie accomplie se mêle pour évoquer désormais la destinée de la croyance sébastianiste au-delà de la métropole de l'empire portugais.

Bandarra possède une connaissance très profonde de la Bible et entretient de bonnes relations avec la communauté juive, dont certains de ses membres, le considèrent comme un *Rabbi*, rabbin. Quant au père Vieira, c'est un homme d'Église qui a une formation théologique très solide, selon les nouveaux modèles d'instruction proposés par le *Ratio*

¹²⁴ L'essai de Sampaio Bruno (1857-1915), intitulé *O Encoberto*, publié au Portugal en 1904, aborde le thème du sébastianisme lié à celui du roi caché et de la Grande Monarchie, à partir de la pensée du père Anônio Vieira et des *Trovas* de Bandarra.

*studiorum*¹²⁵ de la Compagnie de Jésus et les exigences du concile de Trente. Pour la tradition judéo-chrétienne, la Bible est le Livre par excellence qui témoigne de la relation de l'homme avec Dieu, ainsi que de son épiphanie. Pour le monothéisme judéo-chrétien, la Bible mais aussi le monde sont des lieux même de l'*apokalupsis*, la Révélation. La Bible raconte, témoigne de la prouesse de Dieu au milieu du Peuple choisi. Quant au monde, il est le *locus sanctus*, le lieu saint, ouvrage de la main divine, donc, lieu de perfection. Or, selon l'historien des religions, Mircea Eliade (1907-1986), de façon générale, dans le monde, il y a des espaces qui sont en dehors du sacré et qui appartiennent au chaos. Par ailleurs, c'est le sacré qui établit le « centre du Monde », le vrai monde, fruit de la volonté divine, espace de perfection et de fondation du temps. Le système de pensée de Bandarra et du père Vieira conjugue ces deux modes d'existence, le sacré et le profane, les deux caractères temporels, le sacré, *kairos*, et historique, *chronos*. En d'autres termes, leur système de pensée se réfère au pouvoir spirituel et temporel de la monarchie portugaise. Le mythe naît donc de la jonction de ces éléments, mais pour qu'il se développe, il a besoin de conditions favorables qui sont liées aux conjonctures historiques et sociales¹²⁶.

Le Portugal du XVI^e siècle où a vécu Bandarra, réunit des facteurs politiques et socioculturels pour concevoir et nourrir un mythe. Le héros du mythe, qui pour Bandarra est l'*encoberto*, le roi caché, deviendra au Portugal, le sauveur promis. « *Pour les uns, il serait le fils de la maison de David, annoncé à Israël, pour les autres, le roi désiré. Dans ce sens, Bandarra a été un vrai prophète, non pas parce que ses prévisions s'accomplissaient, mais par l'influence intense qu'il a exercé sur le peuple*¹²⁷ ». Le héros du mythe, ce prince désiré, comme nous l'avons déjà vu, considéré comme le roi dom Sebastião, donne naissance au sébastianisme qui est une « *croyance messianique au retour d'un monarque, qui viendra restaurer l'indépendance et la grandeur de Portugal*¹²⁸ », comme le souligne Lucette Valensi. Dans la pensée et les écrits du père Antonio Vieira, ce sentiment sébastianiste fournit un cadre à la résistance contre l'occupation étrangère et plus généralement, contre la dureté du

¹²⁵ Le *Ratio atque Institutio studiorum societatis Iesu*, ou plus exactement le *Ratio Studiorum*, en français, plan des études, est une charte qui définit les fondements du système éducatif des pères jésuites, parue en 1598. Ce document est l'œuvre d'un groupe de pédagogues jésuites réunis au collège jésuite de Rome, fondé en 1551, par Ignace de Loyola, quelques années après la création de la Compagnie de Jésus.

¹²⁶ Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, éditions Gallimard, 1964, p. 26.

¹²⁷ « Pouco a pouco se foram incrustando na consciência nacional as idéias aparentes nas *Trovas*, e afinal soou a hora em que todo o Portugal esperava o salvador prometido, para uns o filho da casa de David, anunciado a Israel, para outros o rei *desejado*. E neste sentido foi o Bandarra verdadeiramente profeta, não porque acertasse nos prognósticos, mas pela acção intensa que no seu povo exerceu. »

J. Lúcio de Azevedo, *A evolução do sebastianismo*, Lisboa, Livraria Clássica editora, 1947, p. 29.

¹²⁸ Lucette Valensi, *op. cit.*, p. 165.

temps : « né de la douleur, nourri d'espérance, il (le sébastianisme) est à l'histoire ce qu'est la saudade à la poésie, un trait inséparable de l'âme portugaise¹²⁹ ».

A- Bandarra et João de Castro, le précurseur et le défenseur de la croyance sébastianiste

Une des caractéristiques du sébastianisme est la réappropriation du mythe du roi caché, dont l'origine se trouve dans la saga du roi désiré, et dans la conjoncture de l'histoire lusitaine. Il est le fruit de la société baroque, encadrée par la Réforme catholique, et les motivations particulières de certains protagonistes, dont la vie et les activités sont bien ancrées dans le contexte local. D'ailleurs, ce contexte, au sens large, est marqué par la culture orale, où les strophes de Bandarra, écrites entre 1530 et 1540, vont connaître un grand succès parmi les juifs, les nouveaux-chrétiens¹³⁰ et le petit peuple¹³¹. Tout ce monde entretient des rapports étroits avec les arts divinatoires, malgré la pression de l'Inquisition. Les *Trovas* de Bandarra, comme tous les discours prophétiques au XVI^e siècle, et même ceux après la Restauration, recèlent un pouvoir de grande persuasion sur toutes les couches sociales. Ces prophéties sont des croyances messianiques et millénaristes issues de l'héritage médiéval et vont aussi aider à l'affermissement de la nouvelle dynastie des Bragance, tout au long du XVII^e siècle.

Les *Strophes* de Bandarra deviennent au XVII^e siècle, selon une relecture des faits, les prophéties ou la « Bible » des sébastianistes lettrés. De même, ces strophes annoncent et endossent le retour du roi caché, mais cette fois-ci, au Portugal. C'est la croyance au retour du roi caché qui pousse plusieurs faux Sebastião à se manifester au Portugal, et au-delà de ses frontières, entre 1584 et 1603. Il s'agirait du « roi de Penamacor », du « roi d'Ericeira »,

¹²⁹ « Ninguém acredita já que dom Sebastião venha a ressuscitar ; mas poder-se-á dizer que desapareceu de todo o sebastianismo? Nascido da dor, nutrido-se da esperança, ele é na história o que é na poesia a saudade, uma feição inseparável da alma portuguesa. »

J. Lúcio de Azevedo, *op. cit.*, p. 8.

¹³⁰ En 1495, le roi dom Manuel du Portugal rend la liberté aux juifs réduits en esclavage, mais son mariage avec la fille des Rois catholiques est conditionné par leur expulsion. Le contrat de mariage est signé le 30 novembre 1496, et le 5 décembre de la même année, un décret royal bannit les juifs qui ont dix mois pour quitter le royaume. Cependant, le roi se rend compte que le décret va à l'encontre des intérêts de la Couronne et organise une campagne de conversion forcée de tous les juifs du royaume. Le roi dom Manuel du Portugal invoque le bien du royaume et le salut des juifs. Tous, peu importe leur âge, rang ou condition, sont soumis au baptême. Ils seront appelés nouveaux chrétiens (*crístãos novos*), en opposition aux chrétiens de souche ou vieux chrétiens.

¹³¹ Jacqueline Hermann, *op. cit.*, p. 18-19.

du « pasteleiro de Madrigal », et enfin, du « roi de Venise¹³²». Dans ce même ordre d'idées, des femmes visionnaires font leur apparition, mais elles sont aussitôt condamnées par l'Inquisition. Luzia de Jesus et Joana da Cruz affirment converser avec le roi dom Sebastião en rêve, et Maria de Macedo, lui rendre visite trois fois par semaine dans son île cachée. Tous ces événements sont à la convergence de la rencontre entre la culture érudite écrite - développée par l'imprimerie typographique¹³³ -, et la culture populaire de tradition orale, preuve aussi des échanges incessants entre la cour et le peuple.¹³⁴

La vague des faux rois qui prétendent être le vrai roi dom Sebastião reflète le refus des Portugais, ou du moins de certains d'entre eux, d'accepter la disparition de leur roi et la volonté de ne pas se soumettre à la domination philippine. Ce refus d'allégeance à l'Espagne¹³⁵ nourrit le sentiment patriotique qui s'exprimera librement aussitôt après la Restauration de 1640, par le moyen d'une littérature à des fins politiques immédiates, tels que l'apaisement du royaume. Il s'agit d'une série de faux documents fabriqués par des religieux hostiles à l'union des deux Couronnes. Au Portugal, un faux testament d'Alfonso Henrique circule, écrit par le frère Bernardo de Brito. L'œuvre *El principe encubierto* (1640), écrit par Luis Marinho de Azevedo, tente de prouver que le duc de Bragança est le roi caché. En 1655, le frère Manuel Homem, publie à Nantes, *Résurrection du Portugal et mort fatale de Castille*. Enfin, en 1643, apparaît *Restauração de Portugal prodigiosa*, du père jésuite João de Vasconcelos, sous le pseudonyme de Grégorio de Matos, dont les écrits sont marqués par un messianisme lié à la Restauration de 1640¹³⁶. Ce sont des accents sébastianistes insufflés

¹³² Les années 1584 et 1585, voient apparaître deux faux Sebastião, le roi de Penamacor, dont le nom est inconnu, et qui sera condamné aux galères et l'imposteur d'Ericeira, Mateus Alvares, qui sera pendu le 14 juin 1585. L'Espagne en voit apparaître un troisième, Gabriel de Espinosa, le « Pasteleiro de Madrigal », petite ville au sud de Valladolid. Un quatrième va alimenter la chronique européenne, il s'agit de Sebastião de Venise, un calabrais, Marco Tulio Catizon, qui surgit en 1598. Il revendique son identité royale et prétend avoir erré en Afrique après la bataille de Ksar el-Kébir.

Pour plus de détails, voir le chap. V, « A volta do encoberto : entre farsas e encantamentos », Jacqueline Hermann, *op. cit.*, p. 249-303.

¹³³ L'Allemand Johannes Gensfelisch, plus connu sous le nom de Gutenberg (1400-1468), est l'inventeur de l'imprimerie typographique moderne en Europe, considérée comme un événement majeur de la Renaissance.

¹³⁴ Jacqueline Hermann, *op. cit.*, p. 21-22.

¹³⁵ Du point de vue historique, le refus d'allégeance de la part du Portugal à l'Espagne est expliqué en ces termes par Yves Léonard :

[Le Portugal est] « un des États où le sentiment national semble encore manifester beaucoup de réticence à sacrifier partie de son indépendance au profit d'organismes supranationaux. Ce dernier caractère qui, dans le cadre clos et isolé de la péninsule Ibérique, s'est toujours traduit par un refus obstiné de toute fusion, voire de toute fédération, avec l'Espagne, permet peut-être de saisir la portée d'une question paradoxalement restée sans réponse. Depuis plus de sept siècles, le Portugal se pose à lui-même, de façon plus ou moins consciente, le problème de son origine et de son originalité. Tout l'oppose à l'Espagne, le fait est là. »

Albert-Alain Bourdon, *Histoire du Portugal, avec un épilogue d'Yves Léonard sur le Portugal aujourd'hui*, éditions Chandeigne, Paris, 2010, p. 7-8.

¹³⁶ Ana Maria Binet, « Sébastianisme et Cinquième empire : rejet d'un mythe eschatologique dans la littérature portugaise », revue *Eidôlon*, n° 58, 2001, p. 83-99.

par le clergé, liés à une certaine attente du roi disparu et qui seront utilisés pour mobiliser les troupes et inciter les esprits à l'insubordination¹³⁷. Enfin, avec l'avènement de la Restauration s'opère une transformation dans le rapport entre souverain et sujet. En d'autres termes, le sentiment d'attachement du peuple vers son seigneur glisse vers un sentiment patriotique plus élargi pour le royaume et son défenseur.

Pour Jacqueline Hermann, dans son étude, *No reino do desejado*, la sacralité de la personne du roi est étroitement liée à celle du royaume, grâce à la bienveillance divine.

« La sacralité du monarque et de son corps était la certitude du caractère transcendantal qui entoure tout le royaume. Refuser de perdre ce référentiel assume, dans le processus d'élaboration de la croyance sebastica, une forme singulière d'expression. Ainsi, avant d'être une pure volonté des oracles, la prophétie joue au Portugal le rôle d'un justificatif dans l'histoire construite autour des origines divines du royaume. La résistance à la domination castillane à travers un discours prophétique peut être comprise non pas comme une fugue de la réalité à travers le mythe, lecture qui lui confère un sens d'irrationalité, mais comme le retour glorieux à l'histoire même construite pendant la phase faste de l'expansion¹³⁸ ».

Le discours sébastianiste s'attache donc à effacer la défaite de la bataille de Ksar el-Kébir et à annoncer toutes les victoires futures. Il continue à nier l'effacement du royaume portugais par la promesse d'un empire universel, car la destinée du roi dom Sebastião est liée désormais à l'établissement du « Quint-empire ». L'histoire du Portugal s'inscrit dans le contexte d'une Europe chrétienne qui voit l'apparition des états absolutistes, le développement du mercantilisme grâce aux grandes découvertes, dont l'expression religieuse s'inscrit dans la Réforme protestante et la Contre-réforme catholique avec les pères de la compagnie de Jésus, ses plus grands innovateurs et défenseurs. Cette Europe chrétienne vit un moment de transition, de renversement des valeurs et des concepts. Ce passage vers les Temps Modernes, marqué par l'inquiétude baroque permet au sentiment

¹³⁷ Jean Subirats, *op. cit.*, p. 74.

¹³⁸ « A sacralidade do monarca e de seu corpo era a certeza do caráter transcendental que englobava todo o reino. A recusa da perda desse referencial assumiu, no processo de elaboração da crença sebastica, uma forma singular de expressão. Assim, antes de ser pura vontade dos oráculos, a profecia teve em Portugal uma justificação na história construída em torno das origens divinas do reino. A resistência à dominação castelhana através de um discurso profético talvez possa ser tomada não como fuga da realidade através do mito, leitura que só lhe confere um sentido de irracionalidade, mas como retorno à própria história gloriosa construída durante a fase áurea da expansão. »

Jacqueline Hermann, *op. cit.*, p. 208.

sébastianiste de s'insérer dans les nouvelles valeurs sociopolitiques tout en se réappropriant le mythe du roi caché. Enfin, la croyance sébastianiste augmente, se fortifie et prend de l'ampleur en raison des événements et de la prédication.

Les *Trovas* de Bandarra seront nouvellement interprétées et aussi attisées par les sermons véhéments des religieux. Parmi eux, il faut citer deux jésuites, qui entretiennent un état de résistance patriotique qui, vu la conjoncture politico-sociale, se cristallise en puissante force politique. Jean Subirats, dans une conférence faite à l'université de Strasbourg en mai 1961, affirme ceci : « *Pour que les prophéties de Bandarra connaissent une telle fortune, il faut un refus collectif de la conjoncture historique et de ses répercussions sociales, aboutissant à un grand décollement du réel*¹³⁹ ». Désormais, le mouvement sébastianiste n'a pas seulement comme adeptes le petit peuple ou les gens issus de judaïsme, juifs et nouveaux chrétiens, mais une nouvelle classe, celle d'une noblesse nostalgique. C'est dans cette perspective que les *Trovas* de Bandarra connaissent de nouvelles versions et adaptations, de telle façon que la Restauration de 1640 semblera apporter la confirmation de ses prophéties.

Les prophéties qui nourrissent le sébastianisme, puisent aussi leur origine dans le joachimisme qui annonce un monde uni dans la foi du Christ. L'homme de lettres et diplomate João de Castro restera connu comme un des grands défenseurs du sébastianisme. C'est lui qui donnera une nouvelle interprétation aux *Trovas* de Bandarra, il rallumera les espoirs du peuple portugais en la croyance du retour du roi sauveur, tant « désiré ». Il va même prévoir l'heure et le jour de l'arrivée du roi caché. Il montre par là son mécontentement devant ce qui lui semble le châtiment que représente la vie dans un royaume gouverné par un héritier de la maison de Habsbourg. Désormais, dans la personne de João Castro, les deux versants du sébastianisme, mythe et histoire, se réconcilient dans l'attente du « désiré ». « *Il est cet Empereur promis, dont on parle tellement dans les Ecritures, prophétisé depuis tant d'années [...] l'aimé de Dieu, toujours le bienvenu et si désiré, notre roi dom Sebastião*¹⁴⁰ ».

¹³⁹ Jean Subirats, *op. cit.*, p. 64.

¹⁴⁰ « Ele é aquele Imperador prometido, o tão falado nas Escrituras, o profetizado de tantos anos [...] o tão mimoso de Deus, o sempre benvindo rei nosso tão desejado dom Sebastião encoberto. »
« Discvrsos da vida do sempre bem vindo e apparecido rey dom Sebastiam » de João de Castro, *apud* Jacqueline Hermann, *op. cit.*, p. 203.

João de Castro a laissé 22 manuscrits, mais seulement deux ont été imprimés. Le premier, édité à Paris en 1602, fait apparaître pour la première fois la figure du roi caché, *Discvrso da uida do sempre bem vindo e apparecido Rey dom Sebastiam*. En 1603, il publie, *Paraphrase et concordância de algumas Prophecias de Bandarra, çapateiro de Trancoso*. Dans cet ouvrage sont reproduites pour la première fois les *Trovas* de Bandarra. João de Castro interprète les prophéties de Bandarra et surtout, il les relie au roi caché, l'*encoberto*, dans la personne du roi dom Sebastião du Portugal. João de Castro personnifie dans la personne du roi disparu, le roi caché, donnant ainsi un nouvel élan à la croyance sébastianiste. Désormais, le roi caché tant attendu existe et il reviendra, car il est le roi dom Sebastião. Ce dernier roi de la maison d'Avis incarne dorénavant le héros guerrier, le croisé vaincu, le chevalier errant, le pèlerin indigent¹⁴¹. João de Castro réunit ainsi toutes les composantes nécessaires pour alimenter l'imagination et l'imagerie populaire dont les racines symboliques de l'appartenance à ce qui deviendra la nation portugaise, se trouvent préfigurées depuis la bataille d'Ourique et les temps glorieux de la monarchie des grands rois de la dynastie de Bourgogne et d'Avis¹⁴².

Les caractéristiques du sébastianisme de João de Castro demeurent après la Restauration pour s'établir définitivement, car l'interprétation des *Trovas* de Bandarra leur donne un nouvel essor prophétique et le Messie annoncé par le Savetier de Trancoso est désormais incarné par le roi désiré, dom Sebastião. L'œuvre de João de Castro, *Paraphrase*, prend de l'ampleur étant donné que les *Strophes* de Bandarra sont pour la première fois, éditées. *Paraphrase* fait donc le lien entre la culture orale et la culture écrite « caractéristique d'une période de transition définitive pour l'établissement du texte comme support supérieur de hiérarchisation sociale et culturelle ». Le passage de la tradition orale à l'expression écrite formerait la base même du processus qui perpétue la croyance sébastianiste, car cette croyance se fonde sur la miséricorde de la Providence et sur la mission sacrée du royaume portugais. Le caractère divin, le rôle du mythe, le caractère factuel, le rôle de l'histoire, nous aident peut-être à mieux comprendre l'élaboration et le développement de la croyance sébastianiste. L'ancrage et le développement du mythe du roi caché, l'*encoberto*, font que le sébastianisme contribue à la construction et à l'affermissement de l'identité portugaise. C'est aussi, grâce à lui, que l'histoire a pu prendre

¹⁴¹ « [...] o fato de o encoberto esperado era o próprio dom Sebastião, misto de herói guerreiro, líder cruzado, cavaleiro derrotado, peregrino andrajoso e escondido, rei encoberto e imperador universal. »
Idem, ibidem, p. 208.

¹⁴² *Idem, ibidem*, p. 205-208.

un nouveau tournant lors de l'avènement de la dynastie de Bragance, avec l'affranchissement du royaume portugais de la domination castillane¹⁴³.

Ces deux composantes, mythe et histoire, qui semblent distinctes, ne le sont pas dans la composition narrative des prophéties de Bandarra. Ces deux matières se forment dans le processus spatio-temporel de l'histoire portugaise, donnant ainsi une imbrication où la division entre le sacré et le profane n'existe pas. Bandarra, João de Castro, Manuel Bocarra Francês et le père Antonio Vieira sont les grands prophètes du sébastianisme et comme tels, ils sont « chargés » d'annoncer la volonté divine. Comme porte-parole de la volonté divine, ils « certifient » aussi que les événements passés sur terre sont bien le réflexe de ce qui a été annoncé, que ce soit par oracles, rêves ou apparitions. En tant que grand exégète biblique, Bandarra actualise les prophéties de Daniel dans le corpus de ses *Trovas*. C'est le cas, par exemple, d'une référence indirecte qu'il fait au rêve du roi Nabuchodonosor, dans le Livre de Daniel, au chapitre II, les strophes LXXII¹⁴⁴ et LXXIII¹⁴⁵. Par ailleurs, Bandarra va au-delà de ce qui reste obscur dans l'interprétation faite par le prophète Daniel du rêve du roi de Babylone¹⁴⁶, et « éclaire » ce rêve en y voyant le rôle providentialiste de Portugal. De ce fait, le Portugal s'inscrit dans l'histoire du peuple saint, le « Quint-empire », révélée depuis l'Ancien Testament, dont le rôle est d'établir un monde de Justice et de Paix¹⁴⁷.

Si Bandarra utilise dans ses *Trovas* les connaissances acquises au cours d'une longue fréquentation des textes sacrés, il recourt dans son récit aux prophéties espagnoles¹⁴⁸ et au matériel populaire, des légendes présentes depuis fort longtemps, dans la péninsule Ibérique. Il est possible d'y trouver des réminiscences de l'ancienne lutte entre chrétiens et maures, avant même les croisades. Ces luttes durent plus de quatre siècles et les Arabes affaiblis par ces guerres, voient les chrétiens enlever leurs provinces une à une, ne leur laissant que le royaume de Grenade. Du point de vue littéraire, ces guerres inspirent la création de plusieurs chansons de geste historiques et célèbres. Nous trouvons les exploits

¹⁴³ *Idem, ibidem*, p. 209.

¹⁴⁴ « Este rei tão excelente /De quem tomei minha teima. /Não é de casta Goleima /Mas de rei primo, é parente / Vem de mui alta semente /De todos quatro costados /Todos reis de primos grados /De Levante até o Poente. »

¹⁴⁵ « Serão os reis concorrentes, /Quatro serão, e não mais ; /Todos quatro principais /Do Levante ao Poente /Os outros reis mui contentes /De o verem imperador, /E havido por Senhor /Não por dádivas, nem presentes. »

¹⁴⁶ Daniel, II, 31-35.

¹⁴⁷ Marcio Honório de Godoy, *op. cit.*, p. 87-88.

¹⁴⁸ Pour les prophéties espagnoles, il est possible de trouver celles attribuées à Francisco Pedro de Frias qui aurait fait imprimer à Valence, en 1520, les prophéties d'Isidore de Séville. Il y a aussi celles du franciscain Juan de Rocacelsa ou Roquetaillade.

du Cid, les aventures de Roland et de plusieurs chevaliers illustres. À la fin du XII^e siècle, le roman de chevalerie apparaît dans la péninsule Ibérique, ainsi que la traduction de la *Quête du saint Graal*. À cette même période sont fondés les plus anciens ordres de chevalerie, l'ordre de Calatrava, l'an 1164, l'ordre de San Yago et 1175, et celui d'Alcantara, en 1219, dont le but principal est de pourchasser les maures. Or, pour Bandarra et ses contemporains, la lutte contre les infidèles se poursuit mais sur un autre champ de bataille, l'Afrique du nord. Pour lui, c'est donc le moment de l'avènement et de l'intervention du roi caché. Ce qu'il fait remarquer en le citant pour la première fois dans ses *Trovas* : Bandarra contribue ainsi à la construction de la croyance sébastianiste¹⁴⁹.

L'allégorie du lion et du porc qui se trouve dans la strophe LXXV, représente respectivement le Portugal et le Maroc, et plus largement, les chrétiens et les musulmans et leur opposition. Le lion, tel le Lion de Juda, emblème animalier de la dynastie de David et de Salomon dans le christianisme, la figure de Jésus¹⁵⁰, combat le porc, l'animal qui symbolise l'ignorance, l'impureté. Pour les chrétiens, dans leur représentation symbolique, il fallait exclure, éliminer le maure, puisqu'il ne s'accordait pas avec l'histoire chrétienne. C'est dans ce cadre allégorique et plein d'amalgames que surgit la figure du roi caché, l'*encoberto*, que Bandarra emprunte à l'Espagne voisine. Le Moyen Âge espagnol fait de l'évêque Isidore de Séville (560-636), le chef combattant contre les maures. Des prophéties lui sont attribuées où il annonce la ruine de l'Islam et la venue de l'*encubierto*, sur un cheval de bois¹⁵¹. « *Il sera là et pourtant beaucoup ne le croiront pas*¹⁵² ». C'est João de Castro qui fait connaître cette légende grâce à la publication de sa *Paraphrase*, car pour lui, le roi caché annoncé par le cordonnier de Trancoso ne pouvait être que le roi dom Sebastião.

João de Castro était un homme de son temps. Il était instruit et engagé. Il défendait l'autonomie de la couronne lusitane, cependant sa vision du Portugal était marquée par un esprit religieux, attiré par le merveilleux et les croyances millénaristes. En 1597, João de Castro rédige à Paris un livre, *De Quinta et ultima monarchia futura*, où il énumère les sources et les inspireurs de son penchant prophétique.

¹⁴⁹ LXXV « Já o Leão é experto /Mui alerta. /Já acordou anda caminho. /Tirárá cedo do ninho /O porco, e é mui certo. /Fugirá para o deserto, /Do Leão, e seu bramido, /Demonstrara que vai ferido /Desse bom rei encoberto ».

¹⁵⁰ Dans l'Apocalypse, V, 5, le Christ est présenté comme l'Agneau mais aussi comme le Lion : « *Ne pleure point ; voici, le lion de la tribu de Juda, le rejeton de David, a vaincu pour ouvrir le livre et ses sept sceaux.* »

¹⁵¹ Pedro de Frias, aurait mis les prophéties de Saint Isidore en vers, les *Coplas*.

¹⁵² « *Das profecias de santo Isidoro dizia uma : « Sazon se hallegara que el Encubierto verna en Espanna cavlgado en cavallo de madera, y aune star aca, y de muchos no sera crido.* » J. Lúcio de Azevedo, *op. cit.*, p. 18-19.

« En premier lieu, viennent les prophètes canoniques de l'Écriture Sainte [...]. [Ensuite] le vénérable abbé Joachim [...] vrai saint, qui a prophétisé un nombre infini de choses de toutes les nations du monde [...], [puis] saint Méthode, martyr, évêque de Tyr, [...] sainte Brigitte [...], l'abbé Cyrille du mont Carmel [...], Merlin breton [...], la collection des prophéties de tous les peuples faites par Telesphore, ermite de Cresentia. Et aussi les sibylles qui vécurent longtemps avant le Christ [...]. Courent aussi au Portugal et en Castille plusieurs prophéties de saint Isidore, archevêque de Séville, qui vécut il y a plus de mille ans, desquelles on ne doute pas en ces royaumes même si l'on ne sait pas quand elles s'accompliront. Elles annoncent presque toutes un grand prince et seigneur qui sera monarque, auquel elles ne donnent pas d'autre nom que l'encoberto [le caché]... Mais le principal de tous ces prophètes [...], fut un homme de basse extraction, le cordonnier de Trancoso [...], il vécut il y a environ cinquante ans, laissant les prophéties de grands mystères, que l'on appelle communément les *Trovas de Bandarra* [...]. Elles ont été répandues de la main à la main dans tout le Portugal¹⁵³ ».

Il est rare de trouver un document où la filière prophétique soit aussi nettement dessinée depuis les sibyllines chrétiennes jusqu'à Bandarra, en passant par Joachim de Flore souligne Jean Delumeau, dans son analyse sur le millénarisme portugais¹⁵⁴. D'ailleurs, le type de discours de João de Castro, montre bien qu'il souhaite le rétablissement de l'autonomie de la couronne portugaise, cependant, pour que cet avènement ait lieu, il s'en remet plutôt à la bienveillance de la Providence. Le temps présent semble à João de Castro et à ses contemporains, profondément chaotique et la domination philippine plongeait le Portugal dans une de ses plus grandes crises. Le destin du Portugal et son rôle providentiel sont donc actualisés et reçoivent, grâce aux *Trovas de Bandarra*, la certitude du millénium¹⁵⁵ de bonheur sur terre.

¹⁵³ *Idem, ibidem*, p. 35-39.

¹⁵⁴ Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 212.

¹⁵⁵ Les principales caractéristiques du millénium sont :

Satan est lié et empêché de séduire les nations. Apocalypse, XX.1-3 ;

Un jugement détermine quels seront les sujets du royaume (Apocalypse, IV - cf. Mt, XXV, 31-34) ;

Ceux qui ont eu part à la première résurrection (les « justes » et les martyrs de la tribulation) règnent avec le Seigneur. Apocalypse, XX 4-6 ; II, 26-27 ; Daniel VII, 27 ;

La paix enfin est établie ici-bas, avec la justice et l'égalité. Isaïe II, 2-4 ; IX, 5-6 ; XI, 1-9 ;

La présence du Seigneur est glorieusement manifestée. Esdras, XI, 10-24 ;

Les sujets du royaume connaissent une grande longévité et une immense prospérité Isaïe, LXV, 18-25 ;

Pourtant, le Seigneur gouverne avec une verge de fer : il ne tolère plus le mal et le pécheur endurci meurt, frappé de malédiction. Isaïe, XI, 4 ; LXV, 20 ;

Les juifs convertis deviennent les missionnaires de la terre entière. Isaïe LXVI, 18-20.

Pour que les mille ans de Paix et Justice adviennent, il faut qu'ils soient précédés par la venue d'un messie. Pour le christianisme, le Messie dans la personne de Jésus-Christ était déjà venu, néanmoins la parousie, ou l'avènement de son retour glorieux est attendu. La tradition juive cherche des signes tout en poursuivant une réflexion sur l'accomplissement de la promesse divine de donner un messie, *Malkhout Beit David*, c'est-à-dire, sorti de la lignée de David. Il faut remarquer que, dans la religion musulmane, pour le courant chiite, les Duodécimains, le dernier imam n'est pas mort, mais il se trouve *Ghayba*, occulté. Il est absent du monde réel mais il est vivant dans le monde invisible. Il est connu aussi comme l'Imam caché, le *Mahdi*, supposé revenir à la fin des temps. Ce concept d'occultation est la base de presque tous les courants chiites¹⁵⁶, cependant chacun à son imam caché. D'ailleurs, il a deux types d'occultation, la petite et la grande. La première consiste à se cacher pour éviter des représailles, quant à la seconde, l'imam n'a plus de contact avec le monde réel, bien qu'il soit considéré encore comme vivant. Un jour, « *Le Mahdi se manifestera (ou se soulèvera), à la Fin du Temps et remplira la terre d'équité et de justice comme auparavant elle débordait d'oppression et d'injustice, (ou de ténèbres)*¹⁵⁷ », affirme la formule consacrée au retour triomphal de l'imam caché à la fin du temps.

Le mythe d'un sauveur, d'un envoyé prédestiné est la matière commune au judaïsme, qui attend toujours son Messie, au christianisme qui reconnaît dans la personne de Jésus l'envoyé de Dieu et attend désormais sa parousie et le Jugement dernier, et à l'Islam qui croit à l'occultation de l'Imam caché de la douzième génération qui reviendra sur son cheval. Et à cela, il faut ajouter la légende païenne du roi Arthur, apparu à la fin du V^e siècle, mais dont les racines folkloriques sont bien antérieures à cette date. Il est intéressant de remarquer que le mythe de *l'encoberto* s'applique dans la doctrine catholique à chaque néophyte selon le rite romain. D'après la foi chrétienne, par le baptême¹⁵⁸, Jésus révèle ce

¹⁵⁶ Les chiïtes représentent environ 15% des musulmans. Ils sont majoritaires en Iran, en Irak, au Liban et au Yémen. À l'origine partisans d'Ali, gendre de Mahomet et quatrième calife, ils considèrent que le califat, ou imamat, revient de droit à un Alide, descendant de la famille d'Ali. Les chiïtes duodécimains, ou imamites, sont implantés en Iran et en Irak. Les chiïtes septimaniens, ou ismaéliens, sont répartis en petites communautés dans toute l'Asie. Les chiïtes en général, croient au retour de l'Imam caché, cependant ils divergent quant à son identité. Pour les imamites, c'est le douzième, Muhammad al-Mahdî, disparu en 874 ; pour les ismaéliens, c'est le septième, selon eux, c'est Ismaïl ben Ja'far, qui est entré en occultation en 760.

¹⁵⁷ « Sa-yazhuru (ou yaqūmu) I-mahdī fi aqkhir al-zamān fa-yamla'u l-ard qistan wa 'adlan kamā mali'at jawran wa zulman (ou zuhman). »

Mohammad Ali Amir-Moezzi, *La religion discrète, croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*, Paris, librairie philosophique J. Vrin, 2006, p. 351.

¹⁵⁸ *De Baptismo*, Canon 849 : « Le baptême, porte des sacrements, nécessaire au salut, qu'il soit reçu en fait ou de moins désiré, par lequel les êtres humains sont délivrés de leurs péchés, régénérés en enfants de Dieu, et, configurés au Christ par un caractère indélébile, sont incorporés à l'Église, n'est conféré valablement que par le bain d'eau véritable accompagné de la formule requise. »

qui était caché depuis l'origine des Temps. Le sacrement du baptême dévoile au nouveau converti ce qui était caché sur le mystère divin, *mysterium divino*, et permet la *vitae spiritualis ianua*, que la porte s'ouvre à la vie spirituelle et à la connaissance de Dieu et ses mystères. Par le baptême, l'homme est marqué par le caractère de *christifidelis*, configuré au Christ par sa mort et sa résurrection. Dans la mystagogie de la célébration catholique, le baptême permet la participation au « sacerdoce commun des fidèles », car ils sont oints et participent à la fonction sacerdotale, royale et prophétique du Christ¹⁵⁹. En d'autres termes, chaque baptisé est, selon la formule prévue par le Lectionnaire des célébrations liturgiques¹⁶⁰, prêtre, roi et prophète. Même si le rite d'onction a été souvent restreint à la caste sacerdotale et royale, dans l'histoire judéo-chrétienne, certains individus issus de la classe populaire se sont sentis investis, sinon du rôle sacerdotal ou royal, du moins d'un rôle prophétique dans la société. Ce qu'ont fait Gonçalo Anes, le Bandarra, le père Antonio Vieira, mais aussi, le mathématicien Manuel Bocarra Francês (1588-1662).

Manuel Bocarra se prêtera à une interprétation d'un phénomène naturel enregistré dans le ciel de Lisbonne, qui coïncide avec l'année de la publication de la *Paraphrase* de João de Castro. L'intitulé de son étude est *Discurso que o doutor Manuel Bocarra, médico, filósofo e matématico lusitano, fez sobre a conjunção máxima que celebrou o ano de 1603, 31 de dezembro*. D'après lui, l'alignement des planètes Saturne et Jupiter étaient des signes révélateurs qu'il interprétait ainsi : « *l'empire romain est suivi ensuite par la monarchie mahométane, et il est possible de prévoir que se lèvera la dernière et la plus puissante des monarchies, et je prouverai qu'il s'agit de la monarchie lusitane*¹⁶¹ ». Si João de Castro n'utilise que la matière prophétique, dont il relève, lui-même, s'être inspiré, Manuel Bocarra utilise, dans ses interprétations, la combinaison numérique et textuelle, de même qu'un ensemble de connaissances considérées à l'époque comme des sciences, telles que l'astrologie, l'alchimie, la divination. Il attire l'attention des sébastianistes, lorsqu'il publie en 1624 la première partie de son œuvre intitulée, *Anacephaleosis da monarquia lusitana*. Il s'agit d'un poème de 131 huitains, où il récapitule l'histoire de la monarchie portugaise. Elle

Code de Droit Canonique, promulgué par le pape Jean Paul II, le 25 janvier 1983.

¹⁵⁹ La charge prophétique, sacerdotale et royale, ce sont des expressions de la Tradition chrétienne, des premiers siècles jusqu'à aujourd'hui. Le pape Jean-Paul II, les reprend, dans son exhortation apostolique post-synodale *Christifideles Laici*, « Les fidèles laïcs du Christ », en 1988, à la suite de la Constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen gentium*, du concile Vatican II (1962-1965) : « Les fidèles laïcs participent, pour leur part, à la triple fonction de Jésus-Christ : sacerdotale, prophétique et royale. »

¹⁶⁰ *Ordo initiationis christianae adultorum*, promulgué par le pape Paul VI, le 6 janvier 1972.

¹⁶¹ « ... assim ao império romano seguiu-se a monarquia maometana e se pode conjecturar que se há de levantar a última e mais poderosa monarquia que provarei ser a lusitana. »

Jacqueline Hermann, *op. cit.*, p. 209.

est divisée en quatre parties, chacune avec un titre particulier : État astrologique, *Estado astrológico*, dédié au roi Philippe d'Espagne et de Portugal ; État royal, *Estado régio*, dédiée au marquis d'Alenquer ; État titré, *Estado titular*, dédiée au vice-roi en exercice ; État héroïque, *Estado héroico*, dédiée au duc de Bragance¹⁶². Dans ces écrits, prévaut l'idée que le Portugal est à la tête de l'empire chrétien et « *qu'il devrait poursuivre son combat contre les Maures et établir l'empire universel de la foi catholique*¹⁶³ ».

La croyance au retour du roi Sebastião de João de Castro et celle de Manuel Bocarra Francês sont donc marquées par un messianisme commun centré sur des prophéties ; Manuel Bocarra, quant à lui, y ajoute des calculs et des informations célestes. L'interprétation des événements historiques de la bataille de Ksar el-Kébir, mélangée à la transfiguration de la réalité par l'imaginaire baroque, servent à marquer l'affirmation du processus de construction du sébastianisme en tant que mouvement de résistance contre l'occupant espagnol. C'est l'histoire d'un peuple, d'un destin tracé et choisi par Dieu, selon une conception providentialiste courante dans une société à fort caractère religieux. Quant à la fondation de ce qui deviendra la nation portugaise, son histoire à caractère symbolique naît, comme nous l'avons déjà noté au chapitre précédent, à l'église Sainte-Croix de Coimbra. À la veille de la bataille d'Ourique, le futur roi, dom Afonso Henriques voit apparaître le Christ qui lui promet la victoire et une destinée : « *volo enim in te et in semine tuo imperium mihi stabelire*¹⁶⁴ ». En remerciement, le roi vainqueur donnera aux armes du Portugal leur forme définitive. Elles seront marquées de cinq écus disposés en croix, rappelant les cinq rois maures vaincus et les blessures du Christ, ainsi que de trente deniers inscrits dans les écus en souvenir des trente deniers liés à la trahison de Judas. Même si les événements d'Ourique victorieux s'opposent à la défaite de la bataille de Ksar el-Kébir, tous les deux constituent des éléments primordiaux pour la compréhension de l'histoire du Portugal. Autour de ces deux événements se créent des récits liés à la prophétie qui nourrissent l'imagination populaire. C'est qui donne un sens profane, le *télos* historique, et un sens sacré, l'*eskatos* christique, à l'histoire du Portugal.

¹⁶² Jacqueline Hermann, *op. cit.*, p. 214-215.

¹⁶³ « Portugal deveria prosseguir na luta contra os mouros e turcos e instaurar o império universal da fé católica, impondo a obediência ao sumo pontífice em toda a Terra. »

Idem, ibidem, p. 216.

¹⁶⁴ « Je veux en toi et ta descendance établir mon empire », *apud* Pero de Sousa Pereira (Lisboa, Manoel Sylva Pereira, 1649, 1/f.,32,296p.1/f, Arquivo nacional. OR 0979), *Maior triunfo da monarquia lusitana, em que se prova a visão do campo de Ourique, que teve, e jurou o pio rei Dom Afonso Henriques com os três estados em cortes : com que se dá satisfação ao que sobre a mesma visão se pede per Castela em o livro, que se imprimiu em Anversan 1639 intitulado Philuppus Prudens demonstratus, autor o doutor João Caramuel.*

Le messianisme, dans son aspect général, se forme à partir d'un individu charismatique et même mythique. Son image s'élabore à partir d'une existence historique, dont les faits et gestes sont acceptés, rappelés, et même mythifiés et mystifiés par un groupe déterminé. La sociologue Maria Isaura Pereira de Queiroz (1918-), en partant des analyses de Max Weber (1864-1920), et Paul Alphandéry (1875-1932), affirme que, « *le messie est quelqu'un envoyé par une divinité pour apporter la victoire du Bien sur le Mal, ou pour corriger l'imperfection du monde, en permettant l'avènement du paradis sur terre, il s'agit donc d'un leader religieux ou social*¹⁶⁵. Le statut du leader ne relève pas de sa position au sein de la société ou de l'ordre établi, mais surtout de ses qualités personnelles extraordinaires, charismatiques. Ces individus exceptionnels peuvent aussi croire qu'ils sont des envoyés ou des réincarnations de personnages historiques. Selon encore les perspectives de Max Weber, la croyance messianique se forme soit par l'imaginaire où un personnage est investi d'un rôle salvateur, soit par la réalité où le personnage historique marque les esprits et où se crée autour de lui des récits mythiques, visionnaires, miraculeux¹⁶⁶. La croyance au retour de *l'encoberto*, le roi caché, dans la personne du roi dom Sebastião, réunit à la fois le messianisme imaginé dans des traits formels – un jour de brouillard, le roi caché viendra monté sur son cheval –, et le messianisme historique pour le fond, car le roi portugais mènera la victoire des chrétiens sur les infidèles, ainsi que l'établissement d'un royaume de paix et de justice. En somme, la croyance sébastianiste de Bandarra, de Bocarra, de Vieira est bien plus qu'un acquiescement idéologique, il s'agit d'un acte de foi.

¹⁶⁵ O messias é alguém enviado por uma divindade para trazer a vitória do Bem sobre o Mal, ou para corrigir a imperfeição do mundo, permitindo o advento do Paraíso Terrestre, tratando-se pois de um líder religioso e social. »

Maria Isaura P. de Queiroz, *O messianismo no Brasil e no mundo*, São Paulo, editora Alfa-Ômega, 1977, p. 27.

¹⁶⁶ *Idem, ibidem*, p. 28.

B- Vieira, le nouvel Isaïe

Après la Restauration, Bandarra devient un auteur d'une grande autorité dont l'œuvre vient juste après la Bible, et il a même les honneurs de l'autel de la cathédrale de Lisbonne, lors du premier anniversaire de l'avènement de 1640. Les écrits du savetier de Trancoso sont utilisés comme moyen d'attestation du dessein divin devant la société portugaise et étrangère. L'engagement du père Antonio Vieira (1608-1697), s'insère aussi dans cette même perspective, puisqu'il considère Bandarra comme un prophète au même titre que les prophètes de l'Ancien Testament. Les écrits prophétiques du père jésuite Antonio Vieira ne sont ni une représentation ni une manifestation isolée ou un produit d'un malade mental. « *Ils ont été produits en harmonie avec d'autres textes, théologiques et politiques, inspirés en ayant des objectifs en commun : légitimer la nouvelle dynastie et consolider l'indépendance du royaume*¹⁶⁷ », souligne l'historien Brésilien, Valmir Franciso Muraro. Si tous cherchent à « légitimer la nouvelle dynastie », en revanche les opinions divergent lorsqu'il s'agit d'expliquer le sentiment à la fois patriotique et messianique d'un grand nombre de Portugais. Les uns voient le roi dom João IV, comme l'*encoberto*, le roi caché, déjà préfiguré dans les *Trovas* de Bandarra ; les autres le voient seulement comme le précurseur du retour du roi dom Sebastião. D'ailleurs, envisager le retour du roi dom Sebastião, comme un vieillard de plus de 80 ans, était plutôt symbolique. S'il était revenu, ce retour aurait été perçu comme un accomplissement du dessein divin pour le royaume et pour la figure du monarque portugais, en tant que sauveur¹⁶⁸.

Avec la Restauration, les *Trovas* de Bandarra, dans la personne du père jésuite, Antonio Vieira, subissent une nouvelle interprétation, étant donné les événements survenus au Portugal, car il est un homme bien ancré dans son temps. D'un côté, il se soucie des problèmes sociaux, politiques, religieux du Portugal, - son engagement en tant que précepteur du prince héritier, ambassadeur du Roi, chargé de missions diplomatiques, ses conseils avisés montrent bien la portée politique de ses actes - ; de l'autre, il est un homme

¹⁶⁷ « Os escritos proféticos de Antônio Vieira, ao contrário do que afirmam alguns dos seus estudiosos, não representaram manifestações isoladas ou o eco solitário de uma mente doentia. Foram produzidos em sintonia com outros textos, teológicos e políticos, inspirados em objetivos comuns : legitimar a nova dinastia e consolidar a independência do reino. » Valmir Francisco Muraro, *Padre Antônio Vieira, retórica e utopia*, Florianópolis, editora insular, 2003, p. 89.

¹⁶⁸ *Idem, ibidem*, p. 89-90.

d'Église, un croyant, persuadé de la force divine et de sa manifestation par des miracles, des prodiges et des prophéties. Lorsqu'il se rend à la cour, fin avril 1641, accompagnant le fils du marquis de Montalvão, vice-roi du Brésil, pour présenter la motion d'adhésion de l'Amérique portugaise, le père Antonio Vieira arrive dans la métropole persuadé qu'une nouvelle ère débute au Portugal. Très vite, le pupitre devient pour lui l'instrument scénique pour véhiculer son message messianique. Son premier prêche en la chapelle royale, en 1642, dans son *Sermão dos bons anos*, montre bien qu'il change la teneur de son discours par rapport à ses homélies au Maranhão, il s'adapte à son nouvel auditoire, davantage instruit et responsable de la nouvelle situation sociopolitique dans le royaume. Désormais, il peut exposer, l'Écriture Sainte à l'appui, ses convictions sur le futur glorieux du royaume portugais. Pour Hernani Cidade, dans la préface des *Œuvres choisies du père Antonio Vieira*, un tel sermon où l'on « cherche à attirer vers le trône vacillant du fondateur de la dynastie des Bragance, l'appui de ceux qui continuaient à placer dans le retour du roi dom Sebastião tout l'espoir du salut national [...] »¹⁶⁹. Enfin, dans le *Sermão do bons anos*, le père Vieira confirme une nouvelle ère pour le royaume et de surcroît, il montre, dans la personne du roi dom João IV de Bragance, le guide du peuple libéré.

Les sermons du père Antonio Vieira ont souvent des accents offensifs, qu'il prenne la défense des Indiens au Maranhão et s'attire ainsi l'hostilité d'un grand nombre de colons, ou qu'il prêche l'unité du royaume et de ses sujets autour du restaurateur, le roi dom João IV, dans le but du maintien de son indépendance. Cette question est liée étroitement au problème de la succession au trône portugais et elle se pose plusieurs fois de forme inquiétante du vivant du père Vieira. La descendance du roi dom João IV semblait assurée, puisqu'il avait des héritiers et que le royaume de Castille en était dépourvu¹⁷⁰. Le père Vieira est convaincu que l'indépendance politique du royaume portugais dépasse les espérances sébastianistes liées au retour du roi dom Sebastião. De ce fait, il va monter fréquemment en chaire pour démontrer que le roi caché attendu n'est autre que le roi dom João IV. Il était donc de la responsabilité du nouveau roi de dissiper la croyance des sébastianistes. En

¹⁶⁹ « Um sermão como aquele em que procura atrair ao trono oscilante do fundador da dinastia brigantina o apoio dos que continuavam a pôr no regresso de dom Sebastião toda a esperança da salvação nacional [...]. » Antônio Vieira, *Obras escolhidas*, prefácio e notas de Antônio Sérgio & Hernâni Cidade, vol. X, Sermões (I), Lisboa, livraria Sá da Costa editora, 1954, p. X.

¹⁷⁰ « Coisa é muito digna de reparar, que tendo Castela, há poucos anos dois Infantes varões, hoje não tem nenhum; e não tendo Portugal há poucos anos nenhum Infante, hoje se vê com dois. Parece que Castela enterrava os seus Infantes, para que os nossos nascessem (...). » *Sermão de são Roque*, prêché à l'occasion de l'anniversaire de naissance du prince dom Alfonso, à la chapelle royale, en 1644. Alcir Pécora, *Antonio Vieira, sermões*, vol. II, São Paulo, editora Hedra, 2001, p. 392.

somme, l'autonomie politique et sa préservation par le Portugal sont une des raisons pour lesquelles le père Vieira change la tonalité de ses discours. Ses idées demeurent toujours messianiques dans le fond, mais dans la forme, elles prennent une certaine distance avec les sébastianistes.

Le 19 mars de l'an 1642, jour de la fête de saint Joseph, selon le calendrier roman, à l'occasion de l'anniversaire du roi dom João IV, le père Vieira prêche dans la chapelle royale et lance dans son *Sermão da festa de são José* une longue plaidoirie en faveur du roi. Il commence par un parallélisme entre l'enfant Jésus et le roi dom João IV, puisque tous les deux sont venus dans ce monde sous la protection de saint Joseph, chef de la Sainte Famille. Les deux sont rois, rédempteurs et *encobertos*¹⁷¹. Le père Vieira continue sa démonstration en affirmant que la providence divine avait choisi comme roi restaurateur, dom João IV. Son argumentation s'appuie sur la figure de l'apôtre Jean, l'Évangéliste, aussi connu comme le disciple Bien-aimé, indiqué par Jésus, à Gethsémani, pour prendre Marie sous sa protection et ainsi, remplacer Joseph¹⁷². Et le père jésuite ajoute que de même dom João IV est désigné pour remplacer le roi dom Sebastião. En effet, le roi caché ne serait pas le roi dom Sebastião, mort, mais dom João IV, vivant. Pour le père Vieira, les sébastianistes se trouvent donc dans une situation équivoque, puisqu'ils étaient toujours dans l'attente du roi disparu à Ksar el-Kebir.

Bien qu'il y ait des divergences doctrinaires entre les défenseurs du sébastianisme et le père Vieira, le sentiment sébastianiste, l'attachement au royaume et au roi - ce que nous appellerions aujourd'hui nationalisme ou patriotisme -, les traits apocalyptiques sont les sources d'inspiration de son messianisme. Du point de vue personnel, il faut ajouter son penchant pour la pensée de Bandarra et sa formation chez les ignaciens. Quant au contexte social, il y a l'influence d'Ourique et sa nouvelle interprétation, mais aussi la Restauration et la reprise en main par les Portugais de leur destin – devenu, par ailleurs, davantage remarqué par leur rôle lors des grandes découvertes. En d'autres termes, le messianisme du père Vieira se conjugue avec les deux événements symboliques de la fondation de Portugal.

¹⁷¹ « Sendo pois estes dois reis nascidos ambos reis, ambos redentores, e ambos encobertos ; o primeiro, como diz a profecia de Isaías : *Vere tu es Deus absconditus, Deus Israel salvator* (« Tu és um Deus que se esconde, ó Deus de Israel, o Salvador » ; Isaías XLV, 15). O segundo prometido pela profecia, e tradição de santo Isidoro a Espanha, não com outro nome, ou antonomásia, senão a do encoberto ; vejamos quão particularmente encobriu a um e outro, o que a um e outro deu Deus por guarda o cuidado e vigilância de S. José. »

¹⁷² Jean, XIX, 27 : « Jésus voyant sa mère et près d'elle le disciple qu'il aimait dit à sa mère : « Femme voici ton fils » et il dit au disciple : « Voici ta mère ». À partir de cette heure, le disciple la prit chez lui. »

Le premier en tant que royaume, est la bataille d'Ourique, le second en tant que formation de l'État moderne, est la bataille de Ksar el-Kebir. Son messianisme est aussi influencé par la vision eschatologique juive et la promesse divine d'une terre promise, dont la découverte du Nouveau Monde incitera les spéculations sur la fin des temps. Enfin, le père Vieira fréquente les penseurs chers aux sébastianistes, Joachim de Flore, Bandarra, dom João de Castro et s'en inspire aussi pour développer son système de pensée dont le noyau est la diffusion par tout dans le monde de l'Évangile, l'établissement d'une paix universelle sous la responsabilité du *Pastor angelicus* et l'*Imperator mundi*¹⁷³.

La vie du père Vieira se situe, du point de vue historique, à la charnière de deux époques qui sont la gloire d'antan du royaume de Portugal et la Restauration. Il est témoin des années de domination philippine et du sentiment, toujours grandissant chez les Portugais, d'un espoir de voir venir un souverain sauveur voulu par Dieu. Cette attente salvatrice est aussi partagée par le jésuite dont le système messianique pragmatique, *hic et nunc*, diffère de l'eschatologie chrétienne sur le Temps. Pour la foi chrétienne proclamée dans le Credo de Nicée-Constantinople¹⁷⁴, avec l'avènement du Jugement dernier, il y aura donc la « *vitam venturi sæculi* ». Le père Vieira ne réfute pas ce dogme, néanmoins, il croit plutôt en l'établissement du « Royaume de Dieu », déjà dans ce monde, dans une « *societas perfecta* », couronnée par mille ans de bonheur. Il est certain que ces idées chez un homme d'Église ont attiré l'attention du Saint-Office. Ses écrits, *Espírito profético de Bandarra*, et le *Quinto império do mundo* (1659), envoyés à l'évêque du Japon, père André Fernandes, pour consoler la reine *dona* Luíza de Gusmão (1613-1666) de la perte de son mari, le roi dom João IV, ont servi d'accusation à l'Inquisition, qui décide de le surveiller de près, de le mettre en prison, et même de lui imposer silence.

Le père Vieira à plusieurs reprises appliquera la figure de l'*encoberto* décrite par Bandarra à des souverains portugais. D'abord, au roi restaurateur, dom João IV, mais ensuite à ses descendants, dom Afonso VI (1656-1667) et dom Pedro II, le *pacifique* (1648-1706), (prince régent : 1667-1683 ; roi : 1683-1706). Carlos A. Hanson, dans son étude sur l'économie et la société baroque portugaise croit que « *peut-être la cinquième monarchie biblique représenterait la synthèse entre la pensée universaliste du jésuite et la pensée*

¹⁷³ Valmir Francisco Muraro, *op. cit.*, p. 46.

¹⁷⁴ Le Symbole de Nicée est une profession de foi commune aux trois confessions chrétiennes, le catholicisme, l'orthodoxie et le protestantisme. Il a été élaboré au cours du 1^{er} concile de Nicée en 325.

*nationaliste de Vieira*¹⁷⁵ ». La vision messianique du père Vieira dépasse le caractère simplement prophétique sur la monarchie régnante. Il va au-delà, puisque pour lui, le Portugal est à la tête de l'empire universel et réunit tous les autres royaumes sous son égide pour mille ans de bonheur. Dans son *História do futuro*, il commence sa réflexion en ces termes : « *Les autres histoires racontent des choses passées, celle-ci promet de raconter ce qui va venir ; les autres ramènent à la mémoire les événements qu'a connus le monde, celle-ci a l'intention de manifester au monde les secrets cachés et obscurs, qui n'arrivent pas à pénétrer la raison*¹⁷⁶ ». Le socle de la pensée du père Vieira s'appuie sur le principe christique de l'action même du Sauveur sur la personne du roi dom Alfonso Henriques. Le Christ, dit le père Vieira, a fondé le « *royaume du Portugal en se faisant voir et en parlant à son premier roi*¹⁷⁷ », et plus loin, il ajoutera, « *qui considère le royaume du Portugal dans le temps passé, présent et futur, le verra, au passé, vaincu, au présent, ressuscité, et au futur, glorieux*¹⁷⁸ ».

C'est aussi pour des raisons financières que le clergé portugais, régulier et séculier, s'intéresse de très près au retour de l'indépendance portugaise. Son influence sur le peuple et la noblesse est grande, puisque les ecclésiastiques étaient originaires de toutes les couches sociales et étaient auréolés d'un grand prestige. Ils s'opposaient à la suppression par l'administration philippine de leur droit d'être dispensé de la taxe royale sur l'eau, qu'ils considéraient de droit divin et surtout, de rendre compte à l'administration espagnole des biens confisqués par les tribunaux de l'Inquisition¹⁷⁹. Parmi les ordres religieux, les jésuites s'opposaient farouchement à la domination philippine. Selon Lúcio de Azevedo, l'auteur de

¹⁷⁵ « ... talvez a quinta monarquia bíblica representasse a síntese entre o pensamento universalista do jesuíta e o pensamento nacionalista de Vieira. »

Carlos A. Hanson, *Economia e sociedade no Portugal barroco (1668-1703)*, Lisboa, publicações dom Quixote, 1986, p. 138.

¹⁷⁶ « As outras Histórias contam as coisas passadas, esta promete dizer as que estão por vir ; as outras trazem à memória aqueles sucessos públicos que viu o mundo, esta intenta manifestar ao mundo aqueles segredos ocultos e escurismos, que não chegam a penetrar o entendimento. »

Antônio Vieira, *Obras escolhidas*, *op. cit.*, p. 1.

¹⁷⁷ « Naquela noite em que Cristo por sua própria Pessoa fundou o reino de Portugal, aparecendo e falando ao seu primeiro rei, disse : Ego aedificator et dissipator regnorum alique imperiorum sum. Volo enim in te et in semine tuo imperium mihi stabilire ut deferatur nomen meum in exteris nationes : « Eu sou o fundador e destruidor dos reinos e dos impérios, e quero em ti e em teus descendentes fundar um império para mim, pelo qual o meu nome seja levado às nações estrangeiras. »

Idem, ibidem, chap. VIII, p.112-113.

¹⁷⁸ « Quem considerar o reino de Portugal no tempo passado, no presente e no futuro ; no passado o verá vencido, no presente ressuscitado, e no futuro glorioso ; e em todas estas três diferenças de tempos e estilos lhe revelou e mandou primeiro interpretar os favores e as mercês tão notáveis com que o determinava enobrecer : na primeira, fazendo-o, na segunda, restituindo-o, na terceira, sublimando-o. »

Idem, ibidem, chap. IV, § 2 p. 32.

¹⁷⁹ Pour plus de détails sur ce sujet, voir J. Lúcio de Azevedo, *op. cit.*, p. 59-60.

Evolução do sebastianisme (1947), il y avait entre les pères de la Compagnie de Jésus et le roi dom Sebastião une « affection réciproque » qui venait sûrement de l'époque où le père Luis Gonçalves da Câmara était le précepteur du jeune roi. Cela a contribué à ce que de nombreux jésuites fussent sceptiques quant à sa mort et que la Compagnie de Jésus devienne un centre de divulgation du sébastianisme. C'est par eux que le messianisme se développe et se répand dans tout le royaume et ses colonies et le père Vieira, pour Raymond Cantel (1914-1986), comme pour la majorité des spécialistes du penseur jésuite, est son représentant le plus illustre. Enfin, pour les sébastianistes en général, la Restauration est une œuvre divine, car elle s'accorde aux révélations et manifestations astrologiques de l'époque¹⁸⁰.

Les premières traces du messianisme du père Vieira se trouvent dans sa *Carta anua* de 1626, où il décrit l'invasion hollandaise à Bahia de 1624¹⁸¹. Pour lui, cette invasion est une violation du droit humain et divin, puisque les Hollandais protestants, détruisent et profanent les églises¹⁸². Quant aux Portugais, ils se comportent comme des « *vrais soldats du Christ* », car ils combattent les hérétiques poussés par la foi, semblables aux israélites par le passé. Quant à sa propension sébastianiste, *stricto sensu*, il la manifeste pour la première fois, publiquement en 1634, dans l'église d'Acupe¹⁸³, à Bahia. Il prononce, à l'âge de vingt-quatre ans, le *Sermão de são Sebastião*, où il fait des allusions au roi dom Sebastião et conclut son oraison en l'honneur du saint éponyme et du roi disparu, sans pour autant être très explicite. Dans ce panégyrique, il présente en premier lieu les quatre attributs des bienheureux sur terre, selon le discours sur la montagne de Jésus, décrit dans l'évangile de saint Luc¹⁸⁴. Ces adjectifs qualifieraient saint Sébastien. Ensuite, le père Vieira développe, à partir des béatitudes, la distinction des bienheureux, ceux qui sont sur terre et ceux qui sont au ciel, ceux qui ont ces attributs d'une façon visible et ceux qui les ont d'une façon cachée,

¹⁸⁰ Valmir Francisco Muraro, *op. cit.*, p. 48.

¹⁸¹ Antonio Vieira avait seize ans, maîtrisait parfaitement le latin, et était novice chez les jésuites, lorsque les pères le chargèrent de décrire l'invasion des Hollandais dans la lettre annuelle adressée au Général de la Compagnie de Jésus, en 1626.

¹⁸² La Hollande se libère de la domination espagnole, et proclame son indépendance en 1581. En représailles, le roi Philippe II, ferme tous les ports portugais et espagnols aux navires hollandais. C'est un rude coup pour l'économie hollandaise qui contrôle le transport et la distribution du sucre brésilien en Europe. Pour surmonter les obstacles, les Hollandais créent la Compagnie des Indes Occidentales (1621), pour conquérir les marchés producteurs, Bahia et Pernabuco. L'armada est commandée par l'amiral Jacob Willekens (1571-1633), et ils débarquent le 10 mai 1624. La majorité des habitants de Salvador s'enfuit et se cache chez les Indiens qui sont sous la protection des jésuites.

¹⁸³ L'Acupe de Brotas est aujourd'hui un des quartiers au centre ville de Salvador, Bahia.

¹⁸⁴ L'évangéliste Luc (VI, 20-36), condense l'enseignement de Jésus sur la montagne. Chez Matthieu (V, 1-17), les Béatitudes sont au nombre de huit, chez Luc, il en donne quatre et oppose les mots « *Malheur à vous* » à « *Heureux.* »

comme « *encoberto* ». L'exorde de son sermon condense toute la pensée du prédicateur et résume son discours en deux mots : « *Sebastião o encoberto*¹⁸⁵ ».

Encore dans le *Sermão de são Sebastião*, il est possible de remarquer la subtilité de l'orateur jésuite puisqu'il ne se prononce pas clairement sur la personne du roi disparu. Dans son homélie, il alterne souvent le nom « Sebastião » avec ou sans l'adjectif « saint ». Voici un exemple : « *D'abord, saint Sébastien fut celui qui est caché, puisqu'il a caché la réalité de sa vie sous la croyance qu'il était mort [...]. Oh miracle ! Oh merveille de la Providence divine ! Selon l'avis répandu parmi tous, Sébastien était mort : omnium opinione mortuum ; mais en vérité et en réalité, Sébastien était vivant : vivum repertum*¹⁸⁶ ». Pour Marcio Honório de Godoy¹⁸⁷, la phrase du *Sermão de são Sebastião*, « *Oh milagre ! Oh maravilha de Providência divina !* » Rappelle celle prononcée en hommage au roi dom Sebastião, par le poète Luis de Camões, dans son poème épique, *Os Lusíadas*. « *Vós, o novo temor da Maura lança, Maravilha fatal da nossa idade, Dada ao mundo por Deus, que todo o mande, Para do mundo a Deus dar parte grande*¹⁸⁸ ». Il semble bien que le père Vieira se soit fait l'écho de cette exaltation camonienne, dans la mesure où il cherche à nous persuader peu à peu dans son discours qu'en réalité, Sebastião est vivant. Dans son sermon, le père Antonio Vieira utilise des techniques persuasives propres à l'*argumentatio* latine dans le but de conquérir l'adhésion d'un grand nombre d'auditeurs. Il a recours aux jeux de mots, aux antagonismes, tels que vivant et mort, caché et découvert, voilé et dévoilé, le patronyme du roi et du saint, ciel et terre, volonté divine et humaine. Pour terminer, il s'appuie sur les textes sacrés, en donnant des exemples tirés de la Bible. Enfin, les merveilles jadis accomplies par Dieu dans l'histoire du peuple saint, se renouvellent et sont encore aujourd'hui actuelles dans l'histoire lusitane grâce à la foi du peuple portugais.

À l'époque de ce sermon, en 1634, le Portugal se trouve encore sous la domination espagnole. Ce prêche contient des éléments sébastianistes qui prouvent un certain attachement du père Vieira aux idées communément admises concernant l'attente du

¹⁸⁵ « Suposto este fundamento do evangelho, resumindo o meu discurso só a duas palavras, todo o assumpto delle será este : *Sebastião o encoberto*. »

« Sermão de são Sebastião », *Sermões do Padre António Vieira*, t. XI, Lisboa, editores, J. M. C. Seabra & T. Q. Antunes, 1856, p. 222.

¹⁸⁶ « Principalmente foi S. Sebastião o encoberto, porque encobriu a realidade da vida debaixo da opinião da morte. [...]. Oh milagre ! Oh maravilha da Providência divina ! Na opinião de todos era Sebastião morto : *omnium opinione mortuum* ; mas na verdade e na realidade estava Sebastião vivo : *vivum repertum*. »
Idem, ibidem.

¹⁸⁷ Marcio Honório de Gondoy, *op. cit.*, p. 115.

¹⁸⁸ Luis de Camões, *Os Lusíadas*, Canto Primeiro, estrofe 6.

retour du roi dom Sebastião. Il est certain que tous les discours proférés et écrits par le jésuite sont marqués par une empreinte forte de ce que nous appellerions aujourd'hui nationalisme ou plutôt patriotisme, sentiment naissant du point de vue de la formation de l'État moderne. Certes, cette formation est étroitement liée à la liberté et l'indépendance politique à laquelle aspirait le royaume portugais. Le père Vieira démontre dans ce sermon et dans bien d'autres que la foi est le seul bien capable d'affermir l'espérance mais aussi de permettre la *metanoia*, le changement nécessaire pour l'autre vie, mais aussi et déjà, au cours de cette vie terrestre. Autrement dit, seule la foi permet de voir ce qui est caché et de comprendre le dessein de la Providence. Il faut remarquer dans ce *Sermão de são Sebastião* la conclusion du père jésuite. Il clôt son homélie par une oraison adressée à celui qui est *encoberto*, fût-il le roi ou le saint.

« Divin Sébastien caché, bienheureux sur terre et défenseur dévoilé de ce royaume ; d'en haut, posez votre regard sur lui et vous verrez ce qui ne peut pas être vu sans pitié, vous qui voyez Dieu, vous verrez la pauvreté et la misère qui ne peuvent pas être guéries [...]. De cette manière, Glorieux saint, grâce à votre soutien, nous arriverons à la béatitude cachée de cette vie [...] ».

Le père Vieira montre son attachement à l'intercession de celui qui est caché, aux yeux du monde, mais qui est dévoilé au ciel comme défenseur du royaume portugais. Enfin, grâce à l'aide du « Glorieux saint », son grand désir de voir, à l'aide du Quint-empire, la jonction entre le monde séculier et le monde sacré, l'avènement du Royaume des cieux se réaliser.

Les biographes du père Antonio Vieira s'accordent pour dire qu'entre 1645 et 1650, le jésuite n'a pas une grande production littéraire. Pour eux, cela s'explique en raison des activités diplomatiques que le père Vieira exerce en Europe, et tout spécialement en France et en Hollande. À ces missions, il faut ajouter sa participation à la fondation des entreprises mercantilistes, à la modernisation de la flotte portugaise et à l'envoi des troupes au Brésil. Pour le père Vieira, il fallait changer les méthodes de l'Inquisition au sujet de la confiscation des biens des juifs et inciter la participation du capital des nouveaux chrétiens dans les projets financiers de la Couronne. Pour lui, le Portugal devrait, tout d'abord se transformer en un royaume riche capable de maintenir son indépendance politique. Pour cette entreprise, il fallait compter sur la communauté juive, ce qui pousse le père Vieira à conseiller au roi dom João IV de permettre le retour des émigrés juifs. Il était aussi persuadé

que les juifs pourraient se tourner vers le christianisme et qu'ils pourraient cohabiter avec les catholiques¹⁸⁹. D'ailleurs, à ses yeux, la fréquentation des « protestants hérétiques » causaient plus de mal aux Portugais et à la foi que la présence juive. Le succès de la politique menée par le père jésuite sera limité, puisque le roi évitait de recourir au capital juif, dans la crainte de la réaction du Saint-Office et d'être contaminé par les biens juifs¹⁹⁰.

La création de la Compagnie du commerce pour le Brésil, en 1649, avec l'aide financière des nouveaux chrétiens, est une proposition faite par le père Antonio Vieira et qui sera d'un grand recours lors de la libération de Pernambuco de la domination hollandaise. D'ailleurs, cette proposition fait partie d'un document connu comme *Papel forte*, dont le but était de négocier avec la Hollande un accord de paix, ce qui permettrait aux Bataves la concession des terres occupées, et aux Portugais, la libre circulation des embarcations chargées de sucre et d'autres marchandises entre la colonie et la métropole. Par ailleurs, dans ce document, le père Vieira prétend que les terres injustement conquises par les Hollandais reviendront plus tard à la « gloire de la Couronne », soit à la suite de la présente lutte, soit au moyen d'une guerre, que « Dieu a prévue pour la possession de l'Empire du monde¹⁹¹ ». Ces mots du père jésuite montrent bien sa conviction quant à la venue du Quint-empire dans le monde. Grâce à l'empire portugais, la foi catholique serait présentée aux quatre coins de l'univers et tous les peuples seraient réunis dans un seul troupeau, sous l'égide d'un seul pasteur, selon la parole de l'apôtre Jean : « *unus pastor, unum ovile*¹⁹² ». Il semble que, à la lecture du *Papel forte*, le Conseil d'État n'ait pas compris la teneur de ce discours et qu'il ait refusé les suggestions du père Vieira.

Le séjour du père Antonio Vieira chez les Hollandais lui permet d'observer et d'apprendre un autre type d'organisation sociale et économique différente de celle pratiquée par les Portugais. Cette fréquentation consolide ses idées et le réconforte dans son messianisme. Dans sa biographie, *História de António Vieira*, sur le prêtre ignatien, Lúcio

¹⁸⁹ Pour la théologie catholique, la notion de conversion ne s'applique pas aux juifs. Le terme correct est celui d'Accomplissement, lorsqu'un juif embrasse la foi catholique.

Sur ce sujet, voir le texte de la *Commission pontificale biblique*, « Le peuple juif et ses saintes écritures dans la Bible chrétienne », Rome, libreria editrice vaticana 2001, p. 46-54.

¹⁹⁰ Pour plus de détails sur ce sujet, voir José Van den Besselaar, *Antonio Vieira : o homem a obra, as idéias*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1981, p. 30-35, et l'article « Antonio Vieira e a Holanda », dans la *Revista de faculdade de letras de Lisboa*, III série, n° 14, p. 5-35.

¹⁹¹ « ... em que não só lhe tornaremos a tomar o que agora lhe restituímos, mas tudo que tão injustamente possuem nas nossas conquistas, e o uniremos com grande glória à Coroa de Vossa Majestade, à qual, não por esta senão pour outra guerra, tem Deus guardado para possuir o Império do Mundo. »

José Van den Besselaar, *op. cit.*, p. 33-34.

¹⁹² Jean, X, 16.

de Azevedo décrit la présence du père Vieira dans un service religieux dans la synagogue d'Amsterdam et sa rencontre avec le rabbin Menasseh ben Israël (1604-1657). Lúcio de Azevedo remarque aussi la pensée proche des deux théologiens en ce qui concerne les dix tribus d'Israël perdues dans le monde mais aussi le rôle de ces tribus dans la conversion future de l'humanité à une seule foi. Enfin, un autre point rapproche le rabbin et le jésuite à propos d'une croyance selon laquelle des descendants d'Israël se trouveraient dans la région appartenant à la Colombie actuelle. Le rabbin d'Amsterdam dans son écrit, *Espérance d'Israël*, publié en 1650, soulèvera des conjectures sur les tribus perdues et sa localisation en Amérique¹⁹³. De même que le père Vieira en commençant la rédaction en 1649, de *Clavis prophetarum*¹⁹⁴, suivra la même approche sur le sujet. Il est évident qu'il existe une influence réciproque entre les deux hommes de foi, surtout sur la question messianique. D'ailleurs, à ce sujet, Lúcio de Azevedo attribue l'origine du texte, *O conciliador*, de Menasseh ben Israel, aux entretiens du père Vieira avec le rabbin sur la question de la venue du Messie et sur son retour.

Sur ces deux perspectives à la fois différentes mais aussi complémentaires sur le messianisme juif et le messianisme chrétien, ou en d'autres termes, sur le « Rédempteur à venir » et le « Rédempteur venu », il faut signaler l'influence de la pensée religieuse de Isaac La Peyrère (1596-1676) sur son temps, mais aussi sur le père Vieira et le rabbin ben Israël. Le Bordelais Isaac La Payère, célèbre auteur du XVII^e siècle attirait l'attention sur ces idées et le caractère historique des textes sacrés. Sa théorie « préadamite », c'est-à-dire des origines multiples de l'humanité, donne origine à la doctrine polygéniste. Elle est marquée par le messianisme et le rôle providentialiste dont le but est le processus de réunification des croyants, juifs et chrétiens, dans un « seul Corps d'Élection¹⁹⁵ ». Ses idées sont développées

¹⁹³ En 1644, Ménasseh ben Israel rencontre le prêtre dominicain, Antonio de Montesinos (1475-1540), le premier prêcheur à dénoncer le sort malheureux des Indiens imposé par les Espagnols, qui le convainc que les Indiens d'Amérique sont des descendants des dix tribus d'Israël. Cette idée donne une impulsion aux espoirs messianiques du rabbin ben Israël, convaincu que les juifs devaient se retrouver dans tous les pays avant d'être rassemblés par Dieu.

¹⁹⁴ Pour Anita Novisky, le titre de l'ouvrage *Esperança de Portugal* du père Vieira n'est pas une simple coïncidence mais une copie consciente de l'œuvre *Esperança de Israel* de Menasseh ben Israel.

Anita Novisky, « Sebastianismo, Vieira e o messianismo judaico », revue *Nova Renascença*, vol. LIX / LXXI, fascículo 18, Porto, 1978, p. 178.

¹⁹⁵ « Disons que le Rappel des Juifs sera à la Plénitude des Gentils, comme une de ces causes qui sont jointes inséparablement à leurs effets, c'est-à-dire comme le soleil est au jour. Disons que le Rappel des Juifs, et de la Plénitude des Gentils qui arriveront en même temps, ce ne semblera du tout être la même chose [...] Pour faire voir, dis-je, qu'ils seront *Tous et en Corps*, Juifs et Gentils, réunis en ce Rappel, pour se réjouir *Tous ensemble*, pour louer Dieu les uns avec les autres, et pour ne composer qu'un seul Corps d'élection et de Bénédiction. »

Du rappel des Juifs, Isaac la Payrère, 1642, p. 52-53, « Histoire et anthropologie des sociétés méso et sud-américaines », Nathan Wachtel, cours prononcé en 2003-2004, au Collège de France.

Site visité le 15 septembre 2010 :

dans son livre, *Le rappel des Juifs*, publié anonymement à Paris en 1643. Comme essaiera plus tard de faire le père Vieira, La Peyrère tente de réduire autant que possible la distance idéologique et historique entre les deux religions monothéistes. Cela étant, le père Vieira reste néanmoins plus proche du philosémitisme des millénaristes anglo-saxons et hollandais qui voient dans la conversion des juifs le triomphe du christianisme. Il faut aussi remarquer que, si pour Isaac La Peyrère, c'est en France que les juifs se rassembleront sous la conduite du roi « Très chrétien », qui prendra en main leur conversion, sous le symbolisme de la fleur de lys, pour le père Vieira, par une transposition des idées de La Peyrère, c'est le roi du Portugal qui joue le rôle providentiel. Enfin, pour le premier, le roi de France réinstallera les juifs en Terre sainte où ils jouiront des faveurs divines, pour le second, avec une vision plus large, c'est tout l'univers qui est pris en compte, il est donc question d'établir le Quint-empire et de proposer le salut aux nouveaux gentils du Nouveau Monde¹⁹⁶.

Le 21 octobre 1652, le père Antonio Vieira reçoit l'autorisation du roi, dom João IV, de quitter la Cour et de repartir au Brésil. Le roi lui confie la tâche d'évangéliser et de « *construire des églises, où cela lui convient [...], en faisant sortir du sertão les Indiens ou les laissant dans les villages, tout cela dans le but de leur conversion*¹⁹⁷ ». En 1653, la mission jésuite composée de quatorze religieux, dont le père Vieira et le père Manuel de Lima, commissaire du Saint-Office débarque au Maranhão, le mérite revient aux jésuites d'avoir devancé les franciscains sur le terrain de l'évangélisation du Maranhão et du Pará. Désormais, pour les jésuites, il ne sera question que du salut des âmes des Indiens, puisqu'ils avaient déclaré devant le Conseil ultramarin qu'ils renonçaient à l'administration temporelle des Amérindiens. Le père Vieira et ses compagnons avaient appris la leçon des échecs passés sur la question des rapports avec les Indiens au détriment des colons qui se sentaient lésés¹⁹⁸. Ce qu'il confirme dans sa lettre le 14 novembre 1652, au père Provincial. Il faut ménager les Portugais et ne plus leur parler des Indiens sauf dans le cadre du confessionnal

http://www.college-de-france.fr/default/EN/all/historique/nathan_wachtel.htm

¹⁹⁶ *Idem, ibidem.*

¹⁹⁷ « ... de construir igrejas onde bem vos aprouver, nos lugares que escolherdes, e de fazer missões no sertão e nas regiões que vos parecerem mais convenientes, levando convosco os índios, fazendo-os sair do sertão ou deixando-os nas suas aldeias, tudo como entenderdes em vista da sua conversão. »

História da Companhia de Jesus no Brasil, Serafim Leite, vol. IV, Lisboa/Rio de Janeiro, livraria Portugália/ editora nacional do livro, 1943, p. 36-37.

¹⁹⁸ Au début de la colonisation du Brésil, l'administration des *aldeias*, villages, était sous la responsabilité des jésuites. La Loi de liberté de 1609, a été reformulée en 1611, après la pression des habitants de São Paulo. Cette loi détermine que les jésuites seraient chargés seulement de l'aspect spirituel et que le représentant du roi, le Capitaine, s'occuperait du gouvernement temporel. La loi du 09 avril 1655, pour l'État du Maranhão décide que les jésuites gardent le pouvoir spirituel sur les Indiens mais que le pouvoir temporel revenait aux chefs des villages. La loi de 1663 confirme ce qui était prévue par la loi de 1655.

ANAIIS da Biblioteca nacional (ABN), Rio de Janeiro, Biblioteca nacional, 1948, vol. LXVI, p. 30.

et dans la mesure où ils souhaiteraient soulager leur conscience¹⁹⁹. Avant de repartir pour la Métropole, en 1654, pour s'entretenir avec le roi au sujet de la captivité des Indiens du Maranhão, le père Vieira prononce son *Sermão de santo Antonio aos peixes* à São Luis. Pendant presque une décennie, le père Vieira se trouvera au cœur des querelles qui englobent les colons, les officiers de la Couronne, les autres ordres religieux et la possession de la main-d'œuvre indienne.

Les jésuites, dont le père Antonio Vieira, sont expulsés du Maranhão en 1661. Cela montre bien la situation délicate dans laquelle se trouve la Couronne et sa crainte de perdre l'allégeance des sujets dans la région. Jusqu'en 1680, les villages restent sous l'administration des capitaines blancs. La liberté des Indiens ne dure pas longtemps, puisque, sous une nouvelle pression, les jésuites seront expulsés encore une fois en 1684. La Couronne pour équilibrer les tensions entre les jésuites, les autres ordres religieux et les colons créa une nouvelle ordonnance, le *Regimento das missões*, en 1686. Cette loi régira l'administration coloniale jusqu'en 1759, avec les applications des directives du marquis de Pombal²⁰⁰ (1699-1782), le *Diretório pombalino*, et l'expulsion des jésuites des colonies et aussi de la Métropole²⁰¹. D'ailleurs, jusqu'à cette date, le règlement, connu aussi par *Visita*²⁰², écrit entre 1658 et 1661, du père Vieira, était en vigueur. Ce texte est le fruit de son expérience dans la mission des Nheengaíbas au Pará, la mission de l'Ibiapaba au Ceará et ses expéditions au bord des fleuves de l'Itapecuru, Tocantins. Ce texte montre, de forme normative, comment un jésuite doit procéder pour mieux remplir sa mission, tout en prenant en compte les Indiens et les ordonnances royales²⁰³. Dans l'Amérique portugaise,

¹⁹⁹ « ... aos moradores do Maranhão e Pará [...], quão errado é o conceito que tem de nós, em cuidarem que queremos mais os índios, que suas almas : muito resolutos imos a procurar arrancar esta pedra de escandalo dos animos dos portugueses, e não falar em índios, mais que no confessorario, quando o peça remedio de suas consciencas, e a satisfação das nossas [...]. »

Antonio Vieira, *Obras do padre Antonio Vieira. Cartas*, t. I, Lisboa, typographie da revista universal, 1854, p. 47-48.

²⁰⁰ Sebastião José de Carvalho e Melo, comte d'Oeiras.

²⁰¹ Dans l'empire portugais, la compagnie de Jésus était divisée de la façon suivante : province de Portugal, du Brésil, du Japon, de l'Inde, celle-ci coupée en deux, Goa et Malabar. Les vice-provinces de Chine, du Maranhão e Grão-Pará. Les missions d'Angola, de Mozambique, et de l'Éthiopie.

Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, op. cit., vol. I, p. 12.

²⁰² Ce règlement possédait 50 paragraphes, dont 13 se réfèrent à la mission et tout le reste au travail et la vie des Indiens.

²⁰³ Lígio de Oliveira Maia, « Da missio idéal às experiências coloniais : índios e jesuítas na vivência das aldeias », *Mneme, revista de humanidades*, vol. IX, n° 24, Publicação do curso de História da Universidade federal do Rio Grande do Norte, setembro-outubro 2008.

Site visité le 18 septembre 2010 :

http://www.cerescaico.ufrn.br/mneme/anais/st_trab_pdf/pdf_st2/ligio_maia_st2.pdf

pour les jésuites, en particulier, le grand ennemi était le Démon qui courait librement, corrompait les gentils. Il fallait donc les soumettre et les intégrer à la civilisation chrétienne.

Pour l'historien Brésilien Florestan Fernandes, cette soumission des Indiens au système colonial portugais se divise de la manière suivante. Tout d'abord, il leur fallait se soumettre au colon, l'agent direct de la colonisation, et cette sujétion était synonyme d'esclavage ; et puis, aux représentants et administrateurs de la Couronne, qui profiteraient et partageraient les intérêts de cette servitude mais qui étaient obligés, par leurs fonctions, de les atténuer ou les réprimer ; et enfin, ils étaient assujettis aux pères de la Compagnie de Jésus, dont les activités contrariaient celles des colons mais aussi les intérêts de la Couronne. Les jésuites vont collaborer également à la destruction des sociétés tribales, et surtout à l'éradication de leurs croyances. Il fallait en finir avec leurs idolâtries, et elles étaient d'ordre de la représentation divine, rituelle ou divinatoire²⁰⁴. Cela étant, l'image d'un père Vieira missionnaire s'est construite principalement pendant ses activités auprès des Indiens au Maranhão, entre 1653 et 1661. D'ailleurs, cette image se dévoile dans ses textes épistolaires et ses sermons. Cependant, c'est durant son séjour à l'État du Maranhão et Grão-Pará, qu'il rédigea, ou en tout cas, concevra l'architecture définitive de son principal ouvrage, *l'Histoire du futur*²⁰⁵.

l'Histoire du futur du père Vieira comprend trois grandes parties : *História do futuro*, *esperanças de Portugal*, *Quinto Império do mundo*. Il s'agit d'un texte inachevé à la forte teneur prophétique dont le but est de prouver l'avènement des temps nouveaux sur terre. Cette nouvelle ère, selon le traité, sera sous la tutelle du roi de Portugal. Le professeur Raymond Cantel affirme ceci :

²⁰⁴ Florestan Fernandes, « Antecedentes intígenas : organização social das tribos tupis », *História geral da civilização brasileira*, Sérgio Buarque de Hollanda, (org), t. I, São Paulo, difusão européia do livro, 1963, p. 83.

²⁰⁵ La philologue Maria Leonor Carvalhão Buescu (1932-1999), reconnaît que les déductions de Lúcio de Azevedo et de Raymond Cantel au sujet du projet du père Antonio Vieira de mettre para écrit sa vision prophétique du ouveau monde a mûri pendant son séjour au Maranhão. Voici ce qu'elle écrit dans son l'introduction et l'actualisation de l'Histoire du futur du père Antonio Vieira :

« De qualquer modo, o que parece certo, tendo em conta a argúcia das reflexões e deduções de João Lúcio de Azevedo e de Raymond Cantel, é que o período mais importante no avanço do seu projecto terá sido o período entre 1653 e 1661, quando Vieira se encontrava quase ininterruptamente no Brasil, nesse Novo Mundo, novo cenário da profecia de Daniel, mais precisamente, no interior do Maranhão ».

Antonio Vieira, *História do futuro*, Introdução, actualização do texto e notas por Maria Leonor Carvalhão Buescu, Imprensa nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1982, p. 15.

« Cet ouvrage est d'abord un véritable manifeste adressé à la nation portugaise. Et, en même temps qu'un manifeste, Vieira veut qu'il soit un guide, un manuel. Il décrit aux Portugais leurs grandeurs futures afin de provoquer en eux un choc qui doit les transformer. Vieira espère que, s'il sait les convaincre, ils oublieront toutes les discordes qui les opposent et ne penseront plus qu'à œuvrer pour la grandeur de leur patrie et la gloire de leur Créateur ».

Pour lui, la croyance de l'accomplissement des promesses divines affirmées par le père Vieira n'étaient plus portées par le roi dom João IV, mort en 1656, mais par son héritier, le roi dom Afonso VI. Il y a aussi un déplacement d'intérêt. Avant, c'est la personne du roi qui porte les espérances et les changements, désormais, il est question de savoir si les prévisions auront bien lieu à la date prévue, soit en 1666. Et le professeur Cantel d'ajouter, « *la grande crainte de Vieira est d'être devancé par les événements. Il redoute que l'História do futuro n'arrive trop tard, que le grand bouleversement ne se produise avant sa publication et lui ôte tout caractère prophétique* ». Le père Vieira s'est sûrement rendu compte de l'immensité de la tâche qu'il avait devant lui, en tant qu'homme d'Église, pour porter la bonne nouvelle aux gentils²⁰⁶.

C'est dans l'Écriture Sainte que le père Antonio Vieira trouve la réponse. Pour lui, les desseins divins qui se sont accomplis dans l'Ancien Testament et parlés par la bouche des prophètes, lui apparaissent sous un jour nouveau. Les grandes découvertes sont annoncées dans la Bible et le prophète Isaïe parle du Brésil, du Maranhão et ses Indiens. Lúcio de Azevedo, dans sa biographie sur le père jésuite affirme que celui-ci se voyait comme le porteur de la foi aux cruels barbares, dans un pays ignoré par les Anciens, à la localisation duquel Isaïe avait fait une allusion. Il s'agissait sans doute, pour le père Vieira, de l'Amazonie²⁰⁷. Dans la conception du père jésuite, le Christ exercera sa souveraineté indirectement. Dans un monde régénéré, le Christ aura deux représentants, le pape et le roi du Portugal, et l'Église pèlerine sera parvenue à sa perfection, suivie du rétablissement de la ville de Jérusalem dans sa splendeur première. La ville de Lisbonne sera choisie pour être le centre du nouveau royaume voulu par le Christ. « (...), elle attend entre ses deux

²⁰⁶ Sur ce sujet, voir l'article de Raymond Cantel, « L'História do futuro du père António Vieira, réflexions sur la genèse de l'œuvre et les différents moments de sa composition », *Bulletin des études portugaises*, Lisbonne, Institut français au Portugal, t. XXV, 1964, p. 23-49.

²⁰⁷ « ... A Escritura tudo previra! Ei-lo agora, como ambicionara um dia, portador da fé aos bárbaros. País ignorado dos antigos, gente crudelíssima, terra em parte submersa. Isaías o tinha dito quando aludiu aos mensageiros divinos em busca do povo terrível e conculcado a que roubaram os rios a sua terra (Is., XVIII, I). Nenhuma dúvida que se referia ao Amazonas. »

João Lúcio de Azevedo, *História de António Vieira*, Lisboa, 1918, p. 286.

promontoires, qui sont comme deux bras ouverts (...), la volontaire obéissance de toutes les nations qui découvriront leur solidarité, même avec les populations des terres encore inconnues aujourd'hui et qui auront alors perdu l'injure de ce nom ». Dans ce système prophétique élaboré par le père Vieira, les juifs partagent un rôle significatif avec les chrétiens. Les deux croyances monothéistes seraient unifiées sous l'étendard du Portugal²⁰⁸.

L'historien Oliveira Martins, dans son *Historia de Portugal* (1879), souligne le parallèle entre l'expérience ancienne des juifs et celle du Portugal au XVI^e siècle. À son avis le sébastianisme est comme un phénomène d' « embryologie religieuse », sauf que les Portugais n'étaient pas dotés des attributs nécessaires pour transformer leur croyance en une religion, chose que le catholicisme en soi n'aurait pas permis. Il continue en affirmant que les Portugais n'ont pas réussi à déifier leur roi comme les juifs, à transformer leur royaume terrestre en un royaume transcendant. Enfin, il conclut que les Portugais ont fait de leur espérance un mythe, non pas une religion. Cet échec, il l'impute à la spécificité du catholicisme lusitain et aux origines celtiques de la population portugaise. Il est vrai que les réminiscences de l'Ancien Testament sont très présentes, néanmoins les inspirations juives ne sont pas primordiales dans la mythogenèse sébastianiste. Cette mythogenèse est marquée par un christianisme postconciliaire ; c'est-à-dire, à la fois apocalyptique et militant. Dans ce contexte, le Portugal incarne le défenseur de la foi catholique. Il est le porteur de la croix et du salut à tous les peuples malgré sa défaite en Afrique ; le rêve impérial ne se dissipe pas, il devient même nécessaire pour nourrir la résistance de tout un peuple contre la dureté des temps et du monde²⁰⁹.

Lorsqu'à partir de 1662, Luís de Vasconcelos e Souza (1636-1720), comte de Castelo Melhor prend en main le gouvernement, suite à la maladie du roi dom Afonso VI, la foi messianique des Portugais vacille, mais les prétentions visionnaires d'un grand avenir du royaume prêché par le père Vieira se renforcent. « *Selon la vision de ce grand jésuite, l'histoire humaine s'approche de sa fin ; et même les déceptions successives liées au moment présent de cette transformation essentielle ne le dissuadent pas de ce rêve ni de cet*

²⁰⁸ Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 217.

²⁰⁹ « [...] Deificar o rei, transferir o seu reinado, deste para o outro mundo, transfigurar a esperança e transcendentalizar a crença, como sucedera na Judéia, era coisa que o espírito português não podia realizar. Tudo se opunha a isso ; e este fenómeno de embriologia religiosa não passou à categoria de religião. Não só o catolicismo - já de si, messiânico - o impedia radicalmente, como também na raça não havia os dotes elementares, com que o helénismo, insinuando-se nas tradições judaicas, fizeram do messias um deus, de um império uma apoteose, - de uma idade auréa, a idade eterna e ideal no espírito. »
Oliveira Martins, *História de Portugal*, Lisboa, viúva Bertrand editora, 1882, p. 78.

*espoir*²¹⁰ ». Du point de vue personnel, le père Antonio Vieira se trouve mêlé à un grand contentieux avec l'Inquisition. Dès 1660, le Conseil général du Saint-Office demande à l'évêque du Japon le confesseur de la Régente, le père André Fernandes, la lettre que lui avait adressée le père Vieira, en 1659. Ce texte, intitulé *Esperanças de Portugal, Quinto Império do mundo*, dépeint ses réflexions sur le futur de Portugal et ses visions prophétiques. Il s'agit aussi d'une interprétation ou d'une réactualisation des *Trovas* de Bandarra. La teneur de cette correspondance sera d'ailleurs amplifiée et améliorée dans son œuvre inachevée, *História do futuro*. Parmi les propositions de Vieira mises à l'*index* par le tribunal inquisitorial, on trouve : 1) l'affirmation de l'existence du Quint-empire ; 2) le remplacement de l'empire romain existant encore en Autriche par le Quint-empire ; 3) la reconnaissance de Bandarra comme prophète ; 4) l'accomplissement de ce qui est écrit dans les *Trovas* ; 5) l'affirmation de la résurrection du roi João IV ; 6) le pouvoir qu'aurait l'empereur du Quint-empire de convertir à la foi catholique infidèles, juifs, protestants.²¹¹

Le projet messianique du père Vieira exposé dans son *Histoire du futur*, serait composé de sept livres. Néanmoins, seul le livre Avant Premier, le Premier et le Deuxième seront publiés, *post mortem*, en 1718²¹². Le chiffre 7, avec sa symbolique cabalistique, montre bien la logique suivie par le père jésuite, ainsi que la marque de la pensée scolastique patente dans les titres des livres²¹³. Le père Antonio Vieira, dans son œuvre, pose la question de l'établissement du Quint-empire dans ce monde, ou dans l'au-delà²¹⁴. « *C'est le sentiment commun des saints, reçu et suivi comme certain par tous les commentateurs, que ce règne et empire du Christ, prophétisé par Daniel, est un empire de la terre sur la terre. À la fois spirituel et temporel (...): spirituel comme le pouvoir que détient aujourd'hui le souverain pontife, et temporel comme celui qu'ont les princes catholiques sur leurs royaumes et*

²¹⁰ Ana Maria Binet, « A madrugada irreal do Quinto Império ou o eco da voz profética do Padre Antonio Vieira na obra de Fernando Pessoa », *Terceiro centenário da morte do Padre Antonio Vieira*, Congresso internacional, Actas, vol. III, Braga, Universidade católica portuguesa / Província portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, p. 1845-1854.

²¹¹ Jacqueline Hermann, *op. cit.*, p. 245.

²¹² Antonio Vieira, *História do futuro*, *op. cit.*, p. 15.

Les Professeurs Raymond Cantel et José van den Besselaar sont d'accord au sujet de l'année 1664, comme date probable de la rédaction de la première partie de l'*Histoire du futur* du père Vieira. À cette occasion, affirmèrent-ils, elle fut présentée comme preuve en sa faveur devant le Saint Office. Quant à João Lúcio de Azevedo, il est d'avis que ce fut seulement en 1665 que le père jésuite rendit aux inquisiteurs ses notes.

²¹³ Voici comment se présentent les parties de son texte : 1) Nom, vérité et fondement de cet Empire. 2) Définition du Quint-empire et déclaration sur lui. 3) Grandeur et bonheurs du Quint-empire. 4) Causes, moyens et instruments utilisés pour aboutir à la réalisation dudit Empire. 5) Temps, durée et ordre de cet Empire. 6) Terre sur laquelle sera fondée cet Empire temporel et qui sera à sa tête. 7) La personne qui sera le premier instrument temporel dudit Empire.

²¹⁴ Jacqueline Hermann, *op. cit.*, p. 245.

provinces », dit-il en s'adressant à tout le Portugal²¹⁵. Un autre texte inachevé, rédigé en latin, du père Antonio Vieira expose ses convictions millénaristes et messianiques. S'adressant au monde, ce traité théologique essaye de convaincre les exégètes de l'imminence d'un royaume divin sur terre.

Dans les fragments restants de cet ouvrage, *Clavis prophetarum - de regno christi in terris consummato* (1665), la doctrine du royaume accompli du Christ sur terre, est marquée par l'élargissement du champ de réflexion de père Vieira au-delà de l'esprit prophétique de Bandarra et du centrisme lusitanien. Il fonde son système prophétique sur le destin promis par le Christ depuis Ourique.²¹⁶ Tout au long de sa vie, le père Vieira fait d'innombrables calculs pour établir quand et où aura lieu cette transformation définitive. Lors de l'accomplissement de ses prophéties, le Portugal et l'Espagne seront unis mystiquement, sous l'autorité portugaise selon l'ordre du Christ. Le messianisme du père Antonio Vieira navigue à la fois, entre l'instauration du Quint-empire, étant donné son attachement pour son pays, et la tradition historique qui en fait le peuple élu, et entre l'Église triomphante, point d'ancrage de sa foi catholique et de sa vocation religieuse. En tout cas, ces deux éléments qui ont un trait commun - Quint-empire et Église triomphante - participent à un certain maquillage de l'histoire fondé sur un climat collectif d'idéologie mythique. C'est l'épopée qui remplace l'histoire, comme par exemple avec les *Lusíadas*, de Luis de Camões. Dans ce poème épique, des générations de Portugais ont appris à lire leur histoire, sensibles qu'ils étaient, aux éléments mythologiques présents dans l'œuvre camonienne²¹⁷.

Le sébastianisme se compose de mythe et d'histoire, et il a cherché dans la culture écrite divers personnages de la monarchie portugaise pour incarner le roi caché et réaliser les prophéties concernant le Quint-empire. Nous avons vu qu'aussitôt après la disparition du roi dom Sebastião, dans les sables du Maroc, les sébastianistes prennent la défense des faux rois Sebastião qui apparaissent. Les défenseurs du sébastianisme ont structuré et interprété les écrits prophétiques de la Bible et de Bandarra. Ils ont mis en relief le retour du roi dom Sebastião comme accomplissement de leur croyance messianique tout en recourant aux astres et à la cabale dans l'attente d'un signe pour identifier le roi caché. Le sébastianisme, au long des siècles, devient un foyer d'accueil des patriotes, des nouveaux chrétiens, des

²¹⁵ Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 216.

²¹⁶ Jacqueline Hermann, *op. cit.*, p. 245.

²¹⁷ Jean Subirats, *op. cit.*, p. 76.

judaiques. Il se transforme, au Portugal, en un mouvement symbolique de résistance contre la domination des ennemis du royaume, les persécutions inquisitoriales et les spoliations. Et enfin, c'est dans la personne du père Antonio Vieira que le sentiment patriotique, qu'il soit teinté de sébastianisme ou de joanisme, trouvera son défenseur le plus éminent. C'est lui qui, jusqu'au terme de sa vie, en 1697, défend son système universel et prophétique. C'est-à-dire, prophétique ou spirituel du point de vue religieux, et nationaliste et humain, du point de vue politique, pour expliquer le destin divin du roi et du royaume portugais²¹⁸. Cette consubstantiation du spirituel et de l'humain, ou bien de l'être et du temps, sont, dans la perspective de la théologie jésuite, des causes secondes mais qui mènent vers la cause première, qui est Dieu. Donc ce *telos*, le but, pour le père Vieira est annoncé, prophétisé dans la réalisation du Quint-empire, tel que le royaume des Cieux, qui est « déjà là et pas encore²¹⁹ ».

C- La croyance en tant que base du protonationalisme brésilien

Le protonationalisme brésilien naît de deux situations sociopolitiques dont les protagonistes sont les ordres religieux et tout spécialement, les jésuites, nous semble-t-il. La première donnée, d'ordre externe, concerne les Portugais et les colons qui se battent contre l'occupation castillane du territoire, depuis l'avènement de la dynastie des Habsbourg au trône portugais, et contre les envahisseurs et contrebandiers étrangers, les Hollandais et les Français, surtout²²⁰. Comme nous l'avons déjà vu, les écrits pamphlétaires et les sermons

²¹⁸ *Idem, ibidem*, p. 247-248.

²¹⁹ Luis Filipe Silvério Lima, « O tempo de Vieira : o espiritual e o humano no V império », Congrès « Sujeito na história ; práticas e representações », XIV Encontro regional de história/ANPUH, 11-10-1998, Pontífice Universidade católica PUC/SP, *Cadernos de criação*, 27, mars, 2002, p. 200-207.

Site visité le 23/09/2010 :

<http://www.oocities.com/athens/atrium/2466/anpuhpuc.html#ixzz10MsPN7C6>

²²⁰ Le roi dom Manuel du Portugal confie en 1501, la première mission d'exploitation et de reconnaissance du territoire nouvellement découvert, à Gaspar de Lemos, et le chef de l'exploitation, Gonçalo Coelho. La mission reconnaît et parcourt plus de 2500 miles le long de la côte du Brésil. Ils visitent le Rio Grande do Norte, Alagoas, Bahia, Rio de Janeiro, São Paulo. La deuxième mission d'exploration du Brésil est commandée par Gonçalo Coelho et se compose de six navires, dont un navire sous le commandement d'Americo Vespucci, prénom qui devait désigner par la suite le nouveau continent. De 1506 à 1532, le Brésil est exploité sous le système de louage des terres et de commerce moyennant le paiement de 1/5^{ème} de la valeur des produits commercialisés. En 1532, le nouveau roi du Portugal, dom João III, crée les Capitaineries héréditaires afin de donner un nouvel essor à la colonisation du Brésil. Elles seraient confiées à des « donatários », donataires, en général, des membres de la petite noblesse portugaise. Les capitaineries étaient ainsi divisées : *Maranhão II*, octroyée à Fernando Álvares de Andrade. *Maranhão I*, à João de Barros et à Ayres da Cunha, *Ceará*, à Antônio Cardoso de Barros. *Rio Grande*, à João de Barros et à Ayres da Cunha. *Itamaracá*, à Pero Lopes de Sousa.

faits dans les églises étaient la source et les instigateurs de ce sentiment de rébellion. La seconde donnée, d'ordre interne, met en scène les querelles d'intérêts économiques entre les colons, les ordres religieux, surtout les jésuites, et les représentants de la Couronne. De ce fait, les colons - qu'ils soient Portugais de souche ou Brésiliens -, se sentaient tous concernés par le rôle des jésuites et leurs objections pour l'exploitation de la main-d'œuvre indienne. C'est aussi, en raison de ces deux situations que le sentiment nationaliste, ou en tout cas, l'intérêt communautaire, commencera à se former. À cela, il faut ajouter que les Indiens se sentaient lésés, privés de leurs droits et de leurs terres, depuis l'établissement de la colonisation portugaise. Pour les jésuites, les Indiens « domestiqués » représentaient une puissance de travail pour le maintien de l'appareil administratif et économique de la catéchèse. Pour les colons, cependant, le travail indigène correspondait à leur propre survie dans un environnement hostile.

S'il est vrai que les conflits entre les colons et les jésuites s'étendent de leur arrivée en 1549, jusqu'à leur expulsion par le marquis de Pombal, en 1759, les ordonnances royales qui couvrent cette période, tantôt privilégient la liberté des Indiens, tantôt les intérêts des habitants de la Colonie au sujet de la captivité et de l'exploitation de la main-d'œuvre indienne. Le père Antonio Vieira témoigne de Bahia, du mouvement contestataire des colons, à la suite de la promulgation du *bref* du pape Urbain VIII (1568-1644), *Commissum nobis*, daté du 22 avril 1639, sur la « liberté des Indiens en Amérique ». Le texte menace d'excommunication tous ceux qui possèdent un Indien captif. La contestation était plus virulente dans les régions aujourd'hui connues sous le nom d'États du Maranhão, de Rio de Janeiro et de São Paulo. Le père Vieira sera lui-même, cette fois-ci, dans l'État du Maranhão, expulsé avec ses confrères, en 1661. Une deuxième expulsion des jésuites aura lieu en 1684, dans cet état. D'ailleurs, l'État du Maranhão qui nous intéresse particulièrement ici, était une région oubliée par la couronne portugaise, jusqu'à l'établissement d'une colonie française. L'étranger, en occurrence, le Français, devient une menace et un agresseur puisqu'il s'empare d'une possession de la Couronne portugaise mais aussi de l'espace réservé aux missionnaires, des serviteurs de Dieu et des vassaux de son fils oint, le roi du Portugal²²¹.

Pernambuco / Nova Lusitânia, à Duarte Coelho Pereira. *Bahia de todos os santos*, à Francisco Pereira Coutinho. *Ilhéus*, à Jorge de Figueiredo Correia. *Porto Seguro*, à Pero do Campo Tourinho. *Espírito Santo*, à Vasco Fernandes Coutinho, *São Tomé*, à Pero de Gois. *São Vicente (Rio de Janeiro)*, à Martim Afonso de Sousa. *santo Amaro* et à *Santana*, à Pero Lopes de Sousa.

²²¹ Alírio Carvalho Cardoso, *Insubordinados, mas sempre devotos : poder local, acordos e conflitos no antigo Estado do Maranhão (1607-1653)*, dissertation de Maîtrise présentée au Département d'histoire de l'Institut de

Le 8 octobre 1612, le roi Felipe II de Portugal²²², donne au gouverneur Gaspar de Sousa les instructions pour conquérir et découvrir les terres du Maranhão, très convoitées par les pirates et les puissances étrangères. Car, depuis la découverte du Brésil, la contrebande de *pau-brasil* faite surtout par les Français, commence à se substituer à la plantation et à l'exploitation du sucre²²³. Les Français, à la même époque, décident de fonder la France équinoxiale. Pour cette entreprise, le roi Henri IV (1553-1610), nomme Daniel de La Touche, seigneur de La Ravardière (1570-1631), lieutenant de l'expédition. Cette expédition sera composée par François de Rasily, seigneur des Aumales, Nicolas de Harlay-de-Sancy, baron de La Molle (1546-1629)²²⁴. Ils débarquent le 26 juillet 1612, dans la petite île de l'*Upaon-mirim*, et le 6 août, ils arrivent à l'île du Maranhão. Deux jours après, sous le feu d'artillerie, la forteresse bâtie reçoit le nom de Fort de Saint Louis. De leur côté, les Portugais, sous les ordres du capitaine, le *mameluco* Jerônimo de Albuquerque (1548-1618), recrute des Indiens et des colons pour combattre les Français. Après une trêve d'un an, les combats reprennent et le 1^{er} novembre 1615, l'armada portugaise encercle la forteresse, et les Français capitulent deux jours après. À la suite de l'expulsion des Français du Maranhão, la couronne décide de prendre possession de tout le territoire amazonien. C'est le capitaine Alexandre de Moura²²⁵ qui confirmera la domination portugaise au Maranhão²²⁶.

philosophie et sciences humaines, Universidade estadual de Campinas, Campinas - São Paulo, Brésil, 2002, p. 30.

²²² Les rois de la dynastie espagnole, les Habsbourg, Felipe II (1527-1598), Felipe III (1578-1621), et Felipe IV (1605-1665), correspondent, pendant l'union Ibérique ou domination philippine, aux règnes au Portugal de Felipe Ier, Felipe II et Felipe III.

²²³ « Le nom « Brésil » est régulièrement utilisé par les Français dès la première décennie du XVI^e siècle, alors que les Portugais continuent à désigner cette région sous le nom de Terra de Santa Cruz ou da Vera Cruz. La Popelinière dans *Les trois mondes* (1582), écrivait que « les Français l'ont nommé Terre de Brésil, par ignorance de ce que dessus, et qu'ils y ont trouvé du bois à commandement, encore qu'il n'y soit qu'en une contrée, laquelle même en porte assez d'autres ». Pour Paul Gaffarel, *Histoire du Brésil français au XVI^e siècle* (1878), « les Français n'ont jamais cessé de désigner ce pays sous le nom qui depuis a prévalu. Or, que signifie le mot *Brésil* ? Il a de tout temps été employé pour indiquer un bois de teinture de provenance exotique. En Italie, dès le XII^e siècle, *Bresill*, *brasilly*, *breislzi*, *braxilis*, *brasile* étaient appliqués à un bois rouge propre à la teinture des laines et du coton. (...) Il est donc certain que toute l'Europe occidentale, pendant le Moyen Âge appelait *brésil* les bois de teinture. Par le plus grand des hasards, le nom de la production fut appliqué au pays producteur » (Gaffarel, 1878, p. 29). [...], à l'époque où le territoire brésilien hésitait encore entre les trois noms de Vera Cruz, Santa Cruz et Brésil, ce sont surtout les commerçants qui utilisaient le dernier. Et ce qui est sûr c'est qu'il ne s'imposa définitivement qu'à la fin du XVI^e siècle. »

Laurent Vidal, « La présence française dans le Brésil colonial au XVI^e siècle », *Cahiers des Amériques Latines*, n° 34, Paris, IHEAL, 2000, p. 17-38.

²²⁴ L'expédition française destinée à conquérir et à coloniser le Maranhão est composée de trois bateaux : *Régente*, commandé par les seigneurs de Rasily et de la Ravardière ; *Charlotte*, commandé par le Baron de Sancy et *Sainte Anne*, commandé par le chevalier de Rasily.

L'expédition comprend quelques centaines de volontaires et quatre pères capucins : Yves d'Évreux supérieur de la mission ; Claude d'Abbeville (mort en 11616), Arsène de Paris et Ambroise d'Amiens (mort en 1612).

²²⁵ « Alexandre de Moura era natural de Olinda. Pelos serviços prestados foi nomeado, por patente régia de 24 de março de 1602, capitão-mor de uma esquadra da Carreira da Índia. Por morte de Jorge de Albuquerque Coelho, 3º donatário de Pernambuco, foi indigitado para capitão-mor da dita capitania, função que exerceu durante 12

La présence française au Maranhão portait en germe le risque qu'une colonie huguenote s'établît en Amérique, et pour la Compagnie de Jésus, il fallait devancer les frères Capucins qui œuvraient déjà pour la conversion des gentils, depuis 1612²²⁷. D'autres évangélistes viennent s'établir dans la région, les carmes en 1616, et les franciscains, en 1624. Lorsque les Français sont expulsés de Saint Louis, en 1615, deux jésuites, les pères Manuel Gomes et Diogo Nunes y vivent. Depuis deux ans et demi, ils sillonnent la région en mission évangélisatrice, sans s'établir pour autant. Les pères Luis Figueira (1575-1643), et Benedito Amodei arrivent à São Luis pour y fonder une maison jésuite en 1622. À la fin de cette année, avec l'appui du capitaine Antonio Moniz Barreiros, le projet voit le jour, malgré l'opposition féroce des colons. D'ailleurs, ce père jésuite, Luis Figueira était déjà parti en compagnie du père Franciso Pinto de Pernambuco, en 1607, dans le but d'évangéliser les tribus de la serra de l'Ibiapaba. Hélas, ce dernier est sacrifié par les Indiens Tapuias, et le père Figueira réussit à s'échapper et retourne à Pernambuco. En 1636, le père Luis Figueira quitte le Maranhão et part au Grão-Pará avec la suite du gouverneur Franciso Coelho de Carvalho. Il nourrit le projet de fonder une mission dans la région du Xingu. Dans ce but, il part en Europe pour chercher des appuis. L'*Alvará* du 25 juillet 1638 lui reconnaît le droit d'administrer les Indiens du Maranhão²²⁸. Il a dû attendre encore cinq ans pour réunir 14 missionnaires pour quitter le Portugal. À bord de l'embarcation se trouve Pedro de Albuquerque, le premier gouverneur nommé pour la région depuis la Restauration. Après une traversée périlleuse, le bateau coule et seuls trois jésuites survivent²²⁹.

Le projet de fondation d'une mission au Maranhão ne se réalise que quelques années plus tard, en 1652, lorsque le père Vieira reçoit l'aval de ses supérieurs et du roi et repart au Brésil en compagnie de 15 confrères. Son arrivée dans le Nord du Brésil, malgré l'opposition des habitants, donnera un nouvel élan à la défense et à la préservation des Indiens²³⁰. Pour

anos. Quanto da jornada ao Maranhão, foi incubido pelo governador-geral Gaspar de Sousa de comandar as operações. Vencidos os Franceses, regressou a Pernambuco e, algum tempo depois passou à Lisboa. » Lucinda Saragoça, *Da feliz Lusitânia aos confins da Amazônia (1615-1662)*, Lisboa-Santarém, edições Cosmos, 2000, p. 12.

²²⁶ *Idem, ibidem*, p. 3-12.

²²⁷ Yves d' Evreux, *Voyage au nord du Brésil fait en 1613 et 1614*.

²²⁸ La patente de Rome qui donne à Louis Figueira la charge de fonder la mission du Maranhão date du 3 juin 1639.

Leite Serafim, *Suma histórica da Companhia de Jesus no Brasil (Assistência de Portugal) 1549-1760*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, p. 249.

²²⁹ Lúcio de Azevedo, *Os jesuítas no Grão-Pará : suas missões e a colonização*, Lisboa, Tavares Cardoso & Irmão, 1901, p. 40.

²³⁰ La Loi de 1587 avait déclaré que les Indiens n'étaient pas des esclaves mais des journaliers libres. Les lois de 1605 et de 1609, interdisaient de réduire les amérindiens en esclavage. En 1611, une nouvelle loi permettait de considérer comme esclaves les Indiens capturés lors d'une « juste guerre », rébellion ou insurrection. La

l'historien jésuite Serafim Leite (1890-1969), le père Antonio Vieira est le vrai fondateur de la mission jésuite du Maranhão et Grão-Pará²³¹. Selon l'historien et théologien Hoornaert Eduardo, « l'activité missionnaire au Brésil est d'ailleurs plus ancienne que le Maranhão, et elle s'applique à un territoire bien plus étendu. D'autre part, le Maranhão et le Grão-Pará sont des régions de conflits et d'instabilité politique, surtout dans la seconde moitié du siècle, ce qui explique aussi le petit nombre de jésuites envoyés en mission au Maranhão et au Pará ». Hoornaert Eduardo a recensé environ 61 jésuites au Maranhão, tandis que dans le reste du Brésil, il y en avait 304. Les missionnaires étaient donc envoyés davantage vers le Brésil que vers le Maranhão²³². Dans la région du Nord, la tâche des jésuites du point de vue du *Ratio studiorum* se concentre autour des deux collèges principaux, celui de Nossa Senhora da Luz du Maranhão et celui de santo Alexandre de Belém²³³. Quant à leur catéchèse, ils affirment le besoin des Indiens d'observer les sacrements, le mariage et le baptême. Enfin, le dévouement des jésuites n'atténue pas pour autant la méfiance des colons et en 1661, une révolte éclate après la divulgation d'une lettre du père Vieira à l'évêque du Japon, dans laquelle il critique sévèrement les habitants du Maranhão.

Après six années d'absence des terres du Maranhão, les jésuites sont autorisés à y retourner en 1667. Cependant, le père Vieira est contraint de partir à Rome afin de se défendre devant le pape, après avoir été jugé et condamné par l'Inquisition. Il ne revient au Portugal qu'en 1675. Le roi dom Pedro II, lui demande alors de faire partie de la commission pour préparer la loi de 1680, relative à la liberté des Indiens. Le père Antonio Vieira retourne au Brésil en 1681, et s'établit à Bahia. Entre 1688 et 1693, il est à nouveau le visiteur des missions du Maranhão et du Grão-Pará. La situation au Maranhão s'envenime davantage, lorsque le pape Innocent XI, promulgue la bulle de 1677, et nomme dom Gregório dos Anjos, premier évêque du Maranhão. Dès qu'il arrive en 1679, il s'oppose aux jésuites à propos

provision royale de 1649 décide « qu'aucun Indien ne sera obligé de servir sans salaire, que ceux qui travailleraient dans les champs de canne à sucre, de tabac et pour d'autres pénibles cultures pourraient s'absenter librement ; les blancs qui contreviendraient à cette décision pourraient être bannis pendant 4 ans et payer une amende de 500 cruzados ». En 1653, l'ordre royal connu sous le nom de « Loi des Libertés » libère tous les Indiens mis en captivité. Comme les colons se plaignent énormément, une autre loi d'octobre de la même année révoque la précédente et donne de nouvelles possibilités de réduire en esclavage, certains Indiens. Le 9 avril 1655, le père Vieira obtient du roi dom João IV, le décret qui garantit la liberté des amérindiens, mais qui laisse la possibilité de la captivité à la suite d'une « guerre juste ». Le nouveau roi, dom Afonso VI, le 12 septembre 1663, promulgue une loi peu différente de celle de 1653. Il laisse au bon vouloir des chambres locales, la décision de gérer la liberté des Indiens.

Lúcio de Azevedo, *Os jesuítas no Grão-Pará : suas missões e a colonização*, op. cit., p. 48.

²³¹ Serafim Leite, *Suma histórica da Companhia de Jesus*, op.cit., p. 249.

²³² Eduardo Hoornaert, *História da Igreja no Brasil : ensaio de interpretação à partir do povo*, Petrópolis/São Paulo, editora Vozes/Paulinas, 1992, 46-85.

²³³ Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Lisboa : Portugalia ; Rio de Janeiro : Instituto nacional do livro, p. 106-124.

d'une exemption de taxes dont ils jouissaient dans les villages qu'ils administraient. La tension entre les congrégations religieuses entre elles et avec les colons marque toute la période de la colonisation du Brésil. Cette querelle s'envenime lorsqu'en 1576, la prélature de Rio de Janeiro est érigée et se met à combattre les us et coutumes de la population. Toute l'organisation institutionnelle de l'Église est marquée par des disputes et des problèmes socioreligieux dans les relations entre clercs et laïcs. Un siècle plus tard, en 1676, il n'existe qu'un diocèse, celui de Salvador. Sa cathédrale est d'abord une chapelle du collège des jésuites, et après leur expulsion, l'église est remise au diocèse, et deviendra par la suite, la primatiale du Brésil. En cette même année, Rio de Janeiro et Pernambuco sont érigés en diocèses. En 1677, le Saint Siège crée le diocèse du Maranhão. Au XVIII^e siècle, les diocèses du Pará, en 1719, Mariana, en 1745, et São Paulo sont fondés. Malgré la lenteur de l'organisation ecclésiale au Brésil, en 1707, le premier synode de l'Église a lieu à Bahia. Les décisions sont promulguées dans un document intitulé, *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*. Ce document synodal décide d'uniformiser les pratiques sacramentelles, d'adapter les lois canoniques à la réalité de la colonie et surtout, d'inciter le clergé à la moralité et à la chasteté²³⁴.

La fonction cléricale dans le Brésil colonial présente un profil autre que celui développé par les clercs de l'Amérique espagnole. Le profil du clergé du Brésil colonial est défini par les charges apostoliques exercées par les religieux. Ce sont des aumôniers, des chapelains auprès des navires, des confréries, des troupes, des fermes. Ces attributions du ministère ecclésiastique s'appliquent plutôt aux franciscains et à leur pastorale, originaire de la tradition médiévale portugaise, des *desobriga*. Cette méthode consiste à évangéliser tous les ans une circonscription paroissiale prédéterminée. L'objectif premier des religieux dits mendiants, est celui d'assurer une assistance aux habitants portugais. Cette mission, bien qu'utilisée par les intérêts coloniaux, marque jusqu'à nos jours, la formation et la fonction de l'Église au Brésil²³⁵. Enfin, bien que le projet d'évangélisation et le projet de colonisation soient objectivement et explicitement liés, ce serait cependant une erreur de les identifier. Le projet missionnaire se réalise dans les réductions²³⁶ où le religieux exerce le pouvoir

²³⁴ Rubim Santos Leão de Aquino, *Sociedade brasileira : uma história através dos movimentos sociais : da crise do escravismo ao apogeu do neoliberalismo*, Rio de Janeiro, editora Record, 2000, p. 262-265.

²³⁵ Eduardo Hoornaert, « A crmandade durante a primeira época colonial », *História da Igreja na América Latina. História do Brasil*, Petrópolis, editora Vozes, 1986, t. II, p. 288.

²³⁶ Le mot latin « *reducere* », « rassembler », a donné le mot espagnol de « *reduccion* » et le mot en portugais de « *redução* ». Ce mot s'attache aux « réductions » jésuites du Paraguay au XVIII^e siècle. Il se trouve dès le début de la colonisation, dans les chartes des rois catholiques et dans les faits.

moral et spirituel sur les Indiens, réduits à la foi chrétienne selon le modèle médiéval. Celui-ci consiste en la primauté du spirituel sur le temporel. Quant au projet colonisateur, il consiste tout simplement en transformer l'Indien en main-d'œuvre esclave²³⁷. Dans cette perspective, dans le projet du colonisateur, l'implantation et l'officialisation de la mission des religieux aura deux raisons bien précises. La première consiste dans la conquête territoriale de la Colonie. La seconde, dans la délimitation géopolitique du territoire conquis où la mission est installée. Il faut remarquer que la mission est un degré supérieur de la conquête territoriale commencée par les réductions, dont l'expansion et la consolidation des frontières sont partie intégrante²³⁸.

L'affrontement entre clercs et colons est à la fois d'ordre culturel et matériel, en d'autres termes, d'ordre politique puisque la liberté des Indiens d'aller et venir, d'exprimer leurs croyances est supprimée. Cet affrontement passe aussi par un mouvement d'idées qui marque les écrits de l'époque coloniale. L'étude de ces écrits conduit Antônio Gramsci (1891-1937), à adopter une distinction entre discours organique et discours ecclésiastique²³⁹. Cette littérature coloniale produite au long du XVI^e et du XVII^e siècle, ne se limite pas seulement à fournir des informations pratiques, elle se fonde aussi sur les rêves et l'espérance d'un avenir idéal ou idéalisé. Par ailleurs, c'est ce même rêve ou cet avenir idéalisé qui se trouve dans les tirades millénaristes du père Antônio Vieira²⁴⁰. Les religieux n'hésitent pas à écrire en tupi dès qu'ils s'adressent aux indigènes ou aux colons de la côte. Pour les historiens, il s'agit d'une preuve d'acculturation au plan linguistique de la part des missionnaires. Ils vont en profiter pour transposer dans l'univers indigène le message catholique. Dans ce jeu symbolique et linguistique les missionnaires se heurtent à maints obstacles qui sont dus non seulement aux mots, mais à leurs sens même²⁴¹. Les religieux

Sur ce sujet, voir Julio Quevedo, *As missões. Crise e redefinições*, São Paulo, editora Ática, 1993, p. 99.

²³⁷ Eduardo Hoornaert, *op. cit.*, p. 60-92 ; p. 126-132.

²³⁸ Selon Julio Quevedo « la mission est indissociable de la frontière, l'une ne dépend pas de l'autre ; la réduction est plutôt associée à la conversion des gentils. »

Julio Quevedo, *op. cit.*, p. 98.

²³⁹ Selon la pensée d'Antônio Gramsci, le discours organique se produit au ras des actions de l'entreprise coloniale, grâce aux agents qui le profèrent. Le discours ecclésiastique est marqué au fond par une éthique précapitaliste. Bien qu'il résiste au système mercantile il vit des excédents de celui-ci. Il préfère critiquer chez les colons la soif de profit et le manque d'esprit de détachement chrétien.

²⁴⁰ Alfredo Bosi, *op. cit.*, chap. I, p. 17-82.

²⁴¹ Un exemple, comment dire le mot « pecado », « péché », en tupi étant donné que les Indiens n'ont pas la notion, ou du moins la connotation que cette notion avait acquise au long du Moyen Âge. Souvent les missionnaires cherchent à utiliser des termes qui ont une certaine homologie entre les deux langues. « Évêque » est « paí-guacu », c'est-à-dire le « grand sorcier ». « Notre-Dame » apparaît quelquefois sous le nom de « tupansy », « mère de Tupan ». Le « royaume de Dieu » est « Tupãretema », « terre de Tupan », et « l'église » est « tupãóka », « la maison de tupan ». « L'âme » est « anga », terme que désigne aussi bien une « ombre » que « l'esprit des ancêtres ». Le « démon » est « anhangá », « esprit errant et dangereux. »

créent de cette façon une nouvelle représentation du sacré. Il ne s'agit plus ni de la théologie chrétienne ni de la croyance indienne. Un troisième univers symbolique se glisse et se forme de façon parallèle, étant donné la situation coloniale et les méthodes utilisées par les Portugais. Dans cette perspective, cet univers symbolique sera ponctué d'une acculturation judéo-chrétienne avec des traits culturels indiens très forts. La sacralité de l'univers indigène perd son unité et son unicité pour se fragmenter sous l'action de la catéchèse. Cette catéchèse crée donc des zones opposées et contradictoires selon le modèle occidental marqué de manichéisme. Ceci sera en complète contradiction avec le mythe, les légendes des Indiens. Désormais, dans leur univers, selon les catéchistes, prolifèrent des « mauvaises habitudes », telles que l'anthropophagie, la polygamie, l'ivresse, le tabac...²⁴²

Plus qu'une opposition à des croyances, c'est un conflit culturel qui s'établit entre Blancs et Indiens. Le catholicisme craint le polythéisme, les rituels magiques, le culte de la nature, le chamanisme, le fétichisme, l'idolâtrie. Malgré cette crainte, une convergence s'établit entre le symbolisme des Indiens et le christianisme autour de la croyance dans un Être supérieur, et cela, grâce au caractère plus malléable du catholicisme portugais. En outre, la dévotion populaire du monde ibérique foisonne d'images. Cela est dû aux prédications des ordres mendiants, les franciscains, les dominicains et les carmes. Les religieux font appel à de nombreuses figures médiatrices ; des anges et des saints s'interposent entre le fidèle et la divinité. En somme, le cortège de saints est là pour intercéder pour les vivants. Il faut ajouter à cette médiation, la pratique des sacrements. La catéchèse au Brésil ne valorise pas seulement les signes matériels utilisés dans les sacrements du baptême l'eau, de l'eucharistie, le pain et le vin, de la confirmation, l'huile, du mariage, le corps. Elle va aussi mettre en valeur dans son langage symbolique, d'autres objets appelés « sacramentaux », tels que l'eau bénite, l'encens, les bénédictions, les reliques, les médailles, les cierges, les ex-voto, le chapelet, l'adoration, le chemin de croix. Enfin, les missionnaires n'hésitent pas à utiliser des signes forts pour sensibiliser les Indiens, et plus tard les Noirs, afin de les attacher à l'enseignement catholique²⁴³.

²⁴² *Idem, ibidem*, p. 86.

²⁴³ Alfredo Bosi, *op. cit.*, p. 92-94.

La colonisation se réalise sous diverses formes dans les *aldeias*²⁴⁴, les réductions, où les missionnaires tentent d'initier les nouveaux chrétiens à leur nouvelle vie. Cette vie est souvent éloignée des colons étant donné que la coexistence avec les Indiens est de plus en plus belliqueuse. Pour les religieux, l'évangélisation est un échec chaque fois que les Indiens retournent à leurs sorciers et à leurs pratiques anthropophages²⁴⁵. Les missionnaires combattent aussi les rites d'appel aux morts qui cimentent les relations entre les membres d'une tribu. Ils n'hésitent pas à remplacer les cérémonies indiennes par la liturgie catholique et les pratiques dites « sacramentelles ». Ceci étant, l'une et l'autre ont besoin du rôle intermédiaire de l'Église hiérarchique qui est expressément maintenu. Cette médiation est à la fois humaine, par les prêtres, et divine, par le cortège d'anges et de saints. C'est elle qui permet au catholicisme ibérique, encore marqué dans son essence par le concile de Latran²⁴⁶ et loin des réformes proposées par le concile de Trente, d'établir un pont, où circulent dans les deux sens les cultes et les croyances du colonisateur et du colonisé. Cette rencontre s'opère sous le régime de la domination, ce qui rend difficile l'acculturation. Le processus de colonisation se réalise donc d'une forme inégale et avec des fractures de sens et de valeur²⁴⁷.

Dans le Brésil colonial du XVI^e et du XVII^e siècle, le mysticisme qui caractérise la religion catholique entre en conflit avec les croyances indigènes. Pour le christianisme, le sacré est d'ordre éminemment personnel. Il considère donc comme sataniques certains rituels archaïques où toute conscience semble disparaître. L'idéal de la *visio intellectualis*

²⁴⁴ La création des « aldeias » est pour les pères jésuites un moyen sûr d'inculquer la foi et d'obtenir ainsi la conversion des gentils. Concernant le pouvoir spirituel, les « aldeias » sont des lieux où les pères se chargent de célébrer la liturgie, d'enseigner la doctrine catholique, la lecture et l'écriture. Sur le plan temporel, elles n'ont pas de rôle administratif précis, même si le gouverneur leur donne une certaine autonomie. Elles possèdent un pilori, privilège des « vilas » portugaises et ont souvent un « meirinho ». Ce dernier est une autorité choisie parmi les Indiens, investie d'un pouvoir judiciaire chargé d'administrer des peines légères. « L'aldeamento » est le fruit de l'expérience religieuse sur le terrain, elle est conforme à l'esprit missionnaire des hommes d'Église et adaptée aux conditions pour la conversion des gentils. L'analyse des textes des fondateurs de l'activité missionnaire au Brésil montre que la mission est caractérisée par des difficultés d'ordre personnel et pratique. Il s'agit souvent de difficultés d'ordre moral, pour les Indiens, de se convertir et de garder les préceptes enseignés, et pour les jésuites de conserver l'ardeur des premiers jours de la vie religieuse.

²⁴⁵ Philippe-Ignace André-Vincent, *Bartolomé de las Casas, prophète du Nouveau Monde*, Paris, éditions Tallandier, 1980, « Les luttes de la mission pour les droits des Indiens », chap. IV, p. 35-49.

²⁴⁶ Le concile de Latran I, en 1123, est réuni par le pape Calixte II. Le concile de Latran II, en 1139, par le pape Innocent II. Le concile de Latran III, en 1179, est convoqué par le pape Alexandre III. Le concile de Latran IV, en 1215, est présidé par le pape Innocent III.

²⁴⁷ Voici ce qui ajoute Alfredo Bosi : « Sous le regard du colonisateur les gestes et les rythmes des Tupi qui chantent et qui dansent ne sont plus désormais le signe de mouvements propres de fidèles accomplissant leur action collective et sacrale [...]. Ils se présentent comme résultant de l'action de pouvoirs violents, ceux d'esprits mauvais qui rôdent autour de la tribu, cherchant à tenter ses membres. À n'importe quel moment peut survenir Anhanga, l'ombre errante qui guette les hommes, menace qui plane sur eux sans arrêt. »
Alfredo Bosi, *op. cit.*, p. 95.

défendue par la théologie chrétienne refuse de ce fait toute transe causée par l'ivresse, ainsi que le culte des esprits dispersés dans les airs, les eaux et les forêts. Toutefois, la piété catholique n'hésite pas à exploiter l'image du ciel et de l'enfer. Ces mondes imagés portent en eux les émotions, dont la dynamique, une fois déclenchée, atteint le transport mystique. Cette mystique, essor de la Contre-réforme, est le trait commun qui rassemble les jésuites, ainsi que les religieux et les fidèles catholiques, car c'est bien le fondateur de la compagnie de Jésus, Ignace de Loyola, qui suscite dans l'âme du retraitant, avec ses *Exercices spirituels*, des visions méthodiquement effrayantes de l'au-delà. En même temps, ces *Exercices spirituels* préparent l'âme à éprouver des élans de contrition et d'adoration.

Il est évident que le processus chrétien de sublimation, ou de *kátharsis*, présente des oppositions qui le différencient clairement des rituels indiens. Chez ces derniers, les esprits répandus dans la forêt descendent sur la tribu qui les invoque en lui inspirant des visions violentes et véloces comme l'éclair. Quant au Dieu des chrétiens, Lui « qui est au cieux », Il vient dans une prière solitaire. Il vient comme une « brise légère », dans l'esprit serein du fidèle. À la différence des cérémonies indiennes, où a lieu une diffusion du sacré avec perte d'identité intérieure²⁴⁸, l'itinéraire chrétien, quant à lui, recherche un parfait épanouissement de l'âme individuelle, que les théologiens médiévaux appellent *visio beatifica*²⁴⁹. Pour les missionnaires, les cérémonies indigènes se réduisent à l'expression du Mal. Pour eux, le Malin s'abat sur les Indiens chaque fois que ceux-ci se mettent à chanter, à danser, à boire, à s'adonner au rite anthropophage. Cela étant, le missionnaire ne se lasse pas de se tourner vers l'Indien, de lui enseigner la doctrine catholique dans l'intention de le convertir, de le « sauver ». En d'autres termes, selon Alfredo Bosi, c'est la « *conception ibérique du « salvationnisme », suivant laquelle la vie du sauvage était plongée dans la barbarie et ses pratiques puisaient leur inspiration directement auprès des démons*²⁵⁰ ».

²⁴⁸ Après chaque rite d'anthropophagie avait lieu une *ré-nomination* de ses participants.

Alfredo Bosi, *op. cit.*, p. 107.

²⁴⁹ « Tandis que dès maintenant nous contemplons les bénédictions de la foi, comme un reflet dans un miroir, c'est comme si nous possédions déjà les choses merveilleuses dont notre foi nous assure qu'un jour nous en jouirons. »

Saint Basile de Césarée en Cappadoce, *Liber de Spiritu Sancto*. XV, 36.

« Car la gloire de Dieu, c'est l'homme vivant, et la vie de l'homme, c'est la vision de Dieu : si déjà la révélation de Dieu par la création procure la vie à tous les êtres qui vivent sur la terre, combien plus la manifestation du Père par le Verbe procure-t-elle la vie à ceux qui voient Dieu. »

Saint Irénée de Lyon, *Adversus haereses*. IV, 20, 7.

Citations retirées du *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, éditions Mame/Plon, 1992, p. 28 et 71.

²⁵⁰ *Idem, ibidem*, p. 114.

Il est clair que le Brésil colonial avec sa population métisse ne réunit pas les conditions idéales pour une évangélisation réussie. Le choc des cultures, des intérêts, des croyances marque le rapport conflictuel entre missionnaires, colons et Indiens. Le message évangélique porté par les religieux subit au cours du processus de catéchèse, un haut degré d'entropie. Le message innovateur de l'Évangile est réduit, sous l'exercice de la catéchèse, au rôle de simple substitut à la magie des Indiens. Encore une fois, l'universalisme du christianisme, qualité spécifique du message évangélique des premiers siècles de l'Église dite primitive, subit le revers des circonstances historiques pour perdre ainsi toute cohérence et toute originalité. Ces aléas historiques ont lieu chaque fois que le processus de transplantation culturelle rencontre des résistances et des oppositions. Sans compter que toutes les fois que l'Église fait alliance avec le pouvoir social et politique dominants, cela semble être préjudiciable à son intégrité²⁵¹.

Les jésuites vont mettre en application un système éducatif pour les Indiens. Cette éducation, civile et religieuse, fait son apparition sous l'administration du gouverneur, Mem de Sa.²⁵² Dans la lettre adressée au provincial du Portugal, Miguel de Torres, le père Manuel da Nobrega (1517-1570), expose sa stratégie pour catéchiser les Indiens. Pour lui, « *le pire que nous puissions leur faire est de ne se soucier que du salut de leur âme*²⁵³ ». À ses yeux, la Compagnie doit s'engager dans la transformation sociale et politique de l'Indien. Cette transformation a lieu grâce à l'interdiction faite aux Indiens de préserver leurs us et coutumes. La domination qu'imposent les jésuites s'appuie, dans les temps de paix, sur le soutien du gouvernement temporel. Sur cette question, le père Manuel da Nobrega s'exprime en ces termes :

« La loi qui leur serait donnée devrait leur interdire la consommation de la chair humaine, l'initiative de la guerre sans l'autorisation du gouverneur. De même il s'agira de les obliger à n'avoir qu'une seule femme et à s'habiller, puisqu'ils ont tant de coton, au moins une fois devenus chrétiens. On les obligera à vivre en paix de manière sédentaire, si ce n'est parmi les chrétiens, sur des terres réparties entre eux, qui leur soient suffisantes, et avec les pères de la Compagnie pour leur enseigner la doctrine ».

²⁵¹ *Idem, ibidem*, p. 114-115.

²⁵² Mem de Sa arrive au Brésil en 1557, et il le gouverne jusqu'à 1572.

²⁵³ Manuel da Nobrega, *Cartas do Brasil*, (traduit par Jean-Claude Laborie, sous le titre, *La mission du Brésil, lettres & autres documents (1549-1570)*, Paris éditions Chandeigne, 1998, p. 238-239.

Le projet des jésuites de regrouper les Indiens se heurte à leur refus d'adopter une vie sédentaire et également à l'opposition des colons. Cependant, la création des *aldeias* est pour les pères jésuites un moyen sûr d'inculquer la foi et d'obtenir ainsi la conversion des gentils. Cet espace, *aldeia*, se présente comme un *locus periculum*, lieu dangereux, pour le missionnaire, car c'est l'endroit où il peut perdre son identité, subir la promiscuité des Indiens, notamment par le contact avec les femmes. Les prescriptions données par le règlement aux missionnaires sont des « techniques de soi » mais aussi des « techniques de domination » qui visent à les aider à se préserver dans l'*aldeia*. Pour le philosophe Michel de Foucault (1926-1984), techniques de soi et technique de domination se développent de façon parallèle, ce qui régit, dans le cas des jésuites, leur rapport avec les Indiens²⁵⁴. Le règlement reprend ainsi l'opinion répandue parmi les religieux, selon laquelle les obstacles à la christianisation des Indiens ne se trouvent pas dans leurs croyances mais dans leurs us et coutumes²⁵⁵. Le missionnaire est donc incité à extirper tous les maux qui présentent une entrave à l'évangélisation.

La colonisation de l'État du Maranhão à partir du XVII^e siècle marque un tournant dans le processus d'intégration et d'assimilation de la culture européenne par la culture amérindienne. La violence est partie intégrante, explicite et constante des rapports entre colons et Indiens. La stratégie coloniale qui consiste à s'approcher amicalement des indigènes aboutit plutôt à l'esclavage et aux persécutions dites « justes » ou légales, car ce qui prime dans ce monde à conquérir c'est la loi du plus fort et les intérêts économiques. Les conflits sont intenses dans les *aldeamentos* et les *fazendas* entre colons, Indiens et missionnaires. Ces situations conflictuelles peuvent être énumérées de la façon suivante. La première concerne l'idolâtrie, c'est-à-dire l'attachement aux ancêtres. En même temps celle-ci subit une nouvelle morphologie, caractérisée par un syncrétisme religieux dû à la culture dominante. La seconde situation conflictuelle est liée à la simulation ou faux-semblant, manifestée par les Indiens selon le contexte ou la situation. Car pour eux, il est question de se libérer de l'emprise coloniale et de la catéchèse tout en cherchant à obtenir des avantages matériels et politiques. La troisième raison de conflit ou d'apaisement tient à

²⁵⁴ « Les techniques de soi permettent aux individus d'effectuer, seuls ou avec l'aide d'autres, un certain nombre d'opérations sur leur corps et leur âme, leurs pensées, leurs conduites, leur mode d'être ; de se transformer afin d'atteindre un certain état de bonheur, de pureté, de sagesse, de perfection ou d'immortalité. »

Michel de Foucault, *Dits et écrits*, Paris, éditions Gallimard, 1994. t. IV, p. 363.

²⁵⁵ « Seusinhos em que são muito continuos e em tirar-lhos ha ordinariamente mais difficuldade que em todo o mais, por ser como seu mantenimiento, e assim não lhos tiram os Padres de todo, senão o excesso que neles ha, porque assim moderado quasi nunca se embebedam nem fazem outros desatinos. »

José de Anchieta, *op. cit.*, p. 341.

l'accord entre les chefs indiens et les colonisateurs, dû au fait que les premiers veulent par cette paix, assurer leur influence sur leur peuple. Enfin, le quatrième aspect qui est cause de rébellions, cette fois-ci internes, concerne les indiens christianisés aussi bien que ceux qui n'ont été, pour l'instant, que pacifiés²⁵⁶.

L'idolâtrie est un des moyens utilisés par les Indiens pour exprimer leur résistance, qui prend des caractéristiques propres au fur et à mesure que le processus historique et culturel progresse. De même que le discours du colonisateur, laïc et religieux, se développe avec des mécanismes évangéliques et réprobateurs pour extirper ce réflexe culturel. Pour l'historien des idées, Jean Delumeau, la constitution d'un discours théologique contre l'idolâtrie amérindienne fait partie d'un ensemble cohérent, une fois que les croyances indigènes furent considérées comme d'origine démoniaque²⁵⁷. Cette interprétation faite par les colonisateurs les rendra implacables, étant donné que, pour eux, l'idolâtrie constitue le plus grand obstacle à la christianisation. Les colonisateurs se sentent ainsi investis du devoir d'extirper et de bannir toute superstition. Dans cette perspective, la colonisation et les pillages des populations indigènes sont justifiés aux yeux du monde contemporain²⁵⁸.

Par son origine, l'idolâtrie coloniale est un phénomène complexe qui a pris de grandes proportions dans toute l'Amérique latine. Selon l'historien Français Serge Gruzinski (1949-), l'idolâtrie coloniale s'exprime à travers une réalité versatile, des dimensions variées, elle est réversible dans le temps, indifférente aux dichotomies et aux définitions, sans pour autant tomber dans le chaos et dans l'arbitraire²⁵⁹. Pour lui, parler d'idolâtrie ne consiste pas à se tenir à une problématique sur les « visions du monde », les mentalités, les systèmes intellectuels ou les structures symboliques. Il faut prendre aussi en considération les pratiques, les expressions matérielles dont celle-ci est absolument indissociable²⁶⁰. À son tour, Ronaldo Vainfas, dans son étude sur les mouvements Taqui Ongoy au Pérou, en 1560,

²⁵⁶ Pour Alfredo Bosi, « il y a trois sortes d'Indiens dans le Maranhão : les esclaves qui sont déjà dans la ville ; ceux qui vivent dans les villages d'el-rei comme hommes libres et ceux qui habitent dans les *sertões*. »

Alfredo Bosi, *op. cit.*, p. 169.

²⁵⁷ Jean Delumeau, *La peur en Occident (XIV^e- XVIII^e siècles) : une cité assiégée*, Paris, éditions Fayard, 1978, p. 262.

²⁵⁸ *Idem, ibidem*, p. 262-263.

²⁵⁹ Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México Español. Siglo XVI-XVIII*, México, Fondo de cultura económica, 1991, p. 168.

²⁶⁰ *Idem, ibidem*, p. 153.

et les *Santidades*²⁶¹ à Bahia, en 1580, affirme ceci : « ...a idolatria pode também ser vista como expressão da resistência social e cultural dos amérindios en face au colonialismo. Concebida mais amplamente como fenômeno histórico-cultural de resistência indígena, a idolatria pode se referir a um domínio em que a persistência ou a renovação de antigos ritos e crenças se mesclava com a luta social, com a busca de uma identidade cada vez mais destruída pelo colonialismo...²⁶² ». L'idolâtrie va s'ajuster à la réalité coloniale et exprimer une résistance passive à l'ordre établi. Cependant, aux yeux du colonisateur, un de ses aspects inquiétants est celui de son syncrétisme religieux, forgé à l'intérieur des *aldeias* mais aussi dans les *quilombos*. La coexistence de deux cultures dans la société se révèle avant tout dans un espace privilégié et privé, le *locus domesticus*, le monde domestique d'où émergent des rituels antiques mais toujours adaptés à des situations nouvelles²⁶³.

Les activités de catéchèse et d'*aldeamento* entre 1607 et 1720, faites par les missionnaires et les colons sont très importantes dans la zone du littoral et dans la serra d'Ibiapaba²⁶⁴. C'est dans ces régions qu'on trouve mention d'accusations de pratiques dites diaboliques ou hérétiques. Les religieux vont dénoncer le syncrétisme religieux et inciter à la persécution des chefs. Ils vont aussi s'attaquer aux us et coutumes établis, obstacles à l'enseignement chrétien. Pour les missionnaires, les actes des Indiens sont imprégnés de croyances et d'attachements aux *feiticeiros*, sorciers, aux fêtes, aux superstitions véhiculées par leur culture ancestrale. Tous ces éléments donnent naissance à un amalgame de croyances et de cultures qui ne laisseront pas d'impressionner les missionnaires. Cependant, parmi toutes ces croyances, c'est la sorcellerie qui cause un réel émoi chez les religieux. Car les sorciers utilisent la ruse, « parlent avec le démon » et sont une entrave pour la bonne marche du processus évangélique. Lors de son séjour dans la serra d'Ibiapaba en 1607, le père Luis Figueira s'exprime sur les Indiens de la tribu de Tabajara, en ces termes : « *Souvent la nuit, ils parlent avec le diable (...), ils l'entendent et lui donnent du tabac pour qu'il aspire*

²⁶¹ « Le terme « santidade » est utilisé souvent accompagné d'adjectifs dépréciatifs qui disqualifient les rituels indigènes. Le même terme peut désigner la capacité du « feiticeiro », « sorcier », de communiquer avec les esprits. »

Jacqueline Hermann, *Virando séculos, 1580-1600, o sonho da salvação*, São Paulo, Companhia das letras, 2000, p. 75.

²⁶² Ronaldo Vainfas, *Heresias dos Índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995, p. 31.

²⁶³ Ronaldo Vainfas, « Colonialismo e idolatrias : cultura e resistência no mundo colonial ibérico », *Revista brasileira de história*, São Paulo, edições ANPUH, vol. XI, n° 21, 1991, p. 124.

²⁶⁴ « La chaîne de montagnes d'Ibiapaba se situe à la frontière entre les États actuels du Ceara et du Piauí, à l'ouest de Camocim, embouchure du fleuve Coreau. Cette chaîne de montagnes prolonge le massif de Borborema. »

João Viegas, *La mission d'Ibiapaba*, Paris, éditions Chandeigne/ Unesco 1998, note 4, p. 194.

ce qui est dans l'air, mais ils ne voient pas ce qui se passe. Ils voient la fumée exhalée et ils disent, autour d'une vérité, beaucoup de mensonges. Et quand ils vont à la chasse, le diable leur dit où trouver les bêtes et où est le miel²⁶⁵ ».

Les pères jésuites, Luis Figueira et Ascenço Gago, se battent contre les coutumes des Indiens. Ils essayent d'interdire à l'intérieur des *aldeias* la polygamie, les promesses faites à des entités, l'ivresse. Ils vont imposer le mariage dans l'espérance d'éviter la polygamie. Lors de son passage dans la mission d'Ibiapaba, le père Antônio Vieira, ne cesse de décrire minutieusement en le fustigeant le comportement des indigènes. Il voit dans chaque manifestation, dans chaque comportement, la touche maléfique du démon. Cette perception du père Vieira d'un monde diabolisé s'applique aussi à l'accroissement du syncrétisme religieux chez les Indiens. Ce syncrétisme se forge à partir du contact entre l'indigène et les autres pratiques religieuses véhiculées par d'autres croyants. C'est le cas de la religion protestante et de ceux qui l'embrassent, beaucoup de Hollandais, de Français, d'Anglais, mais aussi de Juifs. Plus tard, la religion animiste²⁶⁶ pratiquée par les esclaves noirs, surtout des Soudanais et des Bantous²⁶⁷ connaîtra le même type de fusion.

Les religieux, dans certains cas, n'hésiteront pas à faire appel à l'exorcisme afin de chasser, à leurs yeux, les manifestations explicites du démon et la mauvaise influence qu'ils exercent sur les Indiens²⁶⁸. Derrière ces mauvaises influences, les religieux voient l'action néfaste du protestantisme. De fait, ils combattent le démon, mais également les hérétiques, qui se sont réunis pour empêcher l'évangélisation. Pour le père Vieira, la serra d'Ibiapaba est un refuge de malfaiteurs où se mêlent le barbarisme des Indiens, les hérésies des envahisseurs et des Indiens associés depuis longtemps aux Hollandais. « *Les survivants*

²⁶⁵ Luis Figueira, « Missão no Maranhão », *apud* Raimundo Girão, *Evolução histórica cearense*, Fortaleza, BNB/ETENE, 1986, p. 53.

²⁶⁶ Nous utilisons ici le concept classique d'animisme défini par E. Durkheim, selon lequel :

« On appelle animisme cette religion des esprits. Or, pour expliquer la coexistence, pour ainsi dire universelle, de ces deux sortes de cultes, deux théories contradictoires ont été proposées. Pour les uns, l'animisme serait la religion primitive, dont le naturisme ne serait qu'une forme secondaire et dérivée. Pour les autres, au contraire, c'est le culte de la nature qui aurait été le point de départ de l'évolution religieuse ; le culte des esprits n'en serait qu'un cas particulier ».

Émile Durkheim, *Cours sur les origines de la vie religieuse*, Paris, Les presses universitaires de France, 1968, p. 53.

²⁶⁷ Voici ce qui dit le père Vieira au sujet de ses confrères : « Ils devaient sonder les dispositions des Indiens confédérés à ces derniers [les Français], et voir s'ils pourraient les incliner à la pureté de la foi catholique, laquelle se trouvait parmi ces gens corrompue par de nombreuses hérésies. Ils devaient également tenter de conduire ces Indiens à faire allégeance aux rois du Portugal, à qui appartiennent ces conquêtes. »

João Viegas, *op. cit.*, p. 24.

²⁶⁸ *Idem, ibidem*, chap. XIII, p. 63-67 : « Perdition des Indiens des montagnes. Leur ignorance, leurs hérésies, leur commerce avec le Démon. »

*prirent le chemin de la serra d'Ibiapaba, refuge sûr et repaire bien connu de tous les malfaiteurs. À l'arrivée de tels hôtes, Ibiapaba devint la véritable Genève des sertões du Brésil*²⁶⁹ ». Dans ce carrefour de croyances qui représente la serra d'Ibiapaba, les idées protestantes, juives, païennes, vont s'entrechoquer. À ceci s'ajoute l'influence des immigrants originaires de Pernambouco, reconnus par les autochtones comme des hommes lettrés et sages, car ils savent lire et apportent avec eux, des livres²⁷⁰. Horrifié, le père Antônio Vieira définit cette société en ces termes : « *Ces villages formaient vraiment un mélange infernal et abominable de toutes les sectes et de tous les vices, composé de rebelles, de traîtres, de voleurs, d'adultères, de juifs et d'athées. Toute cette racaille se disait chrétienne et était censée obéir aux règles catholiques*²⁷¹ ».

Il est vrai que les idées non-catholiques venues de l'Europe auront une grande influence auprès des habitants du littoral brésilien. Cependant, dans le Nord-est, avant l'arrivée des Hollandais²⁷², le père Luis Figueira, en 1607, manifestait déjà auprès du généralat de la Société des jésuites, sa préoccupation envers les résistances, les idolâtries indiennes, frein à la catéchèse catholique. Dans cette perspective, il est possible d'affirmer que les activités indigènes expriment les valeurs et les pratiques ancestrales, mêlées à un moment donné à la culture colonisatrice. L'action missionnaire varie donc entre tolérance et répudiation, de même qu'elle incite les Indiens à retourner indirectement à leurs croyances chaque fois qu'elle les oblige à participer aux célébrations religieuses. Pour les Indiens, les activités festives ont une signification, dont le rituel renvoie aux phénomènes et aux mythes de leur culture ancestrale. L'organisation de ces fêtes chrétiennes semble tolérer la coexistence d'autres croyances. Au fond, ces commémorations sont souvent une extension de l'idolâtrie indienne, cachée derrière la manifestation supposée de l'acceptation du christianisme.

Les rituels festifs constituent un scénario de domination et de résistance. Ils permettent aussi l'imposition de la culture dominante et le rajeunissement de la culture

²⁶⁹ « Dommages subis à Pernambouco lors de la longue campagne menée par la confédération des Indiens et des Hollandais. Pervertissement spirituel des Indiens de la Serra d'Ibiapaba au contact des Indiens réfugiés parmi eux. »

Idem, ibidem, chap. III, p. 31-34.

²⁷⁰ *Idem, ibidem*, p. 33.

²⁷¹ *Idem, ibidem*, p. 34.

²⁷² « La domination hollandaise a duré vingt-trois ans, de 1631 à 1654. Son apogée se situe entre 1637 et 1644, sous le gouvernement du prince Mauricio de Nassau. »

Brasil-500 anos de História, Rio de Janeiro, editora Abril, 1999, p. 130.

indienne. Il est ainsi possible d'établir entre les individus de cultures différentes de nouvelles relations. Pour Mikhaïl Bakhtine (1895-1975), les festivités, dans toutes leurs phases historiques, sont provoquées par le surgissement de périodes de crise et de bouleversement de la vie, de la nature, de la société et de l'homme. Adopter le terme de « fête » dans cette situation coloniale semble contestable car le contexte historique du moment est, pour les Indiens, marqué par des crises et des bouleversements. Dans ce sens, les fêtes expriment une conception du monde associée au passé et au présent, deux temps actualisés dans une nouvelle réalité²⁷³. Cette réalité est, en tout cas, marquée par des alliances conçues soit pour résister, soit pour s'accoutumer à la situation coloniale. Quand il s'agit d'accommodation, les Indiens le font dans le but de trouver une protection pour travailler ou pour guerroyer. Quand il s'agit de résistance, les Indiens utilisent la seule arme dont ils disposent devant le colonisateur, la tromperie et la ruse pour demeurer ainsi attachés à leur culture ancestrale.

Pour l'Indien, le contact avec le colonisateur signifie d'abord la soumission à l'acculturation et aux interdictions. Le lieu de vie, les *aldeias*, tel qu'il était organisé par les religieux, est un espace où la division tribale n'existe pas. Il n'y a pas non plus de différences de culture, il s'agit donc, d'un endroit vidé de tout pouvoir politique et spirituel, où la culture indienne se dilue petit à petit sous l'influence des missions et le poids de l'asservissement. Selon Carlos Studart Filho, le XVII^e siècle marque une nouvelle étape dans l'organisation des rébellions dans l'État du Maranhão. Les hostilités indiennes pratiquées jusqu'alors par les « sauvages », dans le cadre de la « guerre des barbares » seront, à partir de 1713, une attitude fréquente pratiquée par les indiens catéchisés²⁷⁴. Ceux-ci seront soutenus par des Indiens hostiles campés dans les frontières des *aldeias*. Enfin, l'*aldeamento* est au fond le lieu où se forment les révoltes et les luttes d'intérêts. Il constitue l'espace de choc, de rencontre, de résistance entre l'Indien catéchisé et l'Indien sauvage, l'Indien et le missionnaire, l'Indien et le colon, le colon et le missionnaire.

²⁷³ Mikhaïl Bakhtine, *L'œuvre de François Rabelais dans la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, éditions Gallimard, 1982, p. 8.

²⁷⁴ Carlos Studart Filho, « A revolta de 1713 », *Revista do Instituto do Ceará, RIC*, Fortaleza, t. LXXVII, 1963, p. 158.

Chapitre III- Le roi enchanté

La conjoncture européenne du XVI^e et du XVII^e siècle pousse l'Église catholique à s'investir dans le Nouveau Monde. Les missionnaires accompagnent les navigateurs, bénissent les terres découvertes et appuient leurs conquêtes, car derrière elles, ils voient des gentils à convertir. Même si catéchiser les Indiens est la priorité des ordres religieux, le clergé régulier ne tarde pas, lui, à organiser le culte et la liturgie, instruments d'action pastorale et de gouvernement auprès des fidèles. À la suite des missionnaires au service de l'évangélisation, arrivent des vicaires pour les paroisses, des professeurs pour les collèges et séminaires, des évêques pour les diocèses et aussi des inquisiteurs et des visiteurs du Saint-Office²⁷⁵. L'Église ne doit pas seulement augmenter et garder dans la foi les fidèles, mais aussi les tenir dans un esprit d'obéissance et d'attachement. Quant aux religieux, leur action missionnaire auprès des Indiens dans le Nouveau Monde compense d'une certaine manière les pertes subies par la Réforme. Ceci est une des raisons qui les mènent à vouloir transformer les Indiens à la fois en chrétiens et en travailleurs soumis²⁷⁶.

La Compagnie du commerce du Maranhão et du Grão-Pará est créée en 1682, dans le but de remplacer l'*estanco*, étant donné l'énorme difficulté des colons à exploiter la main-d'œuvre indienne et à activer le développement économique de l'État du Maranhão. Il est prévu qu'elle ait pendant vingt ans le monopole du commerce de la région. Pendant cette période, elle y aurait introduit dix mille esclaves noirs, à raison de cinq cents par an. La question de la traite des esclaves noirs est abordée plusieurs fois par le père Vieira dans sa correspondance²⁷⁷, et il est d'avis qu'il faut remplacer les esclaves Indiens par les esclaves noirs, importés d'Angola. En 1669, il est consulté par la couronne en qualité d'ancien supérieur des missions au Maranhão sur l'augmentation des richesses de l'état. Pour lui, il n'y a que deux choses à faire. La première, c'est de donner aux missionnaires « d'un seul ordre », tous les Indiens, dans des conditions similaires à celles d'avant 1661. La seconde,

²⁷⁵ La Congrégation du Saint-Office ou de la Sainte Inquisition est créée par le pape Paul III, en 1542. Sous l'impulsion du cardinal Jean-Pierre Carafa, le futur Paul IV, fut constituée la première congrégation permanente afin de lutter contre le progrès de l'hérésie protestante.

Yves-Marie Hilaire, *Histoire de la papauté, 2000 ans de mission et de tribulations*, Paris, éditions Tallandier, 1996, p. 315.

²⁷⁶ Francisco M. P. Teixeira, *História concisa do Brasil*, São Paulo, editora global, 2000, p. 67.

²⁷⁷ J. Lúcio de Azevedo, *Cartas do padre Antonio Vieira, op.cit.*, « Lettre à la Chambre du Pará », datée du 12 février 1661, Carta XCI, p. 579-583.

c'est d'importer immédiatement d'Angola deux cents esclaves des deux sexes pour en assurer la reproduction. Enfin, en 1678, lorsqu'il s'occupe de rétablir la compagnie du Maranhão, il présente un rapport au Conseil d'outre-mer, où il utilise l'argument que l'État du Brésil « *n'atteignit l'opulence qu'au moment où ses terres vinrent à être cultivées par les esclaves noirs*²⁷⁸ ». L'arrivée des Noirs avec leur culture et leurs croyances introduira de nouveaux éléments dans le syncrétisme religieux, déjà florissant, dû au contact entre Blancs et Indiens. Selon l'anthropologue Bronislaw Malinowski (1884-1942), l'esprit religieux et l'esprit scientifique sont des éléments inhérents à tous les peuples, même les plus primitifs. Il s'exprime en ces termes :

*« Il n'existe pas de peuples, même les plus primitifs qui soient, sans religion ni magie. De même qu'il n'existe pas, disons-le, de race sauvage qui ne possède un esprit scientifique ou une science, même si on lui impute bien souvent ce manque. Dans toutes les sociétés primitives, étudiées par des observateurs compétents et de confiance, on a pu observer deux domaines parfaitement distincts, le sacré et le profane. En d'autres termes, le domaine de la magie, la religion et le domaine de la science*²⁷⁹ ».

Dans un premier moment, ce qui nous intéresse, c'est l'apport des croyances indiennes au syncrétisme religieux dû aussi au contact des Indiens avec les mythes et légendes européens. Le produit du premier syncrétisme brésilien est l'indo-ibérique, qui permet aux croyants indiens, en contact avec le catholicisme, d'avoir une nouvelle représentation du monde qui s'articule autour de mythes, de narrations fabuleuses et de généalogies divines. Les mythes sont « *considérés par nous comme des formes enlevées au monde, parce que ces récits ont la prétention de tout embrasser, en restant en dehors du temps tout en mesurant le temps écoulé*²⁸⁰ », ajoute Malinowsky. Dans le cas de la croyance sébastianiste, elle prendra une forme très particulière grâce aussi à la mythification dont la personne du roi fait l'objet.

²⁷⁸ Antônio Vieira, *Obras escolhidas*, op. cit., vol. V, p. 336-337.

²⁷⁹ Traduit par nous.

« Não existem povos, por mais primitivos que sejam, sem religião nem magia. Assim como não existem, diga-se de passagem, quaisquer raças selvagens que não possuam atitude científica ou ciência, embora esta falha lhe seja frequentemente imputada. Em todas as sociedades primitivas, estudadas por observadores competentes e de confiança, foram dectados dois domínios perfeitamente distintos, o Sagrado e o Profano ; por outras palavras, o domínio da Magia e da Religião e o da Ciência. »

Bronislaw Malinowski, « O homem primitivo e sua religião », *Magia, ciência e religião*, Lisboa, edições 70, 1988, p. 19.

²⁸⁰ *Idem, ibidem*, 22.

Au Brésil, cette croyance ne se laisse pas enfermer dans des manifestations millénaristes influencées par le courant messianique judéo-chrétien ; elle sera enrichie par d'autres apports issus du système de croyances de racines à la fois amérindiennes et africaines. La symbolique du temps messianique judéo-chrétien, le *kairos*, où le retour du roi dom Sebastião est attendu, sera remplacée par le temps prophétique indien. Celui-ci s'attache à l'espace d'une « Terre sans Mal²⁸¹ », où l'abondance et la paix sont présentes. Le prophétisme tupi-guarani, dans son essence, tel que nous le connaissons aujourd'hui, se fonde sur le retour à cette « Terre sans Mal », auquel les habitants, les Indiens de la tribu Guarani, croyaient²⁸². Les chroniqueurs de l'époque signalent une certaine effervescence dans ces tribus habitant la côte. Des prophètes indiens parcourent les villages en se présentant comme des héros. Ils incitent leurs compatriotes à abandonner le travail pour se mettre à danser car des « temps nouveaux » ne vont pas tarder à arriver. Ces mouvements d'une migration vers la « Terre sans Mal », à la recherche d'un Paradis, ont des caractères messianiques ou quasi-messianiques, sans avoir encore, pour autant, l'influence des Blancs, ou la croyance judéo-chrétienne.

La rencontre de 1492 entre les deux mondes, l'Ancien et le Nouveau, est aussi le point de départ du syncrétisme religieux qui se forge outre-Atlantique. Si les cultures européennes, indiennes et africaines constituent la matrice de la civilisation en Amérique Latine, chacune au contact de l'autre perdra sa « pureté » originelle. Le XVI^e siècle voit naître une nouvelle civilisation que certains ont suggéré d'appeler « atlantique » à cause de son implantation géographique. Comme dit Luis Weckmann Muñoz, « *l'Atlantique a été le miroir déformant qui a projeté sur le Nouveau Monde le reflet de l'Ancien sans jamais le reproduire*²⁸³ ». Le processus d'acculturation, dû à la rencontre de trois identités différentes, transforme, grâce à ce qui est appelé le « facteur colonial », les trois cultures en contact, même si chacune a procédé à une sélection des éléments d'origine. Dans ce processus d'acculturation, nous verrons un premier aspect de la croyance sébastianiste, au Brésil. Il s'agit du prénom même du roi et de son saint protecteur, une spécificité de la religiosité européenne. Ensuite, nous verrons l'ascension du roi dom Sebastião dans le panthéon des dieux, un élément important, dans ce que nous appelons aujourd'hui, *Tambor de Mina* du Maranhão, de la tradition *Jeje*,

²⁸¹ En tupi, « yvy maraey. »

²⁸² Jean Subirats, *op. cit.*, p. 77.

²⁸³ Anne Rémiche-Martynow & Graciela Schneier-Madanes, *Notre Amérique métisse, cinq cents ans après les Latino-américains parlent aux Européens*, Paris, éditions La découverte, 1992, p. 101-102.

d'origine *Fon-ewe*, et préservée dans la tradition *Nagô*, d'origine *Yoruba*²⁸⁴. C'est donc dans la tradition *Jeje-Nagô* que les entités sont connues par le terme de *Vudoum* ou *Vodunso*, *Encantados*, *Gentils*, c'est-à-dire, des *Nobles* européens dont fait partie le roi dom Sebastião du Portugal²⁸⁵. Enfin, en suivant ces deux aspects de la représentation du roi dom Sebastião, nous aborderons la question de l'homme brésilien, du point de vue de l'*ethos* et du *pathos* attachés à la croyance sébastianiste.

A- La confusion des genres : le roi et son patronyme

La tradition de la culture des Tupi-Guarani fait état de la croyance à une « Terre sans Mal », lieu privilégié, indestructible, où la terre produit elle-même ses fruits et où on ne meurt pas²⁸⁶ ». Ce paradis n'est accessible qu'à ceux qui écoutent la voix des prophètes et suivent leur enseignement. La quête de cette « Terre sans Mal » signifiait le renversement de l'ordre établi, puisque le prophète annonçait la fin du monde, ce qui poussait les adeptes à transgresser les rapports sociaux, tribus amies ou ennemies, et le cadre géographique - l'abandon des foyers, des villages, en les poussant à s'enfoncer dans la forêt. Selon Hélène Clastres il est probable que les grandes migrations vers la « Terre sans Mal » aient eu lieu avant les grandes découvertes, et elles s'opposaient à un certain ordre endogène. Elles représenteraient un refus aux changements sociaux et politiques qui s'annonçaient. La quête des Indiens adeptes de la croyance d'une « Terre sans Mal » apparaît comme un projet « suicidaire », puisqu'il ne s'agissait pas d'un *locus mundi*, un lieu dans ce monde, mais plutôt un mode d'être, de penser. Dans cette perspective, cette croyance n'était pas reliée à l'avènement d'un sauveur ou d'un monde nouveau, elle fait partie intégrante d'un monde déjà existant auquel on accédait par « bonne conduite ».

Pour la culture Tupi-Guarani, dans le monde des choses visibles où le corps physique, le *morpho*, subit le revers de la santé et l'ordonnance des phénomènes naturels, la voie la plus directe pour identifier les maux et les désordres passe par les rêves ; et c'est par lui que

²⁸⁴ Mundicarmo Ferretti, « Tradition et changement dans les religions afro-brésiliennes dans le Maranhão », *Archives de sciences sociales des Religions*, Paris, éditions de l'EHESS, 2002, p. 102-103.

²⁸⁵ Mundicarmo Ferretti, « A representação de entidades espirituais não africanas na religião afro-brasileira : o Índio em terreiros de São Luis-Ma », *ANAIIS da 47ª Reunião da SBPC*, vol. I, São Luis, 1995, p. 47.

²⁸⁶ Hélène Clastres, *La Terre sans Mal. Le prophétisme tupi-guarani*, Paris, éditions Seuil, 1975, p. 37.

cette culture trouve les moyens pour remédier au chaos. Très tôt, les observateurs du XVI^e siècle, tel que le cordelier André Thevet (1516-1590), cosmographe du Roi, voient l'importance du rêve dans les sociétés amérindiennes. Dans son livre, *Singularités de la France antarctique* (1557), au chapitre XII, André Thevet parle, en faisant référence aux Indiens Tupinambas, *Des visions, songes et illusion de ces Amériques, et de la persécution qu'ils reçoivent des esprits malins*, en ces termes, à savoir :

« C'est une chose admirable que ces pauvres gens [...] sont sujets à plusieurs illusions fantastiques et persécutions de l'esprit malin [...] Ainsi ces pauvres Amériques voient souvent un mauvais esprit tantôt en une forme, tantôt en une autre, lequel ils nomment en leur langue Agnan, et il les persécute bien souvent jour et nuit, non seulement l'âme, mais aussi le corps, les battant et outrageant excessivement, de manière que certaines fois vous les entendriez faire un cri épouvantable [...] Ils notent et observent les songes diligemment, estimant que tout ce qu'ils ont songé doit aussitôt ainsi advenir. S'ils ont songé qu'ils doivent avoir victoire de leurs ennemis, ou devoir être vaincus, vous ne les pourrez dissuader qu'il n'advienne ainsi, car ils le croient aussi assurément que nous ferions de l'Évangile. Il est vrai que les philosophes estiment que certains songes adviennent naturellement, selon les humeurs qui dominant, ou quelque autre disposition du corps : comme de songer le feu, l'eau, des choses noires ou d'autres semblables ; mais croire aux autres songes, comme ceux des sauvages, cela est impertinent et contraire à la vraie religion [...] »²⁸⁷.

André Thevet note aussi à propos des Tupinambas la présence des chamanes, *pagé*, pour lesquels les Indiens ont une grande révérence. « Chaque village, selon qu'il est plus grand ou plus petit, nourrit un ou deux de ces vénérables²⁸⁸ ». Il ajoute aussi que ces chamans prophétisent la fin du monde. Ils sont inspirés par des songes ou des événements surnaturels et incitent les adeptes à les suivre pour chercher la « Terre sans Mal²⁸⁹ ».

L'histoire nous a déjà appris qu'au Brésil comme ailleurs, le contact entre Blancs et Indiens a eu les plus graves conséquences pour les populations et les cultures

²⁸⁷ André Thevet, chap. XXXV, « Des visions, songes et illusions de ces Amériques, et de la persécution qu'ils reçoivent des esprits malins » *Les singularités de la France antarctique. Le Brésil des cannibales au XVI^e siècle*, Paris, La découverte/Maspero, 1983, (1557), p. 69-71.

²⁸⁸ *Idem, ibidem*, p. 73.

²⁸⁹ « Ces sauvages ont encore une autre opinion étrange et abusive touchant quelques-uns d'entre eux qu'ils estiment comme de vrais prophètes, et ils les nomment en leur langue pagés, auxquels ils déclarent leurs songes, et les autres les interprètent ; et ils ont cette opinion qu'ils disent la vérité. » *Idem, ibidem*, p. 71.

amérindiennes. Ce contact est responsable des maladies contagieuses et des épidémies qui se sont développées, favorisées par la concentration des populations, jadis nomades. Si ce génocide fut involontaire, cependant l'ethnocide était une volonté consciente de « changer l'Autre » et le désir de se rendre conforme au modèle dit « civilisé ». Cette « civilisation » dans le monde chrétien présente une particularité dont les conséquences sont graves puisque la croyance chrétienne tend à s'imposer aux autres sous la forme de l'évangélisation. Par conséquent, ce qui est aussi transmis à cette occasion c'est le dogme du péché originel, c'est-à-dire, la chute ou la perte de l'état édénique²⁹⁰.

Dans le Nouveau Monde, les missionnaires transposent des modèles de comportement et de langage repris de leur culture européenne. Cependant, la réalité des situations et le contact avec les Indiens incite les missionnaires, pour ne pas dire les contraint à s'adapter face au défi d'une culture étrangère. C'est le cas du jésuite espagnol, le père José de Anchieta (1534-1597), qui invente un imaginaire syncrétique, avec des traits catholiques et tupi-guarani, en créant ainsi des figures mythiques. Un exemple, c'est le mot *karaibebé*, littéralement *prophètes qui volent*, que l'indigène identifiait, peut-être, aux annonciateurs de la « Terre sans Mal²⁹¹ ». Pour les chrétiens, il s'agissait des anges, messagers de Dieu. De même que la figure de *Tupansy*, mère de *Tupan*, mot utilisé pour exprimer les attributs appliqués à la Vierge Marie. Il n'est pas question ici d'acculturation de la part du père José de Anchieta, mais plutôt d'un déplacement d'images ou même d'une création de figures archétypales. L'objet de foi du jésuite, en rencontrant la culture indigène, sera obligé de changer de code pour des raisons que tiennent non au message, mais au destinataire. Le père José de Anchieta, comme plus tard les autres missionnaires, aura recours à un langage pacifique, pour que les Indiens puissent le différencier du langage des colons²⁹².

²⁹⁰ « Depuis le péché, l'accès de ce lieu est interdit à l'homme. Il est en effet entouré de tous côtés par une flamme semblable à une épée à double tranchant, c'est-à-dire par un mur de feu dont l'incendie monte jusqu'au ciel. Ordre a été donné à un chérubin [...] d'interdire l'entrée du paradis à tout esprit et à toute chair. » Isidore de Séville, *Etymologiarum*, Liber XIV, 2-4.

²⁹¹ Sur ce sujet, se reporter à l'œuvre réalisée par Hélène Castres, *op. cit.*, Selon son étude, les anthropologues, jusqu'à présent, ne sont pas encore arrivés à un accord en ce qui concerne le degré de pertinence de l'équation Dieu = Tupan. Hélène Castres reconstitue les croyances tupi-guarani dont l'interprétation s'organise autour des croyances apocalyptiques. À partir de la lecture d'Alfred Mettraux, d'Egon Schaden et de Léon Cadogan, Hélène Castres affirme que cette équation serait arbitraire et aurait été imaginée par les jésuites.

²⁹² Alfredo Bosi, *La culture brésilienne : une dialectique de la colonisation*, Paris, éditions L'Harmattan, chap. I, 2000.

Il est fort probable que le personnage historique du légionnaire Sébastien, sanctifié par l'Église, aura subi le même revers syncrétique appliqué aux autres personnages du sanctoral romain, lors de l'évangélisation de l'Amérique portugaise. Il est incontestablement un des saints les plus populaires de toute la chrétienté. L'image de son corps nu, martyrisé, percé de flèches hante églises et musées dans le monde entier. Sa personne est pour beaucoup, rêvée, idéalisée, glorifiée depuis son statut de patron de la ville de Rome²⁹³, à celui de saint protecteur contre la peste au Moyen Âge. Selon certaines sources²⁹⁴, il était orphelin. Son père meurt peu de mois après sa naissance, environ en 260, et il est élevé par sa mère. Ils habitent Narbonne, une ville du sud-ouest de la Gaule, qui fait partie de l'empire romain. Sa mère, romaine, originaire de la ville de Milan, était de haute lignée, riche et chrétienne. Cependant, le pouvoir impérial avait mis au ban la religion chrétienne et il fallait, à l'époque, un certain courage pour proclamer sa foi chrétienne. Jeune homme, Sébastien entre dans le corps des prétoriens et il sera tué lors des persécutions de l'empereur Dioclétien, en 288, qui ignorait que son capitaine de garde était aussi un chrétien²⁹⁵.

La sainteté, selon la religion chrétienne, est attribuée à Dieu qui est le seul Saint. Cependant, au début du christianisme, la sainteté s'applique à ceux qui ont un rapport privilégié et proche avec Dieu, en faisant d'eux des médiateurs entre l'ici-bas et l'au-delà. Dans l'hagiographie chrétienne, les premiers saints sont ceux qui ont sacrifié leur vie à la foi, appelés *confesseurs*, et ceux qui dans la souffrance ont sacrifié leur vie jusqu'à la mort, appelés *martyrs*, dont Sébastien fait partie. Sébastien était témoin mais aussi victime de la persécution contre les chrétiens. La sainteté des confesseurs et des martyrs constituent dès le IV^e siècle un phénomène social majeur et souvent même désiré par beaucoup. Le culte des saints se répand et devient une pratique religieuse très populaire, car il assure aux

²⁹³ Saint Sébastien est le troisième patron de Rome, avec saint Pierre et saint Paul.

²⁹⁴ Sébastien serait mort, selon la « *Depositio martyrium* » de 354, un 20 janvier. Le récit de sa vie, la « *Passio sancti Sebastiani* » apparaît pour la première fois un siècle plus tard. Cette hagiographie est rapportée par le moine Odilon en 826, lors de la translation des reliques de saint Sébastien à Saint-Médard de Soisson. Selon Odilon, Sébastien est évoqué dans un écrit, un sermon, de l'évêque Ambroise de Milan (né vers 340 - mort en 397). Il y dit que le saint serait originaire de Milan et qu'il est déjà vénéré au IV^e siècle. D'après les *Actes de saint Sébastien*, (*Acta S. Sebastiani Martyris*, J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus accurante* Paris 1845, XVII, 1021-1058), attribuée à saint Ambroise de Milan, Ve siècle, et la *Légende dorée*, *Legenda aurea*, de Jacques de Voragine 1228-1298), rédigée vers 1265, Sébastien serait né à Narbonne et aurait été élevé à Milan dans la foi chrétienne.

²⁹⁵ Selon la *Légende dorée*, l'empereur Dioclétien reproche à saint Sébastien sa trahison et ordonne qu'il soit exécuté en étant transpercé de flèches. « Les archers le frappèrent jusqu'à ce qu'il soit recouvert de flèches comme un hérisson est couvert d'épines ». Cependant, le martyr ne succombe pas à ses blessures. Il se fait soigner par une jeune veuve nommée Irène. Rétabli, il se rend devant l'empereur pour lui reprocher sa cruauté à l'égard des chrétiens. L'empereur Dioclétien ordonne qu'il soit roué de coups jusqu'à ce que mort s'ensuive et qu'ensuite son corps soit jeté dans les égouts de Rome, *Cloaca maxima*. Les chrétiens récupèrent son corps, guidés par les visions de sainte Lucine. Sébastien est ensuite enseveli auprès des apôtres Pierre et Paul.

croyants une protection contre les angoisses originaires des persécutions impériales mais aussi contre les angoisses provoquées par l'attente de la venue du Christ, la Parousie. Les heurs et malheurs d'un individu, d'une communauté étaient confiés aux saints et à leur pouvoir d'intercession. Pour répondre à leurs bienfaits divers et variés, des individus et des communautés rendent hommage aux saints dans lesquels ils placent leur confiance. Cet hommage accorde une place au culte, aux rites, aux vénération des reliques, aux messes, aux repas, aux fêtes, aux jeux, aux arts. Dans cette perspective culturelle, saint Sébastien devient alors le saint patron des archers et des soldats. Au Moyen Âge, il est invoqué contre la peste, en raison peut-être de son courage face aux flèches ou parce que l'on considérait que la peste était envoyée par une flèche tirée par l'ange exterminateur. Enfin, l'invocation de saint Sébastien aurait, selon la tradition mis fin à la peste de 680, à Rome.

Méconnaissance et mystères recouvrent la vie de saint Sébastien. Il s'avère qu'une grande partie de son histoire connue semble être liée à d'anciens mythes. Son histoire se rapproche beaucoup de celle du dieu grec Apollon, dont il possédait plusieurs attributs, tels que celui de la clarté solaire, de la beauté, de la divination, de la raison, de la purification et des guérisons. À ces qualités, il faut ajouter le port des outils de l'archerie, qui leur est commun. À Apollon l'arc, à Sébastien, la flèche. Dans le chant Premier de l'*Illiade* d'Homère (VIII^e siècle av. J.-C.), l'image d'Apollon est liée au fléau de la peste. D'ailleurs cette même métaphore des flèches apparaît dans la Bible²⁹⁶. Cette idée métaphorique est donc bien ancrée dans les esprits. Dans les Arts, tous deux sont représentés dénudés, tandis que la chevelure du saint adopte, dans la peinture renaissante, la blondeur tournant le dos aux codes esthétiques du monde gréco-romain où la divinité était représentée « *comme un dieu très beau, très grand, remarquable surtout par ses longues boucles noires aux reflets bleutés, comme les pétales de la pensée*²⁹⁷ ». De plus, c'est sur l'emplacement même où était établie l'église San Sebastiano alla Polveriera, en 680, sur le Palatin romain que l'empereur Auguste (63 av. J.-C. – 14 ap. J.-C.) avait dédié un temple à Apollon d'Actium (28 av. J.-C.). Enfin, il n'existe aucun lien explicite entre l'acte sagittal et le rôle protecteur contre la peste de saint Sébastien. En revanche, pour Karim Ressouni-Demigneux, « *il existe un faisceau d'éléments venant appuyer l'idée selon laquelle, dans les premiers temps du christianisme, la figure militaire de Sébastien aurait été particulièrement apte à occuper la place laissée vacante,*

²⁹⁶ Deutéronome, XXIII et Psaume XXXVIII.

²⁹⁷ Pierre Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, PUF, 1951, p. 41.

dans l'inconscient populaire, par l'abandon du culte de cet autre guerrier qu'était Apollon²⁹⁸».

La nudité de saint Sébastien est présente dans toutes les images qui décrivent son martyr, et elles ont comme but de produire un discours métaphorique. Le fidèle ou l'observateur peuvent donc constater que les flèches sont bien enfoncées dans la chair du saint martyr. Les blessures par les flèches de saint Sébastien, sont le point de départ à partir duquel les peintres au cours des siècles vont effectuer d'infinies variations. Ils mettront en scène son corps percé de flèches souvent dénudé²⁹⁹. D'ailleurs, saint Sébastien est le seul saint qui est représenté dénudé tel Jésus sur la croix ou lors de son ensevelissement. Cependant, tous deux portent le *perisonium*, c'est-à-dire, l'étoffe qui sert à cacher la nudité. Ce n'est qu'à partir du XVI^e siècle, qu'il sera possible de trouver, surtout dans la sculpture, des Vierges qui allaitent, tandis que pendant cette même période, en pleine Contre-réforme catholique, la figuration d'un Sébastien sans les flèches et avec une chair sans blessures et belle semble pour l'Église signe plutôt d'érotisme que de piété. Enfin, le contenu esthétique de la Renaissance est censuré lors de la dernière session du concile de Trente (1545-1563), les 3 et 4 décembre 1563. Les canons renseignent sur la position de l'Église catholique vis-à-vis des images et reliques des saints, et introduisent des données rigides aux cadres iconographiques, en interdisant tout ce que les inquisiteurs pourraient considérer comme hérétique, profane ou « impur » dans les œuvres d'art.

Ces métaphores de la séduction, qui mettent en scène les blessures par flèches sur un corps dénudé permettent aux croyants et aux spectateurs en général de constater que cette chair est immunisée contre les flèches mortelles en même temps qu'une grande sérénité émane du visage du saint. Dans des représentations picturales des saints, le but est de toucher le croyant et de l'inciter à la piété, c'est pourquoi il faut que, dans le cas de saint Sébastien, il soit attaché et criblé de flèches. Que sa chair blanchâtre soit couverte de sang et de blessures sans jamais être montrée nue, belle ou charmante pour ne point souiller l'esprit des femmes. À ce sujet, il est intéressant de se référer à l'œuvre moderniste de

²⁹⁸ Karim Ressousini-Demigneaux, « *La chair et la flèche. Le regard homosexuel sur saint Sébastien tel qu'il était représenté en Italie autour de 1500* », mémoire de Maîtrise en histoire de l'art, université de Paris 1, octobre 1996, p. 7.

Site visite le 20/10/2010 :

<http://www.scribd.com/doc/36582690/LA-CHAIR-ET-LA-FLECHE-Le-regard-homosexuel-sur-saint-Sebastien>

²⁹⁹ Au XV^e et au XVI^e siècle, les peintres de la Renaissance tels que Gian Lorenzo Bernini (1598-1680), Sandro Botticelli (1444-1510), Andrea Mantegna (1431-1506), Pietro di Cristoforo Perugino (1448-1523), et El Greco (1541-1614), ont immortalisé l'image de saint Sébastien avec son corps dénudé et couvert de flèches.

l'écrivain brésilien, Jorge Amado (1912-2001). Dans son roman, *Gabriela Cravo e Canela* (1958), un de ses personnages, Sinhazinha, épouse d'un grand propriétaire de plantation de cacao, le colonel Jenuino Medonça, est une grande dévote de saint Sébastien. Son rapport avec l'image du saint est mêlé de dévotion et d'érotisme. Par ailleurs, dans le roman, elle ne résiste pas et cède aux avances d'un jeune arrivant et, prise en flagrant délit, sera assassinée avec son amant par son mari. Par ailleurs, l'iconographie de certains tableaux représente le Saint languissant et androgyne, tandis que certaines bibliographies le décrivent comme un des favoris de l'empereur, vivant au milieu d'orgies romaines ; de ce fait, il est devenu aujourd'hui le saint patron de la communauté homosexuelle. Enfin, saint Sébastien est aussi considéré comme le patron des prisonniers, des athlètes, des armuriers, des mourants, et des défenseurs de la foi chrétienne³⁰⁰.

Depuis que les chrétiens de Rome, au VI^e siècle³⁰¹, ont eu recours à saint Sébastien pour les délivrer du fléau de la peste et qu'ils ont été exaucés, la dévotion du saint s'est répandue dans tout le monde chrétien³⁰². Selon les témoignages, plusieurs villes et royaumes au cours des siècles lui sont redevables de la délivrance de ce fléau, ainsi Milan en 1575, et Lisbonne en 1599³⁰³. Le royaume portugais, comme d'ailleurs toute l'Europe, est décimé pendant la Peste noire (1348-1352)³⁰⁴, d'autant qu'après cette première vague, la maladie refait régulièrement son apparition dans les différentes villes et royaumes touchés.

³⁰⁰ Karim Ressousini-Demigneaux conclut son travail, en ces termes : « Dans l'Italie de la première Renaissance, l'androgyne est en quelque sorte cette qualité spécifique du jeune garçon, transitoire mais intrinsèque. Le lien qui unit la jeunesse à l'androgyne est alors si prégnant que l'une apparaît proprement comme le visage de l'autre. Du coup, la jeunesse est un des rares signes objectifs par lequel s'avère, dans un cadre figuratif, l'intention de marquer l'androgyne. A force d'imaginer androgyne l'adolescent ou le jeune homme, l'époque en vient à constituer un stéréotype. [...] Ce stéréotype n'a certainement pas plus de valeur objective, statistique, que celui de la femme blonde, seule digne d'être aimée, développé par la poésie amoureuse. Il fonctionne néanmoins, rendant équivoque la position fictive de saint Sébastien qui, pour séduire, pour donner sa santé, l'avait emprunté. Etre artiste - et donc, à l'époque, homme - et sensible aux charmes de son propre sexe devait permettre de déceler très vite cette ambiguïté et de cristalliser son désir sur la figure du saint, de prendre pour argent comptant les avances explicites de ce corps livré à sa merci. »

Karim Ressousini-Demigneaux, *op. cit.*, p. 39-40.

³⁰¹ La Peste justinienne, nom donné par les historiens à la grande épidémie pendant l'empire de Justinien (438-565), est une pandémie qui sévit dans tout le bassin méditerranéen, entre 541 et 767, avec une période de paroxysme en 592.

Pour plus de détails, voir Alain J. Stoclet, *Les sociétés en Europe du milieu du VI^e à la fin du IX^e siècle : mondes byzantin, slave et musulman exclus : choix de textes*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2003.

³⁰² Léon Maître, « Les saints guérisseurs et les pèlerinages en Armorique (suite) », *Revue d'histoire de l'Église de France*, t.VIII, n° 41, 1922. p. 430-440.

Site visité le 29 octobre 2010 :

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhef_03009505_1922_num_8_41_2250

³⁰³ Alban Butler, *Vies des pères, des martyrs et des autres principaux saints*, Paris, chez Gauthier Frères & Cie librairies, 1826, p. 319.

³⁰⁴ On estime que la peste noire a tué entre 30 et 50% de la population européenne en cinq ans, faisant environ vingt-cinq millions de victimes.

Bruno Hailoua, *Histoire de la médecine*, Paris, éditions Masson, 2004, p. 103.

Entre le règne du roi dom Sebastião et la Restauration, le Portugal subit plusieurs assauts épidémiques³⁰⁵. La pandémie la plus mortifère est connue sous le nom de « Grande peste », pendant l'année de 1569. La peste réapparaît à la fin de la dynastie d'Aviz (1580), durant l'affermissement de la domination philippine (1582-1583), ainsi que lors de la crise de la fin de règne du roi Philippe après l'augmentation fiscale et la contestation contre l'envahisseur (1598-1603), enfin, lorsque la population se rebelle et prépare la Restauration en 1637³⁰⁶.

C'est donc à partir du XVI^e siècle que la dévotion à saint Sébastien s'intensifie au Portugal. Selon la chronique de père jésuite Amador Rebelo³⁰⁷ (1532-1622), *Chronica do muito alto e poderoso rey D. Sebastião*, le bras du saint est dérobé en Italie et est offert, en 1527, par l'empereur du saint empire romain et germanique, Charles V (1500-1558), au roi du Portugal, dom João III (1502-1557)³⁰⁸. Le souverain portugais ordonne alors que la relique soit déposée au monastère de São Vicente de Fora, à Lisbonne. Le chroniqueur ajoute aussi que le « désiré », dom Sebastião est baptisé du nom du saint, parce qu'il est né le 20 janvier 1554, jour du martyr de son saint patron, auquel le peuple portugais portait respect et dévouement, surtout depuis le don de la relique de son bras. Ce même bras était levé pour arrêter les maux et la peste fréquentes dans le royaume³⁰⁹. Plus tard, en 1573, à la demande du roi dom Sebastião, le pape Grégoire XIII (1502-1585), envoie une flèche « trempée de sang » du saint martyr, laquelle serait destinée au sanctuaire bâti en son honneur. Il s'agissait d'un *ex-voto* du roi dom Sebastião à son saint patron pour lui avoir épargné la peste en 1569. Depuis, la popularité de saint Sébastien ne cesse de grandir. Des confréries, des chapelles, des églises, des villes lui sont dédiées et confiées³¹⁰. La dévotion à saint

³⁰⁵ Sur la dévotion de saint Sébastien, Jorge Cardoso, dans son *Agiologio Lusitano dos santos e varoens illustres em virtude do reino de Portugal e suas conquistas*, I, Lisboa, 1657, p. 204, dit ceci : « A piedade portuguesa não so lhe erigiu templos, e consagrou altares, mas celebra sua festa com publicas procissões, dias de guarda e maiores officios, tomando-o por Patrono contra aquele rigoroso mal, que muitas vezes afligiu este reino, de cujas sagradas reliquias e milagrosas imagens todo ele se vé gloriosamente enriquecido. »

³⁰⁶ Dejanirah Couto, *História de Lisboa*, Lisboa, editora gótica, 2003, p. 161-172.

³⁰⁷ Sous la responsabilité du père Luis Gonçalves da Câmara, le père Amador Rebelo, maître d'écriture, et Pedro Nunes, professeur de mathématique, étaient des précepteurs du jeune roi dom Sebastião.

³⁰⁸ Dom João III épouse en 1525 la sœur cadette de l'empereur Charles V, dona Catarina de Castille, pour renforcer ses liens avec l'Espagne, de même que le mariage de sa sœur, Isabel de Portugal, avec l'empereur, permet aussi de conforter cette alliance. Des neuf enfants nés de l'union de dom João et dona Catarina seul a survécu le prince dom João de Portugal qui se marie avec l'infante d'Espagne, dona Joana. De ces noces naît dom Sebastião, seul vivant et héritier de la couronne portugaise.

³⁰⁹ Pour plus de détails sur la dévotion des reliques au Portugal, voir l'article de José Adriano de Freitas Carvalho, « Os recebimentos de relíquias em S. Roque (Lisboa 1588) e em Santa Cruz (Coimbra 1595). Relíquias e espiritualidade. E alguma ideologia », *Via spiritus*, Revista de história da espiritualidade e do sentimento religioso, Porto, Centro inter-universitário de história da espiritualidade da Universidade do Porto, Instituto de cultura portuguesa da faculdade de letras do Porto, n° 8, 2001, p. 95-155.

³¹⁰ Saint Sébastien est le saint patron des faubourgs suivants, « *freguesias* » - entre parenthèses les Cantons, *Concelhos*, de Portugal.

Sébastien est introduite dans la garnison portugaise en 1580, lors de sa résistance à la domination castillane et elle est étroitement liée à la construction du Fort saint Jean-Baptiste dans les Açores³¹¹.

La dévotion au saint martyr arrive en Amérique par les Portugais, d'ailleurs, le christianisme qui vient de Portugal est un christianisme guerrier ; d'autant plus que toute la culture chrétienne en Europe est marquée par l'esprit guerrier en raison des Croisades. Lorsque le navigateur Pedro Alvares Cabral (1467-1520) découvre le Brésil en 1500, dans la péninsule Ibérique a lieu la dernière bataille contre les maures - après sept siècles de domination arabe -, pendant la reconquête de Grenade. Tout au long de ces batailles contre l'envahisseur, une croyance en des saints guerriers tels que saint Sébastien, saint Georges, saint Antoine et en l'Immaculée Conception va se répandre dans la région. À eux reviennent les victoires miraculeuses contre les maures mais aussi, en Amérique portugaise, contre les envahisseurs calvinistes hollandais – à Salvador, 1624/1625, et à Recife, 1630/1654 -, les huguenots français - à Rio de Janeiro, 1555/1560 et 1710 -, et à São Luis – 1612/1615 - et même contre les Espagnols - à Colonia de Sacramento, 1703. L'image de ces saints guerriers étaient portée par l'armée sur les champs de bataille comme les Hébreux portaient l'Arche de l'Alliance lors de la conquête de Jéricho et de toute la Terre sainte. Enfin, ces saints vénérés comme défenseurs reçoivent des titres militaires qui vont de simple soldat à colonel

Mouriscas (Abrantes) ; Dornelas, Sequeiros e Souto de Aguiar da Beira (Aguiar da Beira) ; Vimeiro (Alcobaça) ; Olhalvo (Alenquer) ; Mesquitela (Almeida) ; Gomes Aires (Almodôvar) ; São Sebastião (Angra do Heroísmo) ; Cepos e Secarias (Arganil) ; Santa Justa (Arraiolos) ; Benavila (Avis) ; Aveiras de Cima (Azambuja) ; Peral (Cadaval) ; Câmara de Lobos (Câmara de Lobos) ; Vile (Caminha) ; Amedo e Seixo de Ansiães (Carrazeda de Ansiães) ; Almaceda (Castelo Branco) ; Cadafaz e Ratoeira (Celorico da Beira) ; São Paulo de Frades (Coimbra) ; Coutada e Ferro (Covilhã) ; Figueira dos Cavaleiros (Ferreira do Alentejo) ; Maceira (Fornos de Algodres) ; Barroca, Capinha e Escarigo (Fundão) ; Colmeal (Góis) ; Cativeiros (Gouveia) ; Meios, Ribeira dos Carinhos, Vila Cortes do Mondego (Guarda) ; São Sebastião (Guimarães) ; Alcafozes (Idanha-a-Nova) ; São Sebastião (Lagos) ; Calheta de Nesquim (Lajes do Pico) ; Bigorne e Vila Nova de Souto d'el-rei (Lamego) ; Regueira de Pontes (Leiria) ; São Sebastião da Pedreira (Lisboa) ; Boliqeime (Loulé) ; Marteleira (Lourinhã) ; Bagueixe, Chacim e Vilarinho do Monte (Macedo de Cavaleiros) ; Caniçal (Machico) ; São Sebastião dos Carros (Mértola) ; Póvoa (Miranda do Douro) ; Cabanelas, Cobro, Romeu e Vale de Salgueiro (Mirandela) ; Valverde (Mogadouro) ; Baldos (Moimenta da Beira) ; Meãs do Campo (Montemor-o-Velho) ; Carva (Murça) ; Valado dos Frades (Nazaré) ; Sobral da Lagoa (Óbidos) ; Vilar Barroco (Oleiros) ; Quelfes (Olhão) ; São Sebastião da Feira e Vila Pouca da Beira (Oliveira do Hospital) ; Paradela (Penacova) ; Castelões (Penafiel) ; Castainço e Granja (Penedono) ; Cumieira e Espinhal (Penela) ; Serra d'el-rei (Peniche) ; Atalaia, Bogalhal, Souro Pires e Vale de Madeira (Pinhel) ; Ginetes e São Sebastião (Ponta Delgada) ; Carreiras (Portalegre) ; Pedreiras e Serro Ventoso (Porto de Mós) ; Rendo (Sabugal) ; Fornelos (Santa Marta de Penaguião) ; Carragozela (Seia) ; Penso (Sernancelhe) ; Vale de Vargo (Serpa) ; Cernache do Bonjardim (Sertã) ; São Sebastião (Setúbal) ; Sines (Sines) ; Alfarelos e Degracias (Soure) ; Meda de Mouros (Tábua) ; Pereiro (Tabuaço) ; Granja Nova e Vila Chã da Beira (Tarouca) ; Horta da Vilarica e Souto da Velha (Torre de Moncorvo) ; Zibreira (Torres Novas) ; Chafé e Darque (Viana do Castelo) ; Budens (Vila do Bispo) ; Candoso (Vila Flor) ; Queiriga, Touro e Vila Nova de Paiva (Vila Nova de Paiva) ; Sarnadas de Ródão (Vila Velha de Ródão) ; Algozo (Vimioso) ; Edral (Vinhais).

³¹¹ Miguel Cristóvão de Araújo, « A Restauração da Ilha Terceira (1641-1642) : cerco e tomada do Castelo de São Filipe do Monte Brasil pelos Terceirenses », *Boletim do Instituto histórico da Ilha Terceira*, vol. XVIII, 1963. p. 38-116.

de l'armée et à ce titre perçoivent une solde. Quant à saint Sébastien, il est le saint patron de plus de 350 paroisses et de dizaines de villes brésiliennes, parmi elles, São Sebastião do Rio de Janeiro.

Durant le XVI^e siècle, des corsaires français attaquent le Brésil. En 1555, l'amiral Nicolas Durand de Villegagnon (1510-1571), commande la flotte mise à sa disposition par Gaspard de Coligny (1519-1572). Il reçoit l'ordre du roi Henri II (1519-1559) d'installer une colonie protestante au Brésil. L'amiral prend possession de la baie de Guanabara et l'appelle la France antarctique. Le roi portugais envoie le chevalier Mem de Sá (1500-1572) afin d'expulser les Français qui, renvoyés de la baie de Guanabara, restent encore dans la région pendant deux ans. En 1572, les derniers combats ont lieu à Cabo Frio. En 1565, Estácio de Sá (1520-1567) fonde la ville de « São Sebastião do Rio de Janeiro ». L'origine de son nom se trouve à la fois dans le fleuve perçu dans la région pour la première fois au cours du mois de janvier, dans la personne du roi dom Sebastião et du saint fêté le jour de sa naissance. La légende veut que le jour de sa mémoire liturgique, le 20 janvier, lors de la bataille finale, saint Sébastien ait été vu l'épée à la main, luttant à côté des Portugais contre les Français et les Indiens *Tamoios*³¹². Ferdinand Denis signale qu'avant même la fondation de la cité de Rio de Janeiro, saint Sébastien était déjà invoqué et sous sa bannière les Portugais marchaient pour braver les Indiens. Il ajoute aussi que le jour de la fête de saint Sébastien, les habitants illuminaient pendant trois nuits la cité de Rio de Janeiro et l'image du saint était conduite au Sénat. Enfin, après une menace épidémique, en guise de remerciement, les habitants décident de renouveler la tradition festive avec plus d'éclat³¹³.

³¹² Le nom « Tamoio » vient du mot « Tamuin » qui veut dire « le plus âgé », « le plus ancien de chaque tribu ». Les « Tamoios » étaient donc une congrégation des plus anciens chefs des nations indiennes qui vivaient sur le littoral des états du sud-est du Brésil : São Paulo, Rio de Janeiro et Espírito Santo. Ce groupe a créé la confédération des Tamoios pour défendre leur antériorité à l'occupation ou au peuplement de la terre « découverte » par les Portugais au milieu du XVI^e siècle. Ils se sont alliés aux Français pour résister à la conquête portugaise. Ils ont finalement été vaincus et les Français ont été bannis du territoire.

Ligia Costa Leite, *Les enfants des rues au Brésil : mythes et idéologies : XVI^e-XX^e siècles*, (traduit par Tremblay Bruno), Paris, éditions l'Harmattan, 2003, p. 83.

³¹³ « [...], saint Sébastien est le patron de Rio ; et, de tous les saints, c'est celui auquel les habitants portent le plus de respect. Avant la fondation de la cité, c'était déjà le patron sous la bannière duquel ils marchaient contre les Indiens. C'est sous cette bannière qu'ils chassèrent même les compagnons de Villegagnon. Le jour de la fête de saint Sébastien est donc célébré en grande pompe ; il tombe en janvier. C'est toujours alors la coutume d'illuminer la ville pendant trois nuits consécutives. L'image du saint, couronnée d'un diadème de pierres précieuses, est conduite au Sénat, et, pendant que le cortège défile, on chante des psaumes. Insensiblement, cet usage était tombé en désuétude ; mais une maladie épidémique qui vint à sévir sur Rio, alarma tellement le peuple, qu'il attribua cette plaie nouvelle à l'abolition de la cérémonie dont nous venons de parler. En conséquence, on renouvela la procession avec une splendeur inaccoutumée ; et il fut ordonné qu'elle serait, à l'avenir, observée régulièrement. »

Ferdinand Denis & Famin, C., *L'Univers. Histoire et description de tous les peuples : Brésil, Colombie et Guyanes*, Paris, typographie de Firmin Didot Frères, 1837, p. 129.

Au XIX^e siècle, avec l'avènement de son indépendance et la formation du sentiment nationaliste, le Brésil trouve dans la figure mythique de l'Indien le point d'appui à la construction de son identité nationale américaine et tente ainsi de se démarquer de ses racines portugaises. Le mouvement artistique appelé Romantisme, qui donne l'origine à la littérature nationale, a son acte de naissance au Brésil lors de la parution à Paris, en 1836, de la revue *Niterói*. Le romantisme brésilien est marqué d'indianisme et une des œuvres littéraires qu'exprime la création d'un héros national est l'œuvre épique de Gonçalves de Magalhães (1811-1882), la *confederação dos Tamoios*, apparue en 1856. La reconstruction des faits historiques, la colonisation portugaise, l'invasion française à Rio de Janeiro, par le biais de la poésie, permet que Gonçalves de Magalhães introduise dans son poème épique en hendécasyllabes non rimés, au chant VI³¹⁴, la vision du chef indigène Jagoanharo, neveu de Tibirçá, de la grandeur future du Brésil. Cette vision onirique est montrée par Saint Sébastien à un des grands chefs de la Confédération des Tamoios encore libres, et cet avenir grandiose est en train de se réaliser grâce à la victoire du mouvement nativiste et à l'indépendance du Brésil³¹⁵. Dans son rêve, le jeune Jagoanharo, qui avait vu par ailleurs dans l'église l'image de saint Sébastien, est conduit par le saint martyr sur le Corcovado d'où il voit toute la baie de Rio de Janeiro. Saint Sébastien lui montre le golfe dans sa splendeur future, résidence d'un grand empire. Le chef indien voit défiler devant ses yeux le destin de la famille royale depuis son arrivée en 1808, jusqu'à la majorité de l'empereur dom Pedro II. « *C'est à cause de ce grande avenir de ta patrie, et pour la faire participer au christianisme et aux bienfaits de la civilisation, que la Providence a permis aux Portugais de la conquérir et de la subjuguier ; mais la justice et la vérité finiront par remporter la victoire, et les vainqueurs seront fiers d'être vos descendants* », dit saint Sébastien, à la fin du Chant VI. Enfin, le poème se termine au Chant X, avec le débarquement des Portugais, le jour de la saint Sébastien. Ils se lancent dans les tranchées d'Uruçu-merim en invoquant son nom. Un grand combat s'engage alors et la victoire revient aux Portugais. Le lendemain de la bataille, les Portugais prennent possession des rivages de Guanabara et marquent la place de l'empire futur et de l'église de saint Sébastien, leur patron.

³¹⁴ Gonçalves Guimarães, *Confederação dos Tamoios*, Canto VI [são Sebastião falando a Jagoanharo] :
« Índio! Se amas a terra em que nasceste, /E se podés amar o seu futuro, /A verdade da Cruz aceita e adora. /Que importa quem a traz ser inimigo, /Se o bem fica, e supera os males todos! /Bons e maus, tudo serve à Providência! /Como de um fruto pútrido, lançado Sobre a terra, a semente germinando, /Nova árvore produz, e novos frutos ; /Assim desses cruéis, corruptos homens, /Que vos flagelam hoje, um santo germe /Aqui produzirá filhos melhores. /Invencível poder tem a verdade, /Que o Cristo do Senhor, na cruz morrendo, /Legou aos homens todos - que se amassem! /Amor é igualdade, paz, justiça, /Fraternal união, e caridade : /Estas são as lições que a cruz nos dita. »

³¹⁵ Ferdinand Joseph Wolf, *Le Brésil littéraire : histoire de la littérature brésilienne*, Berlin, A. Asher & Co., 1863, p. 149.

Le portrait épique de ce fait historique, l'invasion des Français et la confédération des Tamoios peint par Gonçalves Magalhães, servira pour confirmer l'existence d'une littérature brésilienne et donnera une base à l'idéal indianiste de l'écrivain José de Alencar (1829-1877)³¹⁶. Les écrits de Gonçalves Magalhães s'efforcent de tracer un projet nationaliste tout en défendant un langage propre brésilien. L'un comme l'autre participent au mouvement littéraire, le Romantisme, en exerçant un rôle fondamental dans le processus de la configuration de l'image du Brésil tantôt pour lui-même, tantôt vis-à-vis des autres nations. Dans la construction de la nationalité brésilienne, l'un des piliers de son historiographie s'élabore dans les prémices de la colonisation portugaise, c'est-à-dire, sous le règne de dom Sebastião et de la domination philippine. Or, c'est justement pendant la formation d'une identité brésilienne que se forge un discours nationaliste, le Brésil voit apparaître des mouvements socioreligieux à fort caractère messianique, mus par le sentiment sébastianiste et la croyance en un retour désormais possible du roi enchanté.

Pendant la période coloniale, la croyance messianique apportée par les Portugais est présente dans différentes provinces et plus particulièrement dans celles de Bahia, de Minas Gerais et de Rio de Janeiro. Les historiens présument que les missions jésuites et les nouveaux chrétiens, qui jouent un rôle dans le développement de l'industrie sucrière, sont les principaux propagateurs de cette croyance. « *Cette diffusion*, affirme Jean Subirats, *explique la persistance du mythe dans le sertão du Nord-est* ³¹⁷ » tout au long de la colonisation, malgré la répression du gouvernement du marquis de Pombal, premier ministre du roi dom José Ier (1714-1777). Le marquis de Pombal déclare la guerre à tous les mouvements attachés à la croyance messianique, c'est-à-dire, sébastianisme, bandarrisme, joanisme, et autres prophétismes³¹⁸. Au Brésil, ce n'est qu'à partir du XIX^e siècle qu'il est possible de trouver des traces écrites des voyageurs et des observateurs sur l'existence des sébastianistes. Les nouvelles du mouvement en Amérique portugaise, dont trois sont enregistrés par l'histoire brésilienne, coïncident dans la Métropole, avec les croyances

³¹⁶ « Conforme registram alguns comentadores, foi através da polémica sobre a Confederação que Alencar se anunciou como escritor. Ocorrida em 1856 no jornal *Diário do Rio de Janeiro*, sob o pseudônimo de Ig, José de Alencar era até então um nome quase desconhecido no meio das letras. Como já foi dito anteriormente, Alencar a partir de uma leitura minuciosa do poema propôs o seu indianismo e a sua visão de natureza americana. Em sua crítica ao poema, apontou problemas que variam desde a descrição da natureza americana até os de forma e concepção, de aproveitamento do argumento histórico e de construção do herói. Na « Carta Primeira », por exemplo, sua crítica ao poema recaía principalmente na descrição do Brasil apresentada por Magalhães. » Regina Lucía de Faria, « Nacionalização da Literatura Brasileira e Coniguração », *Diálogos Latinoamericanos*, n° 001, universidad de Aarhus, Aarhus, Danmark, 2000, p. 69.

³¹⁷ Jean Subirats, *op. cit.*, p. 77.

³¹⁸ Ana Maria Binet, *op. cit.*, p. 6.

occasionnées par les invasions napoléoniennes (1807-1811). Au Portugal, la croyance sébastianiste réapparaît suivie d'un grand nombre d'éditions des strophes de Bandarra, dans les années 1809, 1815, 1822, 1866. En 1810, est déclenchée la « guerre sébastique » polémique entre José Agostinho de Macedo (1761-1831), et Paulo Moniz (1778-1826). L'écrivain José Augustinho Macedo (1761-1831) publie *Os sebastianistas*, où il critique ceux qui attendent toujours une intervention surnaturelle ou qui refusent d'agir³¹⁹. L'ouvrage ne change pas la nature du sébastianisme, même si ce mouvement commence à décliner sans pour autant mourir. Habillé comme un maure, apparaît à Lisbonne en 1818, l'« *último sebastianista* », qui se dit envoyé par le roi dom Sebastião. Il sera emprisonné et amené à l'hospice. Enfin, en 1849 à Lisbonne, Manuel Claudio écrit *Diálogo sebastico*. « À l'aide des Écritures il va essayer de prouver la vérité de la doctrine sébastianiste »³²⁰. Selon les critiques de l'époque, l'œuvre n'était qu'un plagiat d'un manuscrit du XVIII^e siècle.

Si le Portugal subit des crises sociopolitiques liées aux invasions de l'armée de Napoléon Bonaparte (1789-1821), déchaînant dans la population l'attente d'un Envoyé qui va libérer le royaume de l'opresseur et sera le roi des derniers jours, au Brésil, en revanche, le mythe de l'Envoyé de Dieu, c'est-à-dire le roi dom Sebastião, subit une transformation. Désormais, son rôle providentiel se traduit par la distribution de grandes richesses à tous, tandis qu'il établit dans le monde le paradis terrestre. Au cours du XIX^e siècle, plusieurs voyageurs étrangers enregistrent la croyance dans le retour du roi dom Sebastião, mais cette fois-ci, au Brésil. En 1816, John Luccock (mort en 1820) trouve des traces du sébastianisme à Rio de Janeiro³²¹. À la fin de 1817, Carl Friedrich Philipp von Martius (1794-1869), rencontre des sébastianistes à Minas Gerais. Il s'exprime en ces termes : « *ils sont plus nombreux au Minas Gerais que dans la mère patrie*³²² », bien qu'ils ne soient pas organisés en secte. Le révérend Robert Walsh (1772-1852), signale qu'aux alentours de 1828, un commerçant de la Rua Direita, à Rio de Janeiro, faisait crédit à ceux qui s'engageaient à le payer dès que le roi

³¹⁹ *Idem, ibidem*, p. 6.

³²⁰ *Idem, ibidem*.

³²¹ Le récit du commerçant anglais John Luccock fait un bref commentaire sur le mouvement sébastianiste dont il a eu occasion d'être témoin dans une propriété, où il était hébergé. Je le cite :

« Distinguiu-se o comportamento dos escravos nessa fazenda por singular propriedade ; eram respeituosos, se bem que sem cerimônia nem servilismo, dando mostras de boa direção em seus misteres e bom trato em suas habilitações. Tanto isso como outros demais fatos inclinaram-me a dar crédito ao que já me haviam dito, a saber, que o meu amigo pertencia a uma pequena seita chamada de « sebastianistas », com alguns poucos dos quais já casualmente tenho travado relações. São sinceramente devotos na sua crença em Deus e ardentes de amor pelo Redentor, mas seguem os ritos da Igreja mais por educação que por convicção, mantendo, a muitos respeito, em relação aos católicos, a mesma posição que, perante os protestantes ingleses, ocupam os puritanos. »

John Luccock, *Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil*, Brasília, IHGB/MEC, 1976, p. 236.

³²² Maria Isaura Pereira de Queiroz, *op. cit.*, p. 218.

dom Sebastião réapparaîtrait³²³. Charles Expilly³²⁴ raconte avoir trouvé des sébastianistes à Ilhéus, Bahia, en 1817. Il les compte par milliers, mais à les entendre leur nombre augmenterait car le roi dom Sebastião apparaîtrait entouré d'une grande armée composée de soldats de tous les pays catholiques. Le botaniste britannique George Gardner (1812-1849) voyage à l'intérieur du Brésil entre 1836 et 1841. Dans ses écrits, il se fait l'écho des événements de juin 1838, à Pernambuco³²⁵. Dabadie signale dans son ouvrage *Récits et types américains*³²⁶, qu'à Rio ceux qui croyaient dans le retour du roi dom Sebastião devenaient rares, « *seulement cinq ou six commerçants qui attendaient encore leur messie*³²⁷ ».

La sociologue Maria Isaura Pereira de Queiroz remarque que « *peu avant (en 1860) avaient eu lieu deux mouvements fondés sur la légende du retour de dom Sebastião : celui de la Cidade do Paraiso Terrestre, Cité du Paradis Terrestre, et celui de Pedra Bonita, Royaume enchanté. Il est curieux que tous les deux se soient passés au Pernambuco, tandis que la présence des sébastianistes était surtout signalée à Rio de Janeiro et au Minas Gerais*³²⁸ ». Dans ces deux mouvements, le mythe du roi Sebastião est vraiment présent même si au Brésil il est devenu un prince libérateur qui reviendra dans son pays pour enrichir ceux qui croient en lui. La colonie est habitée surtout par des aventuriers à la recherche de la fortune, ce qui va inciter, d'une certaine manière, la société brésilienne à interpréter le mythe selon ses valeurs présentes. Il faut aussi remarquer que « *le personnage historique de Sébastien est en réalité inconnu de la plupart des Brésiliens des classes populaires, celles où le mythe trouve ici le plus d'écho. Il arrive même qu'il soit confondu avec le saint du même nom*³²⁹ ».

³²³ L'oeuvre de Robert Walsh, *Notícias do Brasil : 1828-1829*, est publiée en 1830, et traduite en portugais en 1985. Il fait un bref résumé de tout ce qui s'est passé au Brésil depuis sa découverte jusqu'au moment de son arrivée à Rio de Janeiro, en octobre 1828, à l'âge de 56 ans. Il décrit avec une grande précision des faits importants mais aussi la vie quotidienne au Brésil. L'ouvrage est enrichi par des cartes, des gravures et des partitions musicales.

³²⁴ Le voyageur français Jean Charles Marie Expilly arrive au Brésil en 1852, pour tenter de faire fortune. Selon l'oeuvre « *Mulheres et costumes no Brasil* », São Paulo, 1935, *Enciclopedia Mirador Internacional. Encyclopaedia Britannica do Brasil*, São Paulo-Rio de Janeiro, Publicações Ltda, 1981, vol. XVIII, p. 10295.

³²⁵ « *Em várias partes do Brasil encontra muitos indivíduos pertencentes àquela extraordinária seita chamada dos sebastianistas, apelido que lhes vem de sua crença na volta à terra do rei dom Sebastião, que tombou na célebre batalha de Alcácerquibir, quando conduzia seu exército contra os mouros (...). Diz-se que os que professam esta crença são mais numerosos no Brasil que em Portugal. Acreditem que com sua volta o Brasil gozará da mais perfeita felicidade e que então se realizará plenamente tudo quanto sonham os nossos próprios milenarianos* ». George Gardner, *Viagem ao Interior do Brasil, principalmente nas Províncias do Norte e nos Distritos do Ouro e do Diamante durante os Anos de 1836-1841*, Belo Horizonte, Itatiaia, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1975, p. 107.

³²⁶ F. Dabadie, *Récits et types américains*, Paris, F. Sartorius éditions, 1860, p. 130.

³²⁷ Maria Isaura Pereira de Queiroz, *op. cit.*, p. 219.

³²⁸ *Idem, ibidem*, p. 219.

³²⁹ Ana Maria Binet, *op. cit.*, p. 6.

En 1817, près de Bonito, une commune de la province de Pernambuco, « *un soldat du 12^{ème} bataillon des Milices, Silvestre José dos Santos, réunit environ 200 hommes armés et un nombre de femmes légèrement supérieur³³⁰* ». Près d'une grotte, il installe un autel et plante une croix. Il prophétise et prêche que, lorsqu'il atteindra le nombre de mille fidèles, le roi Sebastião, de retour de son île encoberta, île cachée, lèvera une armée pour libérer Jérusalem et « *fonder le Paradis Terrestre³³¹* ». Le groupe s'organise militairement pour défendre la foi dans le Christ et en dom Sebastião. La communauté est dirigée par un conseil de douze sages représentant les apôtres qu'il y commande. Silvestre fonde une cité sainte, la cité du paradis terrestre, où il impose des rites religieux qu'il invente lui-même. En 1820, le gouverneur de la province, Luis do Rego Barreto, inquiet « *porque o povo se hia allucinado* », ordonne la dispersion de la communauté. Devant la résistance des fidèles, le 25 octobre, après un combat de six heures, le lieutenant-colonel José de Sa Carneiro Pereira fait brûler vifs plus de 70 blessés réfugiés dans la chapelle construite en paille. Les femmes et les enfants sont emmenés à Recife. Sur ce mouvement, les documents de l'époque ne font pas état de pratiques morbides ni de rébellions. René Ribeiro est le premier à l'étudier dans un article paru dans la *Revista de antropologia*³³².

Le deuxième mouvement, malgré sa célébrité, est encore peu étudié. Vers 1838, un métis appelé João Antonio parcourt le *sertão* de Pernambuco annonçant que dom Sebastião était enchanté. Il persuade ses fidèles que deux énormes rochers de la *serra Talhada* à Pedra Bonita - aujourd'hui Pedra do reino dans la commune de Vila Bela -, sont les portes du royaume du roi Sebastião et que des sacrifices sanglants sont nécessaires pour rompre le maléfice qui retient le roi prisonnier. Le roi revenu, ceux qui s'étaient sacrifiés alors qu'ils étaient Noirs, ressusciteraient Blancs ; vieillards, ils ressusciteraient jeunes. Et tous seraient puissants et immortels. La quantité d'adeptes inquiète les autorités qui envoient le missionnaire Francisco Correia pour les persuader de quitter la région. Cependant deux ans plus tard, João Ferreira, le beau-frère de João Antonio, reprend le flambeau et le 14 mai 1838, le sang des enfants, des femmes, de victimes volontaires commence à couler en abondance. Son père, Carlos Vieira, s'offre le premier en sacrifice.

³³⁰ Jean Subirats, *op. cit.*, p. 77.

³³¹ *Idem, ibidem*, p. 77.

³³² *Revista de antropologia*, São Paulo, edições FFLCH/USP, vol. VIII, n° 2, 1960, p. 132-144.



Les deux rochers, lieu du sacrifice, à Pedra Bonita –Pe³³³

Après trois jours de tuerie, trente enfants, douze hommes, onze femmes, quatorze chiens périssent à Pedra Bonita³³⁴. Même João Ferreira est sacrifié mais il est remplacé aussitôt par son beau-frère, Pedro Antonio. Alarmées, les autorités locales réunissent des hommes armés pour attaquer le groupe fanatique. La bataille est sanglante et les croyants tombent en criant « vive le roi Sebastião ». Ceux qui sont épargnés sont faits prisonniers ou dispersés. João Antonio, le premier meneur du mouvement, malgré son retrait à Minas Novas, est capturé et tué par la police de serra Talhada. Ainsi se terminent les deux mouvements de caractère profondément sébastianiste dont les fondateurs se présentent comme des envoyés du roi Sebastião. Désormais, dans les mouvements messianiques brésiliens, le sébastianisme sera présent à l'arrière-plan plutôt comme une légende ou un élément fabuleux subordonné aux événements socioculturels à un moment donné.

Les mouvements messianiques brésiliens, ou plutôt ceux du Nouveau Monde, participent à la fois de la nature de l'âge d'or et de l'utopie. Cependant, le sébastianisme y ajoute des traits supplémentaires originaux, sa veine paradisiaque liée au Quint-empire est tout à fait évidente. Les messianiques, d'ailleurs, comme les millénaristes, aspirent à

³³³ Photo gentiment offerte par le photographe Henrique Ramos.

Site officiels :

<https://picasaweb.google.com/HenriqueOlhos/CavahadaZecaMiron2011>

<https://picasaweb.google.com/HenriqueOlhos/CavalgadaAPedraDoReino2011>

Voir note 824.

³³⁴ Jean Subirats, *op. cit.*, p. 7.

restaurer le monde dans sa pureté originelle. Ils veulent réactualiser l'éden, le bonheur simple et l'harmonie des commencements. Mais dans ce projet de paradis terrestre, des pulsions anarchistes sont détectables tout aussi bien qu'une certaine rigueur. Le monde messianique est un monde « à construire » selon un projet idéologique. L'abolition de la propriété, la mise en commun des biens, l'esprit communautaire sont des traits qui le rapprochent de l'utopie. Le messianisme tel qu'il est présent au Brésil est marqué par le paradigme à la fois paradisiaque et utopique. Paradisiaque dans ses intentions : un monde meilleur, utopique dans ses matérialisations, un lieu donné où se regroupent les adeptes³³⁵.

B- Le roi dom Sebastião et son intronisation dans le panthéon des dieux

Le roi dom Sebastião du Portugal, du point de vue historique, est baptisé dans la foi catholique et règne sur un royaume de culture judéo-chrétienne. Il est un grand défenseur de cette même foi qui le pousse à guerroyer contre les infidèles. Cependant, selon la métahistoire, ou plus précisément, la légende du roi dom Sebastião, répandue au Brésil, et tout spécialement dans le Nord du pays, il est un être « *encantado* », enchanté, selon la tradition médiévale d'un roi dormant ou caché répandue dans la péninsule Ibérique. Bien que le roi dom Sebastião ne soit pas en « dormition » comme l'assurent certaines versions de la disparition du roi Arthur, les deux rois, l'un païen, l'autre chrétien, ont en commun d'avoir participé à des batailles qui ont occasionné leur disparition. Le dernier combat du roi Arthur fut la bataille de Camlann, et celui du roi dom Sebastião, la bataille de Ksar el-Kébir. Du point de vue de la légende, le roi Arthur, après sa dernière bataille se retire ou il est emmené, mortellement blessé, à l'île d'Avalon. Quant au roi dom Sebastião, selon une des légendes syncrétiques et admise par beaucoup d'adeptes, il établit sa demeure dans l'île de Lençóis, après avoir erré sur les côtes brésiliennes et après avoir subi un sort jeté par les Maures. Si les deux rois ont choisi d'habiter dans un monde insulaire mystérieux, l'un par « dormition », l'autre par « enchantement », tous deux portent encore les espoirs de leur peuple. Cet état physique atypique n'est que temporaire, puisque, ultérieurement, ils reviendront parmi les leurs, un jour, un matin de brouillard, portés par les nuages. Le roi Arthur se chargera d'unir les « deux Bretagnes » et de sauver les Bretons. Le roi dom

³³⁵ Ana Maria Binet, « Voyage(s) vers les îles Fortunées », *op. cit.*, p. 3.

Sebastião quant à lui, reviendra reprendre son royaume pour établir le Quint-empire de justice et de paix pour son peuple.

La légende qui touche au retour du roi dom Sebastião, dont le corps n'aurait jamais été retrouvé, repose sur la croyance populaire qui s'articule entre deux présupposés dogmatiques de la tradition judéo-chrétienne, c'est-à-dire, l'affirmation de l'existence d'un être Tout- Puissant, Dieu, et d'un être Puissant, le diable. Au Créateur, revient le ciel, le paradis avec les anges et les bienheureux. Quant au tentateur, il vit dans le Hadès, l'enfer avec les démons et les pécheurs non-repentis. Or, le roi dom Sebastião, en tant qu'être enchanté, n'appartient pas à ces deux types de catégorie, l'éthérée - des anges ou du démon -, ou la surnaturelle - celle des saints ou des âmes du purgatoire qui, un moment donné ont eu un corps matériel, une vie terrestre et qui après leur mort continuent d'exercer un rôle sur la terre. Bien que le roi dom Sebastião ait existé historiquement, sa disparition ou la certitude matérielle de sa mort, le placent parmi ces êtres mystérieux dont la disparition fait croire qu'ils ont vécu la mort et vivent dans un monde à part. La mythologie brésilienne est enrichie d'êtres enchantés, - de sirènes et d'hommes poisson, le *Boto* -, dont beaucoup n'ont jamais eu d'existence en dehors du monde de « *l'Encantaria*³³⁶ ».

Ce monde de *l'Encantaria* tel qu'il est connu et décrit aujourd'hui, est très proche dans sa conception de l'idolâtrie condamnée et pourchassée par les missionnaires depuis l'aube de l'évangélisation et de la colonisation, au XVI^e siècle. Comme l'affirme à juste titre Ronaldo Vainfas, le terme d'idolâtrie est un terme du colonisateur, chargé du sens ancien

³³⁶ *L'Encantaria* peut être définie comme étant l'assemblage ou la fusion de rites afro-brésiliens. Sa base première est la croyance et la pratique indienne, mais il est possible d'en trouver des traits et des influences gitanes, africaines, chrétiennes, juives, arabes, celtiques, grecques et romaines. *L'Encantaria* s'appuie aussi sur la culture Tupi-guarani, avec ses rites, ses croyances merveilleuses tournées vers la flore et la faune. Quant aux êtres enchantés, *encantados*, ce sont des « énergies » difficiles à définir. Ces « êtres » peuvent être des esprits qui ont eu une vie sur terre ou non et qui se manifestent parfois, en certaines occasions, à des individus.

L'anthropologue Mundicarmo Ferretti signale que les *encantados* sont représentés dans les centres de culte, *terreiros*, de São Luis du Maranhão, comme des êtres « invisibles », dans leur majorité, ou comme des êtres « visibles ». Ils « habitent » les *encantarias* ou « *incantes* », c'est-à-dire, des endroits qui se situent au-dessus de la terre et au-dessous du ciel, souvent dans des lieux éloignés des agglomérations. Certains ont eu une vie terrestre et ont « disparu » mystérieusement « sans mourir », d'autres n'ont jamais eu un corps matériel. Enfin, ces êtres « entrent en contact » avec certaines personnes par le rêve, dans des lieux solitaires, comme la mer ou la forêt, par exemple ; ou par la transe, lors des cultes dans les *terreiros* de *Mina*, *Terecô*, *Umbanda* (et d'autres rites afro-brésiliens), ou dans les salons de guérison d'un *Pajé*.

Mundicarmo Ferretti, « Encantados e encantarias no folclore brasileiro », *VI Seminário de ações integradas em folclore*, São Paulo, 2008.

Site visité le 19 octobre 2011 :

<http://www.gpmina.ufma.br/pastas/doc/Encantados%20e%20encantarias.pdf>

relatif au culte des idoles que l'imaginaire occidental et chrétien avait imprégné et relié au diable et aux gentils³³⁷. Pour les Portugais en général, et pour les missionnaires en particulier, les us et coutumes des Amérindiens du Brésil, tels que leur nudité, leur cannibalisme, leur lubricité étaient une preuve de la force démoniaque. Quant aux croyances des Indiens que les jésuites ont appelé « prophétisme tupi », le *modus vivendi* indigène montre, selon les témoignages de l'époque, leur attachement à un retour aux premiers temps des ancêtres et de l'arrivée à une « Terre sans Mal ». Ronaldo Vainfas voit dans cette croyance le prolongement de la cosmogonie et de l'eschatologie qui permettra aux Indiens de résister à l'oppression culturelle des envahisseurs³³⁸.

La croyance des Indiens au Brésil avant l'établissement des Blancs en Amérique relève plutôt d'une croyance messianique qui s'exprime par un désir de rénovation du monde profane. La croyance messianique devient un remède contre les problèmes sociaux qui touchent un groupe social, ce qui permet alors le déclenchement et l'organisation d'un mouvement à caractère messianique. Or, ce qui nous intéresse ici, ce ne sont pas les premières croyances indiennes mais plutôt ces croyances natives mélangées au christianisme sous sa forme catholique, avec ses rites, sa liturgie, ses dévotions. Le prophétisme tupi dont les trois éléments principaux sont, *grosso modo*, les difficultés sociales d'un groupe donné, l'espoir d'un changement que ce même groupe porte sur un élu qui rétablira le bonheur et enfin, l'arrivée à un Paradis sur cette terre. Tous ces éléments se rapprochent du fondement de la croyance judéo-chrétienne qui est l'avènement du Messie et le retour au paradis perdu. De la rencontre de ces deux concepts idéologiques naissent les premières croyances syncrétiques qui datent du début de la colonisation, sur le littoral brésilien, - Bahia, Pernambuco, São Vicente et Maranhão. Pour la sociologue Maria Isaura Pereira de Queiroz, « *les mouvements syncrétiques brésiliens coïncident avec une phase positive de l'acculturation, qui intègre dans une nouvelle synthèse des éléments de la culture blanche et de la culture native, tout cela s'exprimant au niveau de la religion par*

³³⁷ « ... é forçoso reconhecer que falar em idolatria é usar a linguagem do colonizador, especialmente quando se utiliza o termo apenas no seu sentido estrito, associando idolatria e culto de ídolos. No imaginário do Ocidente cristão, não resta dúvida de que o culto de ídolos estava, havia séculos, impregnado de estigmas diabolizantes, além de vinculado a gentilidades. »
Ronaldo Vainfas, *op. cit.*, p. 31.

³³⁸ « Nos casos das idolatrias insurgentes, cosmogonia e escatologia prolongavam-se uma na outra, adquirindo uma dinâmica de resistência cultural. »
Idem, ibidem, p. 36.

l'acceptation de valeurs religieuses blanches (le Christ, par exemple), mélangées aux valeurs religieuses natives (la valeur sacrée de la danse, par exemple)³³⁹».

Si le syncrétisme, dans ses débuts, montre la face « positive de l'acculturation », c'est-à-dire, de l'histoire en marche il est également l'histoire à l'envers, car il signifie, désormais, pour les Indiens, l'anticolonialisme, l'antichristianisme. Le mythe de la « Terre sans Mal » devient l'antithèse de la quête de ce bonheur, qui, dans sa réalité, hic et nunc, s'est transformée en histoire par le Conquistador³⁴⁰. D'ailleurs, le colonisateur, lorsqu'il utilise l'expression *Santidade* ou *Santo*, Saint, pour décrire le prophétisme tupi et sa recherche d'une « Terre sans Mal », lui donne aussitôt le sens de rébellion, hérésie et idolâtrie. Dans son étude sur l'hérésie des Indiens, Ronaldo Vainfas classe la *Santidade* à la fois en tant que rite et en tant que mouvement, exempte de toute imprégnation chrétienne. Notre intérêt porte exactement sur la rencontre de ce prophétisme tupi avec les éléments symboliques de la foi catholique. Ces éléments vont du message biblique aux porteurs de ces messages, les missionnaires, en passant par le rite liturgique, les sacrements et les sacramentaux. En d'autres termes, ce qui nous intéresse particulièrement, c'est l'évolution de la figure du chaman et du discours syncrétique nés de la rencontre de des cultures.

La figure du chaman - le *pajé*, *paygi*, ou le *caraiibe* - exprime la réalité de l'attachement des Indiens à leurs traditions culturelles et cultuelles. Pour le colonisateur, il s'agit d'une idolâtrie qu'il faut combattre car elle peut devenir une menace pour le système colonial, puisqu'au plan religieux, cette idolâtrie transgresse déjà les préceptes chrétiens. Souvent les Indiens rejettent les prescriptions du clergé, même si en public, ils acceptent les sacrements et les pratiquent. Dans l'étude, *La colonisation de l'imaginaire*, publié en 1988, Serge Gruzinski affirme que l'idolâtrie est une entrave au processus d'occidentalisation prévue et organisée par le système colonial. Selon lui, cette idolâtrie n'est pas seulement religieuse, elle est aussi une manière de percevoir le monde propre aux Indiens. L'idolâtrie qui s'exprime dans le quotidien, par des moyens matériels et affectifs n'est pas seulement le résultat d'une confrontation religieuse, chrétienne et païenne. Il s'agit d'un conflit qui dépasse les rapports religieux, affectifs, politiques et qui s'inscrit dans

³³⁹ Maria Isaura Pereira de Queiroz Maria Isaura, « Classifications des messianismes brésiliens », *Archives des sciences sociales des religions*, n° V, Janvier-Juin, 1958. p. 118.

Site visité le 13 décembre 2010 :

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr_0003-

³⁴⁰ Ronaldo Vainfas, *op. cit.*, p. 50.

l'espace et dans le temps³⁴¹. Dans cette perspective spatio-temporelle, Ronaldo Vainfas s'éloigne de la pensée de Serge Gruzinski et considère l'idolâtrie comme la fille du colonialisme et la situe dans le contexte colonial. Penser l'idolâtrie comme un événement précolonial ou simplement comme le « culte des idoles », c'est la voir seulement sous le regard de l'homme de la Renaissance, c'est-à-dire, comme un culte diabolique qu'il faut extirper des pratiques indiennes³⁴².

Le culte chamaniste des Indiens, devenu aux yeux des premiers témoins du mouvement *Santidade* comme étant une idolâtrie, nous permettra de montrer que ce chamanisme est un des fondements de la *Pajelança* pratiquée actuellement. En d'autres termes, *a priori*, la base d'un culte prévaut sur la doctrine, c'est-à-dire, la façon de pratiquer des Indiens subit moins d'influence que le fond du discours religieux, au contact des deux cultures, européenne et amérindienne. L'Indien assimile donc quelques aspects de la croyance chrétienne mais il garde le *modus praticandi* de sa religion. Il faut ajouter à cette assimilation culturelle le rejet de la façon d'agir, *modus operandi*, du colonisateur. Le discours religieux du sorcier, *Pajé*, est désormais chargé d'une dimension sociopolitique, il prêche pour la résistance et pour la libération des Indiens. À la base de leur culte, nous trouvons le sorcier et sa capacité de gérer les esprits, le rôle majeur des femmes, le *locus sanctus* que le père José de Anchieta, dans la première description écrite de ce qu'il nomme *Santidade*, appelle de « *maloca de culto* », « *casa escura*³⁴³ », l'utilisation de l'instrument magique appelé « *maracá* », la transe mystique du sorcier et la possession de certains adeptes. Sans oublier l'importance d'une boisson alcoolisée, le *cauim*, et le tabac, *petim*. Enfin, nous sommes d'avis que, par la force des circonstances, le sorcier, considéré comme un prophète et un officiant itinérant, qui passait de village en village, en allant de l'intérieur des terres vers l'océan, en annonçant la venue de la « Terre sans Mal », a dû, sûrement, avec l'arrivée du colonisateur et sa persécution, s'enfuir et d'une certaine façon, « se sédentariser », loin des côtes.

Le sorcier qui se rendait dans villages et s'établissait souvent à l'endroit réservé pour le culte, voit, avec l'arrivée des Européens, ces mêmes villages décimés, leurs habitants

³⁴¹ Serge Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire - Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVI^e-XVII^e siècles)*, Paris, éditions Gallimard, 1988, p. 193-198.

³⁴² Ronaldo Vainfas, *op. cit.*, p. 32-33.

³⁴³ Le capucin André Thévet, dans *Les Singularités*, appelle cet endroit, « *choça nova* ». Hans Stadent utilise le mot, « *cabana*. »

chassés, pourchassés et obligés de s'enfoncer dans les bois. Ce déplacement forcé des Indiens et de leur chef spirituel les obligeront à trouver refuge au fin fond de la forêt brésilienne. Cette situation incongrue impose, peut-être, à notre avis, la « sédentarisation » du sorcier, loin des côtes, puisque sa liberté de mouvement et d'action se heurte au projet d'évangélisation et de colonisation. Il nous semble aussi que ces événements historiques suivis de la « sédentarisation » imposée aux sorciers, ont contribué au fait que l'on trouve aujourd'hui dans les croyances brésiliennes, d'origine africaine et indienne, la responsabilité du culte d'un *locus sanctus*, sous l'égide d'un seul officiant. Même si, il ou elle, est entouré de servants. Du point de vue socioreligieux, la quête par les Indiens d'une « Terre sans Mal » deviendra une fuite du mal que représente le système colonialiste. Aux yeux de l'homme européen, ce mouvement mystico populaire qu'il nomme *Santidade* deviendra à son tour, synonyme de rébellion et d'insubordination à la religion et à la Couronne. En effet, ce qui semblait juste un mouvement indien à caractère religieux se transformera assez tôt, avec l'établissement des premiers colons et la plantation de la canne à sucre, en un mouvement migratoire de fuite en avant ou en mouvement de guerre et de libération anticolonialiste. Sur ce point, il faut rappeler, à juste titre, ce qu'a bien démontré Florestan Fernandes dans son étude, *A função social da guerra na sociedade Tupinamba*, que la guerre était au centre de la culture tupi-guarani bien avant l'arrivée du colonisateur et qu'elle servait à l'équilibre social et cosmogonique des Tupinambas.

Parmi les mouvements d'une migration vers la « Terre sans Mal », à la recherche d'un paradis, avec des caractères messianiques ou quasi-messianiques, il faut remarquer ceux qui ne subissent pas encore l'influence directe de la culture européenne qui débute avec les incursions des pirates et l'établissement dans le Nouveau Monde des premiers colons. La colonisation portugaise commence en 1549, avec l'expédition et l'établissement du premier Gouverneur général Tomé de Sousa (1503-1579), et la fondation de la ville fortifiée, Salvador de Bahia. Le premier mouvement connu est celui de 1539, influencé par le sorcier Viaruzu. Sous ses ordres, un bon nombre d'Indiens Tupis partent à la recherche de la terre où se trouve « l'immortalité du repos éternel ». En 1562, deux sorciers prêchent l'exode dans des villages de la province de Bahia. Environ trois mille Indiens sont prêts à partir, lorsqu'un jésuite réussit à les en empêcher. Vers 1600, les Indiens Tupinambas partent à la recherche d'un paradis, en fuyant la côte. Ils traversent le Brésil d'est en ouest, jusqu'aux Andes. Ils rencontrent les Espagnols, font demi-tour, et finissent par s'installer

dans une île en Amazonie. Enfin, selon le père missionnaire Claude d'Abbeville (mort en 1632), en 1605, un sorcier coordonne une migration d'environ douze mille Indiens. Ils partent de Pernambuco en direction de l'île du Maranhão, où se trouvent d'autres Indiens qui fuient les Portugais. À leur arrivée, ils sont combattus par les Indiens Potiguaras, aidés par les Français. Après leur défaite, ils retournent à Pernambuco.

Les mouvements prophétiques tupi-guaranis que les premiers observateurs appelleront *Santidade*, revêtiront, après le contact avec la religion chrétienne, quelques-uns de leurs archétypes. Certains chefs se présenteront, désormais, comme des « saints », plutôt que comme des sorciers. Les mouvements indiens, violents ou non-violents, deviennent syncrétiques et sont marqués plutôt par un esprit de contestation contre le pouvoir croissant des missionnaires et l'imposition de leurs us et coutumes. Ceci étant, il faut remarquer que toutes les tribus ne créent pas ou ne gèrent pas des mouvements messianiques, car beaucoup ne possèdent pas les mythes nécessaires à diffuser. Chez les Indiens tupis guaranis, l'élément caractéristique de cette mythologie est la croyance en la « Terre sans Mal », endroit où les habitants sont épargnés par la maladie et la mort. L'accès à ce paradis n'est possible qu'après avoir atteint l'*aguydjê*, c'est-à-dire, l'état de perfection. Enfin, pour compléter cette tradition mythique, il faut ajouter la croyance au renouvellement de la terre, à la suite des cataclysmes et grâce au couple qui se sauve pour la repeupler.

Les mouvements de *Santidade* prennent un autre essor dès que les populations autochtones entrent en contact avec les Portugais et cela dans un cadre précis, celui de l'exploitation de la terre et la tentative d'asservissement de la main d'œuvre indienne. Pour une raison à la fois de survie et de préservation culturelle, les Indiens établis sur la côte brésilienne n'hésitent pas à dépasser les querelles intertribales pour ensemble, combattre le Blanc envahisseur. C'est le cas du mouvement le plus connu du point de vue historique, la *Santidade de Jaguaribe*, puisque diverses sources documentaires proviennent de la première visite du Saint Office siégeant à Lisbonne entre 1591 et 1595, dans la région du Nord-est brésilien. Pour Ronaldo Vainfas, la raison de cette copieuse documentation réside dans le fait qu'un très puissant propriétaire terrien de la région du *Côncavo baiano*, Fernão Cabral de Taíde, avait décidé d'attirer sur ses terres le mouvement en lui assurant appui et protection pendant quelques mois³⁴⁴. Un Indien nommé Antonio, connu aussi comme Pape

³⁴⁴ Ronaldo Vainfas, *op. cit.*, p. 73-74.

ou *Tupanassu*, organise dans la forêt un mouvement avec des traits fort syncrétiques. Ce mouvement, *extra muros*, devient le point de rencontre d'Indiens fugitifs des plantations de canne à sucre. Il se fait entourer d'une escorte de saints, d'évêques, de prêtres et exhorte le moment venu à réduire les Blancs en esclavage ; il prêche aussi le retour de la vie indienne d'antan. Des mouvements, de même caractère, apparaîtront à la fin du XIX^e siècle, chez les tribus refoulées de l'Amazonie³⁴⁵.

Ce que nous voudrions relever dans le mouvement *Santidade de Jaguaribe*, c'est l'imprégnation des éléments de la foi et de la pratique chrétienne dans une croyance tupi-guarani dont la base est le but eschatologique d'arriver à une « Terre sans Mal » même dans ce monde ici-bas. D'ailleurs, cette quête du paradis s'oppose de façon antinomique à celle prêchée par la foi chrétienne qui met son espérance dans la conquête d'un paradis céleste, dans un au-delà. Le chef de la secte, Antônio, se disait dieu. D'une part, il était *Tamandaré*, l'ancestral des Tupinambas, et il légitimait son discours et son pouvoir dans le récit de création du monde et de la quête de la « Terre sans Mal », selon la tradition tupi-guarani. D'autre part, il a été catéchisé par les pères jésuites et son nom de baptême, Antônio, est un hommage au saint guerrier, Antoine de Padoue, patron du royaume portugais et de la lutte contre les hérétiques albigeois. Il avait également une bonne connaissance de l'histoire biblique, de la vie terrestre de Jésus, des sacrements et dogmes de la foi catholique puisque l'église de son mouvement s'appelait « *Nova Jerusalém* » et il se disait un rescapé du *Ma-boul*, le déluge biblique. Ce sauvetage, selon lui, a eu lieu grâce aux branches d'un palmier selon le mythe tupinamba qu'il incorpore à son propre récit. Et selon l'organisation hiérarchique de l'église, il se fait appeler pape, n'étant pas le *Romano pontifice*, mais le pontife indien de la vraie église. Ronaldo Vainfas remarque à juste titre que dans cette « guerre d'images » tropicale, où sainteté, idolâtrie se confondent sur un fond hybride, l'évêque, comme l'a bien dit le père José d'Anchieta, est devenu le *pajé-açu*, et le sorcier caraïbe, par volonté d'Antônio dans son mouvement *Santidade de Jaguaribe*, est devenu le pape³⁴⁶.

Tandis que les mouvements aborigènes tel que *Santidade de Jaguaribe* sont localisés dans des propriétés lointaines ou au milieu de la forêt, on trouve dans les villages brésiliens des colons d'origine portugaise qui croient aux prophéties de Bandarra et attendent le

³⁴⁵ Maria Isaura Pereira de Queiroz, *op. cit.*, p. 210.

³⁴⁶ Ronaldo Vainfas, *op. cit.*, p. 114.

retour du roi dom Sebastião. Les *Trovas* arrivent au Nouveau Monde amenées aussi par les nouveaux chrétiens, couche de la population plus atteinte par la croyance, originaires du Nord du Portugal. Le premier événement lié aux *Trovas* de Bandarra et à la croyance sébastianiste, a lieu aussi dans la province de Bahia et ce fait est aussi enregistré dans les annales du Saint Office, lors de la première visite qui débute en juillet 1591 et se termine en septembre 1593. Le Licencié Heitor Furtado de Mendonça, nommé Grand inquisiteur du Brésil, va parcourir les provinces de Bahia, Pernambuco, Itamaracá et Paraíba³⁴⁷. Cet événement est orchestré par Gregoire Nunes ou Gregório Nidrophí, fils d'un Flamand et d'une nouvelle chrétienne, condamné pour avoir annoncé la venue d'un messie selon les prophéties de Bandarra. Il est dénoncé par João Batista, le 13 août 1591, pendant le « Décret de grâce » accordée par la Saint Office³⁴⁸. Jacqueline Hermann signale que dénoncé et dénonciateur viennent, dans ce cas, soit de l'île de Madeira, soit de l'île des Açores, où en 1580, le prieur de Crato, dom Antônio, le cousin bâtard de dom Sebastião, est acclamé roi. Elle ajoute aussi qu'on ignore les conséquences de ces accusations tout comme le destin de João Batista et de Gregório Nunes. Enfin, les registres de l'Inquisition montrent que les prophéties de Bandarra arrivent au Brésil dès la fin du XVI^e siècle, et que l'évocation d'un Messie relevait d'un crime, surtout appliqué au croyant juif ou aux nouveaux-chrétiens. L'arrivée du Saint-Office en Amérique portugaise fait aussitôt revivre les démons et les craintes de tous ceux qui croient avoir échappé aux persécutions religieuses et pensent trouver dans le Nouveau Monde une oasis de prospérité et de liberté³⁴⁹.

La procédure inquisitoriale s'appuyait sur les descriptions très minutieuses des pratiques dites sataniques, où le diable était adoré et vu sous la forme d'un crapaud, d'un bouc, d'un chat, d'un homme pâle ou d'un monstre. Ses adeptes s'adonnaient aux mensonges, à la violence et pire encore, une nouvelle caractéristique démoniaque s'était ajoutée, celle du libertinage ou plus exactement, la concupiscence. Cette *concupiscentia*, c'est-à-dire ce penchant à jouir des biens terrestres et des plaisirs sensuels, sera définie par

³⁴⁷ *Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça - denúncias da Bahia - 1591-1593*, São Paulo, Paulo Prado, 1929. (Introduction de Capistrano de Abreu).

³⁴⁸ Le *Décret de grâce* et *L'Edit de foi*, convoquait tous les habitants devant l'inquisiteur. Pendant une durée fixée par ce décret, entre 15 à 30 jours, ceux qui se présentaient en temps et en heure et confessaient spontanément leurs fautes se voyaient imposer une pénitence et échappaient aux sanctions du pouvoir civil. *L'Edit de foi* donnait obligation de dénoncer les pratiques hérétiques. Le délai accordé par le décret permettait de mener des enquêtes locales et de récolter des délations.

³⁴⁹ Sur les premières présences de la croyance sébastianiste au Brésil, voir le chap. II, « O sebastianismo atravessa o Atlântico », Jacqueline Hermann, *1580-1600, O sonho da salvação*, São Paulo, Companhia das letras, 2000, p. 35-50.

le concile de Trente (1545-1563), comme le *vel fomitem*, le « foyer du péché³⁵⁰ ». Si ce décret conciliaire est suscité surtout par la position de Martin Luther (1483-1546), concernant le lien entre péché et concupiscence, en revanche, catholiques et protestants sont d'accord sur la vision d'un monde soumis au pouvoir du démon. Selon Luther, « *nous sommes, corps et biens, assujettis au diable et des étrangers, des hôtes dans ce monde dont le breuvage que nous buvons, les vêtements dont nous nous servons, bien plus, l'air que nous respirons et tout ce qui appartient à notre vie dans la chair est donc sous son empire*³⁵¹ ». Pour le clergé catholique, le démon était aussi un sujet récurrent dans les écrits et les sermons. C'est le cas par exemple des écrits catéchétiques du père jésuite, Pierre Canisius³⁵² (1521-1597), où le nom de Satan est cité 67 fois, tandis que celui de Jésus ne l'est que 63 fois³⁵³. Violences et persécutions marquent le début des Temps modernes en Europe, mais aussi dans le Nouveau Monde, et pour la société des XVI^e et XVII^e siècles, c'est le diable et ses agents, les instigateurs de la terreur³⁵⁴.

La figure du diable arrive au Nouveau Monde dissimulé sous la forme populaire et la forme érudite. Dans les discours des prêcheurs, des missionnaires, des inquisiteurs, il se présente sous des traits libertins, puissants, terrifiants. Quant au diable populaire, arrivé avec le petit peuple, les aventuriers, les exilés, il exerce parfois son pouvoir « bienfaiteur » et il est au service des sorciers qui le conservent chez eux, parfois prisonnier dans des bouteilles ou des anneaux. Pour le Saint-Office, chargé d'émonder la foi chrétienne des hérésies, des sacrilèges et des simonies païennes et juives, le châtiment réparateur utilisé, in extremis, était le bûcher ou la déportation vers d'autres contrées, dont le Brésil. Pour les religieux, surtout les pères jésuites, l'Amérique portugaise était peuplée par une multitude de mauvais esprits qui divaguaient par les fleuves et les forêts. Ces esprits effrayaient les autochtones avec qui ils entretenaient des rapports par l'intermédiaire des sorciers. Obnubilés, les jésuites voyaient partout la main du malfaiteur. Quand ils célébraient la

³⁵⁰ Concile de Trente, (5^e session, 17 juin 1546), *Decretum de peccato originali*. « Que la concupiscence ou le foyer du péché demeure chez les baptisés, ce saint concile le confesse et le pense ; cette concupiscence étant laissée pour être combattue, elle ne peut nuire à ceux qui n'y consentent pas et y résistent courageusement par la grâce du Christ. »

³⁵¹ Martin Luther, *Œuvres*, t. XV, Genève, labor et fides, 1969, p. 200.

³⁵² Pierre Canisius est un des premiers membres de la compagnie de Jésus. Il passe sa vie presbytérale entre l'Allemagne et la Suisse pour combattre la progression du Protestantisme. Il est béatifié en 1864, et déclaré docteur de l'Église, en 1925. La même année, il est canonisé par le pape Pie XI.

³⁵³ La première rédaction de son catéchisme est connue sous le nom de *Grand catéchisme*, « *Summa doctrina christianae* », et apparaît en 1555. L'année suivante, Pierre Canisius publie *Catéchisme pour les gens simples et pour les enfants des écoles*, « *Summa doctrina christianae ad captum rudiorum accomodata* ». Il publie aussi un catéchisme pour les classes moyennes, « *Parvus catechismus catholicorum*. »

³⁵⁴ Laura de Mello e Souza, *O diabo e a terra de Santa Cruz*, São Paulo, Companhia das letras, 1999, p. 138.

messe et le que vent soufflait et éparpillait les hosties, ils voyaient là, le souffle du diable, ou quand ils naviguaient et que le canoë chavirait par la force d'un crocodile, c'était là pour eux l'action du démon. La Colonie est devenue la scène d'une guerre mystico-religieuse où le missionnaire combattait au fond ses propres démons, sans le savoir, transformant cette chasse en une obsession et en étant, lui-même, l'agent maléfique de la vie quotidienne du colon. Les Indiens, qui méconnaissaient les attributs démoniaques du malin véhiculés par la croyance judéo-chrétienne, paniqués par ces idées, se laissaient pour beaucoup mourir, de peur de périr en enfer³⁵⁵.

En Amérique portugaise, les jésuites mènent un combat sans merci contre le diable - ou contre ses propres démons -, car les sorcières et les envoûteurs sont, d'après les religieux, très proches du Malin. Au fur et à mesure, l'imaginaire religieux populaire du Brésil colonial se forme et les croyances des trois traditions, européenne, indienne, africaine, vont se mêler. Quant aux forces spirituelles aujourd'hui, qu'elles proviennent d'un saint catholique, d'un *surrupira* ou d'un *orixá* ou *exu*, elles étaient déjà utilisées dans le passé pour résoudre un problème de santé, d'amour, d'infidélité conjugale, de vengeance. Même si ces esprits qui servaient - ou servent encore -, d'intermédiaire entre le divin et l'humain semblaient être différents, ils avaient néanmoins une racine commune et puisaient leurs forces dans l'imagerie populaire. Comme le remarque Sullivan Charles Barros, si l'adage populaire dit que « Dieu est brésilien », le diable l'est aussi. Amené au Nouveau Monde, devenu syncrétique, le diable du Moyen Âge occidental se transforme sur les terres brésiliennes. Selon lui, le diable a été domestiqué et semble avoir perdu sa lascivité, son arrogance, son agressivité européenne. D'Ange déchu, de Prince des ténèbres, il est devenu « *cão, coisa ruim, pé-de-cabra, tinhoso, rabudo, capeta, exu*³⁵⁶ ». Enfin, du catholicisme arrivé au Brésil pendant la colonisation, il demeure encore aujourd'hui dans l'imaginaire populaire quelques aspects de la pratique religieuse médiévale, tels que le goût prononcé pour les promesses, les processions, les pèlerinages, les bénédictions sur une personne ou un objet. Enfin, parfois même les sacrements de baptême ou confirmation sont vus aussi comme le moyen privilégié d'obtenir des faveurs accordées par Dieu³⁵⁷.

³⁵⁵ *Idem, ibidem*, p. 65-70.

³⁵⁶ Sullivan Charles Barros, *Encantaria de Bárbara Soeira : a construção do imaginário do medo em Codó-Ma*, dissertation de maîtrise en sociologia, Departamento de sociologia, Brasília, Universidade de Brasília, 2000, p. 116.

³⁵⁷ José Comblin, « Para uma tipologia do catolicismo no Brasil », *Revista eclesiástica brasileira*, Petrópolis, editora Vozes, vol. XXVIII, Março 1968, p. 58.

La croyance populaire de l'homme brésilien est marquée par le sentiment d'impuissance devant les phénomènes surnaturels. Ce sentiment peut l'écraser, qu'il vienne de Dieu ou du démon. L'homme populaire brésilien essaye de contourner ce pouvoir et aussi de le manipuler grâce à la magie. Si le catholicisme populaire se présente aussi sous ces traits, il faut dire aussi que le catholicisme des couches aisées ne correspond pas tout à fait au modèle idéalisé du catholicisme officiel. Sur ce point, José Comblin affirme qu'il n'existe pas de catholicisme officiel, car il s'agit là d'une définition donnée par des théologiens et canonistes. Selon lui, il existe seulement des catholicismes populaires avec des degrés culturels et sociaux différents³⁵⁸. Même si le catholicisme, depuis les prémices de la colonisation est la religion du pouvoir dominant, c'est aussi la religion de la majorité, pratiquante ou pas, qui crée intrinsèquement des modalités propres en référence à ses pratiques³⁵⁹.

Le catholicisme à la manière brésilienne n'appartient donc pas à une homogénéité culturelle comme les églises plus anciennes. Il est possible de dire qu'il existe au Brésil plusieurs façons d'être catholique ainsi que plusieurs styles culturels. Au sujet de saint Sébastien et de son homonyme, le roi dom Sebastião, ce qui nous intéresse plus particulièrement, c'est le catholicisme « sanctoral » plus que le « catholicisme érudit ». Ce « catholicisme sanctoral », pour reprendre l'expression de Cândido Procópio Camargo, est une des formes les plus traditionnelles encore présentes, originaires de la colonisation portugaise. Il a comme caractéristique principale le culte des saints, développé dans les confréries, les corporations de laïcs, les chapelles au fond des bois, les sanctuaires.

³⁵⁸ José Comblin, *op. cit.*, p. 48.

³⁵⁹ « Os santos penetram na vida dos que os veneram, misturando-se com seus problemas, suas necessidades mais urgentes, nos negócios, na vida familiar, nos casamentos, nos amores. E tudo isto, sem cerimônia, sem se precisar de apresentação, sem intermediário. Tudo se passa entre o santo e seu devoto. Uma certa intimidade até, sem implicar desrespeito, mas intimidade que chega até mesmo à imposição de certas punições, como santo de cabeça para baixo, santo fora de sua capela, santo voltado para as paredes. »

Carlos Rodrigues Brandão, « Ser católico : dimensões brasileiras um estudo sobre a atribuição através da religião », *Brasil & EUA : religião e identidade nacional*, Viola Sachs, (org), Rio de Janeiro, Graal, 1988, p. 47.

« Les saints pénètrent la vie de ceux qui les vénèrent, ils se mêlent à leurs soucis, leurs besoins les plus urgents, dans leurs affaires, leur vie de famille, leur mariage, leurs amours. Et tout cela, sans cérémonie, sans présentations, sans intermédiaires. Tout se passe entre le saint et le dévot. Une certaine intimité, sans impliquer pour autant une irrévérence, mais une intimité qui va jusqu'à une imposition de certaines punitions, telles que l'image du saint tête renversée, image hors de sa chapelle, image de saint tournée vers les murs³⁶⁰ ».

Depuis la colonisation du Brésil, la dévotion populaire a toujours eu une certaine autonomie par rapport à l'institution ecclésiastique. Il n'y avait pas d'opposition aux clercs quand ceux-ci apparaissaient lors des « *desobrigas* » et des missions d'évangélisations, puisqu'ils étaient reçus avec enthousiasme, même si, dans le processus d'établissement de l'Institution romaine, il y avait un grand contrôle sur les laïcs, leur vie et leurs occupations sociales³⁶¹. À ce sujet, Pedro Ribeiro de Oliveira affirme que « *le processus de romanisation a été assez puissant pour combattre le catholicisme populaire, mais pas suffisamment pour implanter la forme romaine sur la grande majorité des catholiques*³⁶² ».

Quand au mysticisme qui caractérise aussi la religion catholique, il entrera dès le début en conflit avec les croyances indigènes. Pour le christianisme, le sacré est d'ordre éminemment personnel, et beaucoup de ces rituels archaïques sont perçus comme sataniques, puisque toute conscience semble s'éclipser. L'idéal de la *visio intellectualis* défendue par la théologie chrétienne refuse de ce fait toute transe causée par l'ivresse, ainsi que le culte des esprits dispersés dans les airs, les eaux et les forêts. Même si la piété catholique n'hésite pas à exploiter l'image du ciel et de l'enfer, ces mondes imagés portent en eux les émotions, dont la dynamique, une fois déclenchée, atteint le transport mystique. Cette mystique, essor de la Contre-Réforme, est le trait commun de la pensée jésuite et le

³⁶⁰ Francisco Cartaxo Rolim, « Condicionamentos sociais do catolicismo popular », *Revista eclesiástica brasileira*, Petrópolis, editora Vozes, vol. III, n° 141, p. 159.

³⁶¹ La fonction cléricale dans le Brésil colonial présente un profil autre que celui développé par les clercs de l'Amérique espagnole. Le profil du clergé du Brésil colonial est défini par les charges apostoliques exercées par les religieux. Ce sont des aumôniers, des chapelains auprès des navires, des confréries, des troupes, des fermes. Ces attributions du ministère ecclésiastique s'appliquent plutôt aux franciscains et leur pastorale, originaire de la tradition médiévale portugaise, des *desobrigas*. Cette méthode consiste à évangéliser tous les ans une circonscription paroissiale prédéterminée. Car l'objectif premier des religieux dits mendiants, est d'assurer une assistance aux habitants portugais. Cette mission, bien qu'utilisée par les intérêts coloniaux, marque jusqu'à nos jours, la formation et la fonction de l'Église au Brésil.

Sur ce sujet, voir Eduardo Hoornaert, « A cristandade durante a primeira época colonial », *História da Igreja na América Latina. História do Brasil*, t. II, Petrópolis, editora Vozes, 1986, p. 288.

³⁶² « O processo de romanização foi forte bastante para combater o catolicismo popular, mas não o suficiente para implantar a forma romana na grande massa dos católicos. »

Pedro Ribeiro de Oliveira, « Religiões populares », *Curso de verão II*, José Oscar Beozzo (org), São Paulo, edições Paulinas, 1988, p. 121.

courant religieux catholique, car c'est bien le fondateur de la compagnie de Jésus, Ignace de Loyola, qui suscite dans l'âme du retraitant, avec ses *Exercices spirituels*, des visions méthodiquement effrayantes de l'au-delà. En même temps, ces *Exercices* préparent l'âme à éprouver des élans de contrition et d'adoration.

Le processus chrétien de sublimation ou *kátharsis* diffère de celui qui émane des rituels tupis. Chez les Indiens tupis-guaranis, les esprits répandus dans la forêt descendent sur la tribu qui les invoque en lui inspirant des visions violentes et véloces comme l'éclair. Le Dieu des chrétiens, Lui « qui est au cieux », vient dans une prière solitaire. Il vient comme une « brise légère », dans l'esprit serein du fidèle. À la différence des cérémonies tupi où a lieu une diffusion du sacré avec perte d'identité intérieure³⁶³, l'itinéraire chrétien, au contraire, recherche un parfait épanouissement de l'âme individuelle, que les théologiens médiévaux appellent *visio beatifica*³⁶⁴. Pour les missionnaires, les cérémonies indigènes se réduisent à l'expression du mal qui s'abat sur les Indiens chaque fois qu'ils se mettent à chanter, à danser, à boire, à s'adonner au rite anthropophage. Cela étant, le missionnaire ne se lasse pas de se tourner vers l'Indien, de lui enseigner la doctrine catholique dans l'intention de le convertir, de le « sauver ». En d'autres termes, selon Alfredo Bosi, c'est la « *conception ibérique du « salvationnisme » suivant laquelle la vie du sauvage était plongée dans la barbarie et ses pratiques puisaient leur inspiration directement auprès des démons*³⁶⁵ ».

Depuis le XIX^e siècle, les croyances religieuses héritées des Indiens depuis la colonisation et pratiquées encore aujourd'hui, sont regroupées sous le même vocable de *Pajelança*³⁶⁶ par les folkloristes, les anthropologues, les écrivains. Les anthropologues opèrent une distinction entre la *Pajelança* indigène qui se trouve encore dans différentes tribus de l'Amazonie, et la *Pajelança* rurale ou *cabocla* pratiquée par les populations d'origine rurale ou métissée. La croyance fondamentale de la *Pajelança* rurale réside dans la figure de « *l'encantado* », entité ensorcelée. La croyance dans ces entités ensorcelées se réfère à des êtres invisibles aux non-initiés et qui habitent « au fond », c'est-à-dire dans des régions au-dessous de la surface terrestre ou aquatique. Cet endroit est connu sous le nom

³⁶³ Voir note 228.

³⁶⁴ Voir note 229.

³⁶⁵ *Idem, ibidem*, p. 114.

³⁶⁶ La *Pajelança* est considérée comme une forme de chamanisme, bien que sa manifestation religieuse ne présente pas les caractéristiques du chamanisme sibérien classique, selon la perception de Mircea Eliade, c'est-à-dire un voyage à travers le monde des esprits.

de « Encante ». La croyance dans ce monde peuplé d'êtres enchantés est le produit du syncrétisme afro-indo-ibérique. Ce syncrétisme permet aux croyants d'avoir une vision du monde qui s'articule autour des mythes, de narrations fabuleuses et de généalogies divines. Les mythes sont « *considérés par nous comme des formes enlevées au monde, parce que ces récits ont la prétention de tout embrasser, en restant en dehors du temps tout en mesurant le temps écoulé*³⁶⁷ ». Dans le cas de la croyance sébastianiste et de ses premières manifestations, la mythification de la personne du roi dom Sebastião fait l'objet d'un système de croyances de racines européennes qui incorporent par la suite les archétypes amérindiens et africains.

Il n'est pas possible de savoir avec exactitude la date de la survenue du sentiment sébastianiste portugais ainsi que sa transformation en une croyance syncrétique indo-africaine. Après la circulation des *Trovas* de Bandarra, dès la fin du XVI^e siècle et la condamnation de Grégorio Nunes par le Saint-Office, comme nous l'avons déjà vu précédemment, cinquante ans plus tard, en 1640 à São Paulo, on note une autre manifestation liée au sébastianisme. Il s'agit d'une protestation contre le recrutement pour combattre les Hollandais établis dans le Nord du Brésil (1630-1654). Les faits sont racontés et se trouvent consignés dans les livres de la Chambre Municipale de la ville de São Paulo. Des lettres s'y trouvent aussi annonçant pour l'année 1640 la venue du roi Sebastião, le roi caché. Le peuple perturbé, se réunit devant la Chambre, crie, « *viva el-rei dom Sebastião* ». Les témoins de cette mutinerie sont le procureur de la Chambre, Sebastião Gil, les conseillers Gaspar Cubas, Manuel Mourato Coelho, Pedro Fernandes de Aragão, ainsi que le juge Amador Bueno da Ribeira chargé de faire appliquer l'ordre royal de recrutement. Au cours du XVII^e siècle, au moins deux prétendues visionnaires sont déportées au Brésil. Jacqueline Hermann remarque à cet égard qu'au premier abord, on pourrait croire que le sébastianisme était fondamentalement une construction masculine, étant donné le nombre de faux rois, des polémistes, des défenseurs apparus depuis la catastrophe de Ksar el-Kébir. Elle ajoute aussi, que dès la fin du XVII^e siècle, le sébastianisme était considéré comme un produit originaire des croyances, des pratiques hasardeuses dévolues aux femmes, surtout, lorsque celles-ci veulent avoir des nouvelles de leur mari, de leurs enfants disparus lors de la

³⁶⁷ Roberto da Matta, *Carnavais, malandros e hérois : para uma sociologia do dilema brasileiro*, Rio de Janeiro, Zahar editores, 1979, p. 22.

bataille et pour cela, elles n'hésitent pas à recourir à la magie, à la sorcellerie, aux pratiques jugées illicites³⁶⁸.

Jacqueline Hermann s'appuyant sur les études de Laura de Mello e Souza³⁶⁹, remarque que la représentation d'un sébastianisme avec des traits plus féminins et plus affinés a lieu au XVII^e siècle et, curieusement, après la Restauration de 1640, dans un Portugal de culture baroque, gagné par des procès inquisitoriaux des femmes, souvent d'origine populaire. Parmi ces femmes, dont le discours est très religieux et dont l'action donc repose sur la volonté divine, qui les charge de continuer sur terre l'œuvre de Dieu, il y a Luzia de Jesus et Joana da Cruz. Ces deux femmes donnent à leurs discours visionnaires un trait politique en y ajoutant la personne du roi dom Sebastião ou de dom João IV, mêlés aux croyances populaires liées au retour d'un roi caché. La première, Luzia de Jesus, se dit la Portugaise choisie par Dieu pour être son bras droit ; la seconde, Joana da Cruz, se sent chargée de fonder cinq ordres religieux. Les deux sont condamnées par le Saint-Office, respectivement en 1647 et en 1660. Leurs histoires sont racontées et désormais véhiculées par l'écrit. Culture orale et culture écrite vont s'entremêler et à partir d'un imaginaire fertile et inclassable vont se disséminer dans tout le royaume et même au-delà, au Brésil où les deux visionnaires seront déportées, nourrissant les conversations dans les maisons, les rues, les marchés, les couvents³⁷⁰.

Au XVIII^e siècle, une autre femme, cette fois-ci, Noire et esclave, originaire de la côte de l'actuel Ghana, débarque d'un navire négrier à Rio de Janeiro en 1725, à l'âge de six ans. Esclave et prostituée dans la province de Minas Gerais pendant dix-huit ans, elle deviendra plus tard, Rosa Maria Egipcíaca da Vera Cruz, une visionnaire prestigieuse à Rio de Janeiro, entre 1751 et 1763. Ensuite, elle sera incarcérée et envoyée à Lisbonne où elle sera auditionnée par le Saint-Office. Après avoir abandonné sa vie dissolue et s'être convertie, Rosa Egipcíaca sera considérée par ses contemporains comme la « plus grande sainte du Ciel » ou « la Fleur de Rio de Janeiro ». Les détails de sa vie sont encore conservés dans les trois procès inquisitoriaux qui se trouvent dans la Torre do Tombo, à Lisbonne. Pieuse, Rosa Egipcíaca fonde une maison d'accueil pour Noires et Métisses ; visionnaire, elle prédit la destruction de la ville de Rio de Janeiro, à la suite d'un déluge, à la différence de la

³⁶⁸ Jacqueline Hermann, *No reino do desejado*, op. cit., p. 273-274.

³⁶⁹ Laura de Mello e Souza, *O diabo e a terra de Santa Cruz*, publié en 1986, et *Inferno Atlântico - demonologia e colonização (Séculos XVI-XVIII)*, publié en 1993.

³⁷⁰ Sur ce sujet voir « Visões do encoberto », Jacqueline. Hermann, *No reino do desejado*, op. cit., p. 273-301.

destruction de Lisbonne, occasionnée par le tremblement de terre en 1755. Lors de ce déluge, la chapelle de sa Maison d'accueil, se transformerait, miraculeusement en arche et son commandant serait le roi dom Sebastião, qu'elle épouserait. Le roi dom Sebastião reviendrait pour réformer le monde et fonder l'empire du Christ. Au début de son séjour à Rio de Janeiro, Rosa Egipcíaca trouve grâce et protection de l'évêque du lieu, le Portugais et bénédictin, dom Antônio do Desterro Malheiros (1694-1733), cependant, sa grande erreur a été de s'opposer au clergé et à la haute société, tout en critiquant leur comportement. À partir du mois de février 1692, des dénonciations sont faites auprès de l'Ordinaire du lieu, au sujet des excentricités de l'ex-esclave. Sur le terme de son procès et de sa vie, rien n'est enregistré dans les annales inquisitoriales³⁷¹.

Les épousailles mystiques de Rosa Egipcíaca avec le Christ en personne, comme celles de Luzia de Jesus et de Joana da Cruz, entrent dans la perspective développée au long du Moyen Âge, à la fois par la théologie et par la *Lectio divina*, la lecture des écrits bibliques tels que le *Cantique des Cantiques*, de l'union de l'humanité avec Dieu. L'interprétation lyrique de saint Bernard de Clairvaux (1090-1153), et de Guillaume de saint-Thierry (1075-1148), de ce cantique, où ils voient le dialogue entre Dieu et l'âme humaine, ou précisément la dialectique entre le Créateur et sa créature, prend corps dans la vie religieuse lors de l'engagement perpétuel des novices. Et c'est bien avec la fréquentation des religieuses et des cloîtres, l'écoute des sermons que l'imagination et l'imagerie sur le probable retour du roi dom Sebastião se forme et s'exprime. Tandis que les femmes prophétisent des mariages avec le roi caché, les hommes, à leur tour, attendent l'accomplissement des Temps en projetant un empire, un bonheur de mille ans. Tel est le cas de Pedro de Rates Henequim, condamné au bûcher et brûlé lors de l'autodafé du 21 juin 1744. Né à Lisbonne et fils d'un calviniste et d'une catholique, il part au Brésil en 1702, où il vit pendant une vingtaine d'années. Pedro de Rates mène une vie d'aventures à Minas Gerais où il est chercheur d'or. De retour au Portugal, en 1722, il élabore une cosmogonie dans laquelle le paradis terrestre se trouvait au Brésil, et parle d'un « Quint-empire », à la manière du père Vieira. Une de ses représentations est relative à l'avènement des temps messianiques et l'utilisation par tous de la langue portugaise dans le Quint-empire, telle qu'elle est enseignée et parlée par Dieu. Cet empire est proche, il se situe au Brésil et sera composé de juifs.

³⁷¹ Pour plus de détails, voir l'œuvre de Luiz Mott, « Rosa Egipcíaca : uma santa africana no Brasil », *Cadernos IHU idéias*, São Leopoldo, ano 3, n° 38, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2005.

Site visité le 15 janvier 2011 :

<http://www.categero.org/wp-content/uploads/2011/01/Luiz-Mott.pdf>

Les aspects de la thèse de Pedro de Rates Henequim permettaient d'établir une relation avec les formulations messianiques et judaïques du père Antonio Vieira, de même qu'avec celles d'Isaac La Peyrère sur la localisation du paradis terrestre au Brésil, mais aussi sur l'affirmation que le déluge n'était pas universel. Pendant toute la période coloniale et jusqu'à la période impériale, le messianisme portugais est présent dans différentes provinces et plus particulièrement dans celles de Bahia, de Minas Gerais et de Rio de Janeiro. Il faut remarquer que c'est dans les provinces les plus riches, les plus peuplées et qui gardent un contact étroit avec la Métropole, que l'expression de la croyance sébastianiste est plus proche encore de ses racines portugaises naissantes. Quant à la région du Nord du Brésil, il est possible de présumer que les missions jésuites et les nouveaux chrétiens, qui jouent un rôle dans le développement de l'industrie sucrière, sont les principaux propagateurs de la croyance sébastianiste. Enfin, le sentiment sébastianiste prendra au cours de la période impériale, une autre dimension et se transformera en mouvement populaire et de revendication sociale. Originaire à la fois de la culture érudite et la culture populaire, le sébastianisme a pris des formes diverses, en passant par le discours lettré, imbibé de traditions messianiques, millénaristes, prévisions mathématiques, kabbalistes pour devenir, en Amérique portugaise, de plus en plus une croyance syncrétique enracinée dans les traditions amérindiennes et africaines.

C- L' « *ethos* » et le « *pathos* » de l'homme brésilien sous l'influence de la croyance sébastianiste

La formation du messianisme brésilien se caractérise aussi par son esprit révolutionnaire, même s'il ne devient « révolution » que par la force des circonstances. Ce messianisme ne se contente pas seulement de rêver d'un paradis terrestre ou de quelque vague utopie, il se propose surtout de briser le monde tel qu'il est afin d'établir *hic et nunc* le monde à venir. Tout mouvement messianique annihile l'histoire, telle qu'elle est vécue par les hommes, afin de lui donner par la suite une dimension souvent eschatologique et sotériologique. Le messianisme est dans son origine d'abord antihistorique ou contre l'ordre établi, car tout en participant effectivement à l'histoire, à travers son projet utopique, il va la dépasser en tant que mouvement pour se fixer, désormais, dans une perspective métahistorique³⁷². Les traits sébastianistes présents dans les mouvements messianiques brésiliens semblent avoir fait preuve d'une certaine « plasticité », dès leurs premières manifestations, véhiculées surtout par des prophéties. Il est possible de s'en rendre compte en observant le sens des faits racontés, enrichis des interprétations successives que leur donne la société coloniale. Ces interprétations sont complexes et variées et les significations sont relatives, même si certaines données fondamentales sont désormais fixées, et leur aspect définitif établi par la société brésilienne. La portée proprement légendaire des relations de l'événement sébastianiste se donne grâce au déplacement des « circonstances immédiatement historiques », la disparition du roi dom Sebastião, vers les « conditions de son engendrement mythique », le roi caché. Lors de ce passage, le merveilleux se charge de valeurs psychologiques, sociales, politiques étroitement liées à un contexte historique et localisé, d'abord au Portugal, ensuite, au Brésil.

La symbolique identitaire de la culture brésilienne est aussi liée à une des puissances de l'au-delà, c'est-à-dire un être invisible appelé dom Sebastião. Dès que les mouvements messianiques ou millénaristes prennent forme au XIX^e siècle, dans le Brésil indépendant, la croyance en un sauveur - en occurrence le roi dom Sebastião -, est aussitôt actualisée et personnifiée. Le leader se transforme, reproduit une image, produit d'une imitation experte qui, par une procédure illusionniste, est désormais reconnu comme le messie, le saint, l'élus,

³⁷² Maria Isaura Pereira de Queiroz, *op. cit.*, p. 157.

le père, le parrain, le prophète, tel que Antônio Conselheiro (1830-1897). Son mouvement, *Canudos* (1896-1897), à la différence de ceux de Silvestre José dos Santos et de João Ferreira, aura la religion comme objectif majeur et pour cela, les mœurs des fidèles doivent être réglementées afin d'atteindre l'accomplissement des prophéties. Les mouvements du *Rodeador* et de *Pedra Bonita* avaient comme finalité le bien-être, l'amélioration de la vie de leurs adeptes et la religion était un moyen de les obtenir. De toute façon, dans ces deux cas déjà rapidement présentés, et dans le cas de *Canudos* que nous verrons maintenant, il est impossible de séparer le sacré du profane. Ces deux composantes symboliques sont entremêlées et sont une constante dans tous les mouvements sociopolitiques brésiliens. Pour l'anthropologue Darcy Ribeiro (1922-1997), « *Le processus de formation du peuple brésilien qui a été fait par le choc entre trois races : indienne, noire, blanche, a été par conséquent, très conflictuel. On peut même affirmer que nous vivons pratiquement en état de guerre latente, qui, parfois, et fréquemment, est cruelle et sanglante*³⁷³ ».

De manière générale, les conflits présents au Brésil depuis les prémices de la colonisation peuvent être ordonnés selon trois critères, à savoir, interethnique, racial, social. Le premier critère, interethnique, existait et opposait les tribus indiennes entre elles. Cela ne tirait pas à grande conséquence car aucune n'avait la possibilité d'imposer son hégémonie aux autres. La situation change avec l'arrivée de l'élément blanc. Ce nouveau groupe social va se diffuser, s'imposer, s'appropriier dans le but d'implanter un nouveau type d'économie et de société. Le deuxième conflit est fondamentalement racial. Les trois races vont s'opposer les unes aux autres, chacune armée de préjugés raciaux contre les autres. Cet antagonisme sera vécu par les Noirs, amenés de force pour être esclaves. Même après l'Abolition (1888), ils continuent à lutter pour leur liberté, contre les discriminations et toute sorte d'oppression. Enfin, le dernier type de conflit qui entoure les populations brésiliennes a trait à la lutte des classes. En effet, au Brésil, la société a été formée et se fonde sur deux camps : d'un côté, les privilégiés, les grands propriétaires terriens, de production qui sont en majorité des Blancs ; d'un autre, les opprimés, les grandes masses de travailleurs formés de Métis et de Noirs³⁷⁴. Darcy Ribeiro conclut ainsi son analyse :

³⁷³ « O processo de formação do povo brasileiro, que se fez pelo entrechoque de seus contingentes índios, negros e brancos, foi, por conseguinte, altamente conflitivo. Pode-se afirmar, mesmo, que vivemos praticamente em estado de guerra latente, que, por vezes, e com frequência, se torna cruento, sangrento. »
Darcy Ribeiro, *O povo brasileiro : a formação e o sentido do Brasil*, São Paulo, Companhia do bolso, 2006, p. 153.

³⁷⁴ *Idem, ibidem*, chap. III, « Processo Sociocultural », parte 1, « Aventura e rotina », p. 152-176.

« Bien que dans les deux autres formes de conflits, on trouve des composantes liées aux classes sociales, où est toujours présente la préoccupation de recrutement de la main-d'œuvre pour la production commerciale, dans certaines circonstances, elles présentent une spécificité liée à des affrontements interclasses. Cela se passe lorsque ce ne sont pas de groupes raciaux ou ethniques différents qui s'opposent mais un groupement humain ou des couches sociales multiraciales et multiethniques disposées à créer une nouvelle forme d'ordre socio-économique, irréconciliable avec le projet des classes dominantes³⁷⁵. »

Ces traits sociaux rendent possible le rapport conflictuel entre classe sociale dominante et défavorisée et deviennent par la suite des caractéristiques des mouvements messianiques brésiliens. *Canudos* en est un exemple même si la forme sous laquelle le leader du mouvement, Antonio Conselheiro, se présente, révèle une inspiration exclusivement religieuse : cheveux longs et longue barbe, habit de bure, bâton à la main. Il personnifie l'image très connue dans le *Sertão*, du pénitent et du pèlerin médiéval, figure par ailleurs très présente dans le monde rural brésilien aux côtés des missionnaires itinérants qui allaient de ville en ville suivis par des *romeiros*, pénitents. Antonio Mendes Maciel, dit « le conseiller », après avoir abandonné sa famille, entre 1867 et 1873 devient lui-même un pénitent. Il prêche au nord de Bahia où il attire des foules en raison de sa réputation de saint. Sa renommée s'étend partout et il décide de s'installer dans la commune d'Itapicuru où il fonde l'Arrarial do Bom Jésus, et où il demeure pendant presque douze ans³⁷⁶. Il se fait des ennemis politiques et ecclésiastiques, car il attire de plus en plus de gens qui quittent les champs et viennent se joindre à sa communauté. Antonio Conselheiro voit la proclamation de la République (1889), comme un signe du royaume de l'AntéChrist et il prophétise la fin des temps pour l'année 1900. Il abandonne le village de Bom Jésus et fuit dans le *Sertão* suivi de ses adeptes. En 1893, il s'installe à Canudos, dans une grande propriété, *fazenda*, et il y fonde la cité sainte qu'il nomme Belo Monte³⁷⁷.

³⁷⁵ « Ainda que nas outras duas formas de conflito sempre se encontram componentes classistas, mesmo porque em todas elas está presente a preocupação com o recrutamento de mão-de-obra para a produção mercantil, em certas circunstâncias elas ganham especificidade como enfrentamentos interclassistas. Isso ocorre quando não são contingentes diferenciados racialmente ou etnicamente que se opõem, mas conglomerados humanos ou estratos sociais multirraciais multiétnicos propensos a criar novas formas de ordenação socioeconômica, inconciliáveis com o projeto das classes dominantes. »

Idem, ibidem, p. 158.

³⁷⁶ Maria Isaura Pereira de Queiroz, *op. cit.*, p. 225-241.

³⁷⁷ « Messianismo II », *op. cit.*, p. 7492.

Arrêté par les autorités pour interrogatoire, Antonio Conselheiro ne se laisse jamais intimider et continue à prêcher autour du thème du Paradis terrestre et du retour du roi dom Sebastião du Portugal. Voici ce qu'il dit :

« En vérité je vous le dis, quand les nations se querellent avec les nations, le Brésil contre le Brésil, l'Angleterre contre l'Angleterre, la Prusse contre la Prusse, des ondes de la mer dom Sebastião sortira avec toute son armée. Depuis le commencement du monde il fut enchanté avec son armée et il l'a remise en guerre. Et quand il fut enchanté il ficha son épée dans la pierre, elle s'enfonça jusqu'à la garde et il dit : Adieu monde ! Jusqu'à mille et quelque, mais pas deux mille, tu arriveras ! Ce jour-là quand il sortira avec son armée il les passera tous au fil de l'épée ceux qui ont un rôle dans la République. La fin de cette guerre s'achèvera dans la Sainte Maison de Rome et on verra le sang monter jusqu'à la haute assemblée³⁷⁸... »

Le nombre d'habitants à Belo Monte s'élève à plus de 8000 personnes. Les commerces présents à *Canudos* se développent, d'où l'ire des autres commerçants, des ecclésiastiques, des grands propriétaires qui ne trouvent plus de main-d'œuvre et qui se font voler le bétail par les *jagunços*, les hommes de main du prophète Antonio Conselheiro. Une coalition se forme contre *Canudos*. Le gouvernement fédéral décide d'intervenir en envoyant contre le *beato* et ses fidèles une expédition militaire. L'armée rencontre la résistance des *jagunços* qui connaissent très bien le terrain où se déroulent les combats³⁷⁹. Quatre expéditions³⁸⁰ seront nécessaires pour vaincre Antonio Conselheiro et son groupe qui finalement seront écrasés.

³⁷⁸ Euclides da Cunha, *Hautes terres*, Paris, éditions Métaillié, 1993, p. 142.

³⁷⁹ Ana Maria Binet, « L'héritage d'un messianisme portugais : le sébastianisme brésilien », *op. cit.*, p. 7.

³⁸⁰ La première expédition, composée de 100 policiers, est commandée par le lieutenant Manuel Pires Ferreira. Partie de Salvador le 12 novembre 1896, elle n'atteint pas son but, car elle est attaquée à Uaua par les *jagunços*. Lors de la deuxième expédition, le major Febrônio de Brito et sa troupe de 500 hommes vont subir le même sort aux portes de *Canudos* en janvier 1897.

La troisième expédition contre *Canudos* s'organise à Rio de Janeiro. Le colonel Moreira César est son commandant. Elle comprend 1300 soldats armés, 15 millions de cartouches et dispose d'une importante artillerie lourde. Moreira César réussit à rentrer à Belo Monte mais est tué ainsi que son état-major.

La quatrième et dernière expédition est composée de plus de 5000 hommes. Une partie du contingent est commandée par le général Savaget et l'autre partie par le général Arthur Oscar. Le ministre de la Guerre, le général Machado Bittencourt est envoyé à Bahia pour résoudre la question. Il arrive à Salvador accompagné d'un renfort de 3000 hommes.

Euclides da Cunha, *Os Sertões*, « Índice geral », Lisboa, edições « livros do Brasil », 2000.

Antonio Conselheiro meurt en 1897. Parmi ceux qui le suivaient, seuls restaient quatre survivants à la fin du conflit le 5 octobre 1897, quand tombent les ultimes défenseurs de l'Arraial, ils n'étaient que quatre survivants, un vieillard, deux adultes et un enfant, devant lesquels cinq mille soldats sont prêts à tirer. Malgré la défaite, la croyance messianique ne disparaît pas et la légende autour de la personne du *Conselheiro* se forme : il n'était pas mort, il avait disparu de la terre pour quelque temps, mais reviendrait pour fonder une nouvelle « ville sainte » et reconduire les fidèles à la « divine monarchie », qui était aussi le paradis terrestre. Cette croyance va perdurer jusqu'à l'apparition dans la région d'un nouveau leader messianique, de plus grand prestige, Cícero Romão Batista (1844-1934), plus connu comme le padre Cícero. Le mythe sébastianiste prend dans le contexte de *Canudos* un autre sens et pour les historiens la question messianique de la communauté de Belo Monte s'impose. Pour la société de l'époque et le régime républicain qui vient de s'installer au Brésil en novembre 1889, il s'agit d'un fanatisme religieux et d'un désordre social. Même Euclides da Cunha (1866-1909), ex-militaire converti au journalisme, et en tant que témoin direct, auteur de l'œuvre *Hautes Terres*³⁸¹, ne comprend ni la communauté ni la figure de Antonio Conselheiro. Pour lui, *Canudos*, c'est la guerre entre deux mondes, le Sertão et la Capitale, deux civilisations. Il remarque que le fanatisme et le désordre sont un produit d'un syncrétisme religieux qui a son origine dans un catholicisme rustique de la région et dans le déplacement du mythe sébastianiste. Le rationalisme positiviste d'Euclides da Cunha penche plutôt vers une analyse anthropologique ayant comme paradoxe la condamnation du métissage responsable d'une race incomplète et sauvage³⁸². Le mélange des races trouve chez Antonio Conselheiro son exemple le plus néfaste, une « *especie de grande homem pelo avesso... reunia no misticismo doentio todos os erros e superstições que foram o coeficiente de redução de nossa nacionalidade, um gnóstico bronco ou um documento raro de atavismo*³⁸³ ».

L'explication euclidienne s'impose jusqu'à la fin des années 1950. Désormais, de nouvelles études vont interpréter *Canudos* à partir de ses aspects positifs. Les condamnations héritées de la conjoncture intellectuelle et politique qui ont entouré les

³⁸¹ Euclides da Cunha dans son œuvre *Os Sertões*, aborde le thème de la région en divisant son récit en trois parties : la Terre, où l'on trouve des informations sur la géographie, la géologie et le processus de formation des races ; l'Homme, avec des commentaires sur l'ethnologie brésilienne et l'influence des autres races dans sa formation ; la Lutte, avec la description minutieuse de la guerre de *Canudos*.

³⁸² Nelson H. Vieira, *Brasil e Portugal. A imagem recíproca*, Lisboa, Instituto de Cultura e Lingua Portuguesa, 1992, p. 194-200.

³⁸³ Euclides da Cunha, *Os Sertões*, op. cit., p. 116-120.

processus de remplacement de la monarchie par le système républicain sont mises à l'écart. En résonance avec une vision plus libératrice du mouvement, les débats cherchent à établir l'existence constante de la thématique agraire³⁸⁴. Peut-être les mouvements messianiques brésiliens ont-ils comme champ de bataille la lutte pour la terre et l'attente d'un changement effectif et réel dans la structure sociopolitique de la nation, mais cela toujours sur fond religieux. Désormais, c'est dans la perspective d'une réaction contre le latifundium de la part des adeptes d'Antônio Conselheiro, que les travaux de recherche se placent, tel celui d'Edmundo Moniz³⁸⁵, et celui de l'historien Marco Antonio Villa. Et ce dernier de conclure : « *il n'y a pas eu d'anomie ou une quelconque résistance aux transformations économiques, au « progrès », mais une rébellion ouverte et l'espoir collectif de construire un monde nouveau, un monde qui aurait un sens*³⁸⁶ ».

Dans ce mouvement socioreligieux que nous pouvons considérer comme messianique, coexiste une énorme contradiction : d'un côté, il y a le retentissement de l'action de Antônio Conselheiro au Brésil ; d'un autre, il y a les quelques rares traces laissées dans les formes d'expression populaire, comme c'est le cas de la littérature de *Cordel*, colportage. En effet, les *folhetos* ou les *cantorias* sur *Canudos*, ou sur son chef, sont rares. Dans ces *folhetos*, Antônio Conselheiro est vu comme « l'Apôtre de la vérité » annonçant toujours le retour du roi caché qui va dispenser richesses et bonheurs éternels. Il est aussi le conseiller, d'où son nom, celui qui est présent à chaque instant distribuant des paroles d'espoir aux pauvres et aux malheureux. Ses faits sont racontés dans un seul *folheto*, jusqu'à présent répertorié, du poète José Aires, sous le pseudonyme de Jota Sara, et intitulé *História da guerra de Canudos 1893-1898. Biografia de Antônio Conselheiro*. Le nom du roi dom Sebastião peut être relevé sept fois dans ce recueil historique et bibliographique sur *Canudos*³⁸⁷. Le mouvement de *Canudos* dépasse le stéréotype d'une simple guerre religieuse,

³⁸⁴ Darcy Ribeiro, *op. cit.*, p. 355-356.

³⁸⁵ Edmundo Moniz, *A guerra social de Canudos*, Rio de Janeiro, editora civilização brasileira, 1978.

³⁸⁶ Marco Antônio Villa, *Canudos. O povo da terra*, São Paulo, editora Ática, 1995, p. 244.

Au début de son étude, il s'exprime en ces termes : « Descarto totalmente qualquer explicação do arraial como uma comunidade messianica, sebastianista, milenarista ou socialista utópica e indico a necessidade de compreender a experiência conselherista como um grande momento da história nordestina, onde os sertanejos lutaram para construir um mundo novo, enfrentando o Estado dos landlords. »

Idem, ibidem, p. 12.

³⁸⁷ *Reuniu-se tanta gente / Para o dia de redenção / Esperavam o Salvador / E o rei dom Sebastião*

Beaucoup de monde s'est réuni / Pour le jour de la rédemption / Ils attendaient le Sauveur / El Rey dom Sebastião.

Do céu abaixou uma luz / Quem não fizer o bem / Dom Sebastião ja vem / Mandado do Bom Jesus.

Du ciel une lumière est descendue / Celui qui ne fait pas le bien / dom Sebastião vient déjà / Envoyé par le Bon Jésus.

Morrer, sofrer e rezar / Porque iam ressucitar / Com dom rei Sebastião

Mourir, souffrir et prier / Parce qu'ils allaient ressusciter / Avec dom Sebastião.

car la lutte du peuple de Belo Monte prend le tournant d'un caractère politique dans un sens très large. C'est le combat, contre le maintien d'un ordre social établi par les classes dominantes, de la classe pauvre qui répond avec détermination à l'ordre céleste ou évangélique ; pour cela les opprimés utilisent tous les moyens pour le défendre qui vont de la croix à l'épée, du rêve au silence imposé. Antonio Gramsci appelle ce processus d'intimidation idéologique utilisé par la classe gouvernante « hégémonie ». Les puissants non seulement dominant les moyens de production physique mais également les moyens de production symbolique³⁸⁸.

Il est évident que la symbolique de la personne du roi dom Sebastião a un aspect complexe et très particulier. Cet aspect se trouve dans la convergence de la littérature populaire, comme nous avons vu avec les *folhetos*, et la littérature savante, tel le roman d'écrivain péruvien, Vargas Llosa (1936-), *La guerra del fin del mundo*, publié en 1981. Dans son œuvre, Vargas Llosa prend *ipso facto* les événements historiques pour sujet, en même temps qu'il assume les contradictions des faits racontés. Il fait revivre dans son récit une deuxième composante événementielle, la composante religieuse ; il va les réunir dans un horizon clairement mythique tout en respectant le déroulement chronologique. Pour le narrateur, *Canudos* est à l'épicentre même d'une bataille où ces deux fondements symboliques, historique et religieux, s'affrontent, et avec eux, l'incompréhension poussée jusqu'à la destruction³⁸⁹. La pérennité du mythe véhiculé par *Canudos* demeure encore des nos jours, même si l'Âge d'Or annoncé n'est pas immédiat, cependant, l'espoir de le voir surgir perdure. Les successeurs d'Antonio Conselheiro, tel que le père Cicero Romão Batista (1844-1934), restent attachés à l'héritage prophétique et messianique propre à la région. Ils vont, à leur tour, prophétiser ou bien l'on va les faire prophétiser. Dans la littérature de

Espalhavam mil boatos / Por todo aquele Sertão / Em Belos Montes ja estava / O dom rei Sebastião
 On diffusait mille ragots / Dans tout ce Sertão / A Belos Montes y était déjà / Le roi dom Sebastião.
Lá dentro da cidade / Só se falava em Monarquia / dom Sebastião esta chegando / Para o reino da Bahia
 Là-bas dans la ville / On ne parlait que de la monarchie / Dom Sebastião arrive / Pour le royaume de Bahia
A corte em Belos Montes / Quem não vir logo a esta fonte / Depois não se aceitaria
 La cour est à Belos Montes / Celui qui ne vient vite à cette source / N'y sera plus accepté.
Tomaram todo armamento / Viveres e munição / E espalharam boatos / Que dom rei Sebastião
 Ils ont pris toutes les armes / Provisions et munitions / Et ils ont répandu des rumeurs / Que dom Sebastião
Chegou em Belos Montes / Transformou a água das fontes / Em leite e as pedras em pão
 Était arrivé à Belos Montes / Qu'il a transformé l'eau des sources / En lait, et les pierres, en pain.
Falou Antonio Conselheiro / Que o mar virava sertão / E o sertão virava mar / Vindo dom Sebastião / Já tem
mui realidade / Pra quem lê com atenção
 Antonio Conselheiro a dit / Que la mer deviendra le désert / Et le Sertão deviendra la mer / Dom Sebastião est
 déjà là / Il y a beaucoup de réalité / À qui veut lire avec attention.

Walter Tenorio-Pontes, *Le messianisme populaire au Brésil*, Paris, éditions du Panthéon, 1996, p. 71-78.

³⁸⁸ Robert M. Levine, « Le massacre de Canudos, 100 ans après », *Taira*, Grenoble, n° 9, 1999, p. 13-35.

³⁸⁹ Christian Giudicelli, « Roman et mythe », *Cahiers du CRICCAL*, Paris, n° 3, 1988, p. 221-230.

Cordel, les figures mythiques subissent inéluctablement une « réélaboration romanesque », pour citer M. C. Lévi-Strauss (1908-2009)³⁹⁰, et pour le paraphraser, le peuple du *Sertão* subit inéluctablement une « réélaboration mythique » tant qu'il demeure angoissé et porté à l'attente messianique. L'imminence du Jugement dernier, le retour du roi dom Sebastião restent donc une croyance vivante et pas seulement une inspiration ou thématique littéraire.

Du point de vue de la formation de l'identité nationale, l'*ethos* - ou les caractères communs de la société brésilienne - se forge au long de quatre siècles de colonisation et de métissage entre la population dite du littoral et celle de l'intérieur des terres, le *Sertão*. Au XIX^e siècle, l'avènement de la République est suivi d'une certaine émancipation politique et de la consolidation d'un sentiment patriotique, tandis que des mouvements sociopolitiques marqués de traits religieux font leur apparition au Brésil. Le sébastianisme lusitain se transforme, s'enracine en Amérique portugaise et s'exprime désormais par le *pathos*, c'est-à-dire, la souffrance des déshérités, des pauvres, des anciens esclaves, de ceux qui vont bientôt pâtir de l'industrialisation et du nouveau système, le capitalisme moderne. Le XIX^e siècle est marqué, dans son contexte historique, par les transformations sociales, les bouleversements économiques et socioreligieux, ainsi que les instabilités politiques et les révoltes populaires. Les théories évolutionnistes et eugénistes font leur apparition, dont le darwinisme social d'Herbert Spencer³⁹¹ (1820-1903). Il soutient que la sélection des plus aptes est une loi de la nature et que les institutions font obstacle à la lutte et la sélection naturelle. Ces idées trouvent un bon accueil dans la nouvelle république brésilienne, tout comme la croyance que la race blanche est supérieure et que seule, elle représente la société. Pour beaucoup, le métissage causait l'affaiblissement des races, mais dans le cas du Brésil, il était inévitable et en s'agissant de l'homme du *Sertão*, le *Sertanejo*, ils avaient réussi à former une race forte, étant donné qu'ils avaient subi un métissage uniforme et isolé par le milieu géographique. Euclides da Cunha, par exemple, soutenait la thèse que les métis du littoral étaient des dégénérés et l'homme du *Sertão*, arriéré et rétrograde. Il reconnaissait, cependant, que le *Sertanejo*, avec ses caractéristiques, était le seul à même de s'adapter à la nature hostile, à la sécheresse et d'y survivre.

³⁹⁰ Claude Lévi-Strauss, « Comment ils meurent », *Revue Esprit*, Paris, n° 402, avril 1970, p. 706.

³⁹¹ L'Anglais Herbert Spencer est sociologue et philosophe, grand défenseur de la théorie de l'évolution, développée au XIX^e siècle. Il met en rapport la « sélection naturelle » de Charles Darwin avec son idée de « sélection des plus aptes ». Il étend cette notion à d'autres domaines tels que celui de la philosophie, la psychologie et la sociologie. Sa théorie sera connue comme le « darwinisme social » ou « théorie organiciste. »

Le mouvement socioreligieux de *Canudos* se transforme pour les républicains en un défi. Ils voient la masse des *Sertanejos* comme des ennemis de la République qui doivent être vaincus, et non pas comme des Brésiliens. *Canudos* n'était pas un mouvement monarchiste qui mettait en péril la jeune république oligarchique forgée par le régime « esclavocrate » et les grands propriétaires de terre, comme le véhiculait la presse nationale, surtout celle du Sud du pays. Euclides da Cunha analyse la situation dans la seconde partie de son œuvre, à partir d'un point de vue ethnographique et géo-sociologique. Il étudie la genèse de la formation du peuple brésilien, résultat du croisement de trois races, l'indigène, la noire et la blanche. Dans le *Sertão*, ce mélange est plus fort entre les Portugais et les Indiens, et de cette union, naissent les *Mamelucos*. L'auteur distingue, d'ailleurs, la population qui se forme près du littoral de celle de l'intérieur des terres. Le Portugais aisé s'installe sur la côte, utilise la main-d'œuvre négrière avec laquelle il s'unit, donnant ainsi naissance aux mulâtres. Quant aux *Mamelucos*, ils sont généralement nés des Blancs pauvres, aventuriers, déportés, en fuite et qui vivaient des fruits de la nature. Euclides da Cunha, s'appuyant sur la théorie de H. Spencer affirme que ce métissage, d'où dérive le *Sertanejo* et l'homme du littoral, prouve qu'il n'existe pas un homme naturel, comme le soutient la thèse positivisme scientifique d'Auguste Comte (1798-1857), mais plutôt un homme « circonstanciel ». Enfin, Euclides da Cunha suit la tendance du début du XX^e siècle, au sujet de l'évolution sociale vue comme étroitement liée au fait racial, pour arriver, à la fin de son raisonnement, à la démystification de la pensée courante qui considérait la race blanche comme la seule représentante du peuple brésilien. En somme, l'homme du *Sertão* est le fruit de deux composantes, la composante géographique et la composante ethnique, c'est-à-dire d'une terre aride et d'un métissage qui donne origine à un être rachitique et débile, tandis que l'homme blanc sans brassage était peu répandu au Brésil et voué à disparaître et par la même, la représentation du peuple brésilien³⁹².

La multiplicité culturelle et la diversité raciale du peuple brésilien n'étaient pas bien vues par l'élite et par ses gouvernants, surtout ceux des grands centres urbains. La construction de l'image des habitants du Nord-est, les *Nordestinos*, associée à celle de l'homme du *Sertão*, le *Sertanejo*, comme principale composante de la construction de

³⁹² Voici ce qui dit Euclides da Cunha : « Não temos unidade de raça. Não teremos nunca. Predestinamos-nos à formação de uma raça histórica em um futuro remoto, se o permitir dilatado tempo de vida nacional autônoma. Invertamos sob este aspecto, a ordem natura dos fatos. A nossa evolução biológica reclama a garantia de evolução social. Estamos condenados à civilização. Ou progredimos, ou desaparecemos. »
Euclides da Cunha, *Os Sertões*, op. cit., p. 58.

l'identité ou de l'unité nationale est aujourd'hui un fait. Cependant, au début du XX^e siècle, les conséquences de ce brassage sont à la fois, étudiées, critiquées, niées pour ensuite, être mises en valeur, reconnues, valorisées. Des auteurs comme Euclides da Cunha, Gilberto Freyre (1900-1987), Sérgio Buarque de Hollanda (1902-1982), et Renato Ortiz (1947-), vont tracer une ligne de pensée sur la représentation à la fois symbolique et identitaire de la jeune nation brésilienne. Le sentiment d'attraction, de répulsion, de refus et d'acceptation marqué par un fort préjugé et une fascination, a toujours enveloppé les rapports entre individus, entre classes de la société brésilienne. Renato Ortiz³⁹³ dans son étude sur le processus de la construction de l'identité nationale relève comment cette question a été étudiée dès la fin du XIX^e siècle, à partir des théories raciales. Son analyse s'appuie sur trois penseurs, Sílvio Romero (1851-1914), Nina Rodrigues³⁹⁴ (1862-1906), et Euclides da Cunha³⁹⁵, considérés comme des précurseurs des théories évolutionnistes et des études de sciences sociales au Brésil. Les facteurs climatiques, géographiques et ethniques sont répertoriés comme étant des facteurs qui expliquent la paresse, le retard dans le progrès et la modernisation du Brésil, surtout en comparaison de l'Europe. Renato Ortiz montre aussi que la politique du blanchissement de la société brésilienne apparaît pour en atténuer les aspects négatifs afin de construire un État républicain, en quête de repères et de symboles fondateurs. Et il conclut que dans cette perspective, l'idée de nation semble plutôt être une notion à atteindre qu'une réalité vécue.

La formation de l'identité nationale brésilienne est l'héritière d'un long processus de colonisation dont le fruit culturel et social est encore aujourd'hui marqué par l'exclusion sociale et financière de la majorité de sa population. Sont également exclues les minorités - raciales et sexuelles -, et les diversités - culturelles et culturelles -, qui empêchent une vraie cohésion symbolique de l'unité nationale et une réalité politiquement correcte. Depuis la proclamation de la République en novembre 1889, la démocratie brésilienne a subi plusieurs

³⁹³ Renato Ortiz dit ceci dans l'introduction de son livre : « Se existe uma unidade em afirmarmos que o Brasil é « distinto » dos outros países, o consenso está longe de se estabelecer quando nos aproximamos de uma possível definição do que viria a ser o nacional. »

Renato Ortiz, *Cultura brasileira e identidade nacional*, São Paulo, editora brasiliense, 1985, p. 8.

³⁹⁴ Le médecin Raimundo Nina Rodrigues défendait la thèse que les retards et les déséquilibres de la société brésilienne provenaient du métissage. Ses études sur le Candomblé de Bahia constatent pour la première fois l'existence d'un syncrétisme religieux. Pour lui, le facteur biologique était la source principale des anomalies socio-économiques du Brésil. Nina Rodrigues est l'initiateur des études d'ethnographie et de psychologie sociale au Brésil.

³⁹⁵ Sílvio Romero et Euclides da Cunha, avec des variantes, posent les mêmes questions que Nina Rodrigues et ils voient que le déséquilibre socio-économique s'expliquerait par la multiplicité biologique et aussi culturelle du Brésil.

aléas, dont les plus importants sont le régime fasciste du président civil, Getúlio Vargas³⁹⁶ (1882-1954), et la dictature militaire³⁹⁷ (1964-1984). L'enracinement de la démocratie ces dernières années au Brésil a aussi profité pour valoriser une politique culturelle et mettre en scène les groupes minoritaires tels que les Noirs et les Indiens. Les commémorations des 500 ans de la découverte du Brésil ont incité l'émergence d'une littérature critique et discursive sur les caractéristiques de l'identité nationale, de même qu'une mobilisation d'un sentiment d'auto-estime en raison d'un changement du rôle géopolitique du Brésil en tant que nation émergente. Dans cette perspective, sur la scène interne, le Brésil vit un moment propice pour discuter et mettre en pratique un projet national qui englobe les questions sur son identité, le sentiment patriotique et les intérêts de la nation. Ce débat national permettra de souligner les menaces subies par l'identité nationale, soit celles menées par les mouvements identitaires et minoritaires exclus et marginalisés, soit celles véhiculées par l'hégémonie économique et culturelle nord-américaine³⁹⁸.

La création et la formation de l'identité brésilienne est un élément volontariste et symbolique de ce que représente l'idée de « nation ». Le Brésil s'inspire des autres nations, surtout des modèles français et de son idéal nationaliste. C'est dans ces termes que l'historienne française, Anne-Marie Thiesse l'exprime :

« Les identités nationales ne sont pas des faits de nature, mais des constructions. La liste des éléments de base d'une identité nationale est aujourd'hui bien connue : des ancêtres fondateurs, une histoire, des héros, une langue, des monuments, des paysages et un folklore. Sa mise au point fut la grande œuvre commune menée en Europe durant les deux derniers siècles. Le militantisme patriotique et les échanges transnationaux d'idées et de savoir-faire ont créé des identités toutes spécifiques, mais similaires dans leur différence. Forme d'organisation politique étroitement liée au développement du capitalisme industriel, la nation a fondé sa légitimité sur le culte de la

³⁹⁶ Getúlio Vargas

est le chef de la Révolution de 1930 qui met fin à la « República Velha ». Il est élu président du Brésil deux fois, de 1930 à 1945, et de 1951 à 1954. Les phases de son gouvernement peuvent être divisées ainsi : 1930 à 1934, le gouvernement provisoire ; 1934 à 1937, le gouvernement constitutionnel, élu par le Congrès national ; 1937 à 1945, le gouvernement autoritaire, « Estado Novo ». Il se suicide en août 1954, pendant sa présidence.

³⁹⁷ La dictature militaire commence le 31 mars 1964, avec le coup d'état mené par le maréchal Castelo Branco, qui renverse le président élu, João Goulart. Castelo Branco gouverne de 1964 à 1967, le général Arthur da Costa e Silva, de 1967 à 1969, le général Emilio Garrastazu Médici, de 1969 à 1974, le général Ernesto Geisel, de 1974 à 1979, et le général João Baptista de Oliveira Figueiredo, de 1979 à 1985.

³⁹⁸ Voir la communication de Antonio Cavalcanti Maia, « Diversidade cultural, identidade nacional brasileira e patriotismo constitucional », editora Casa de Rui Barbosa, Rio de Janeiro, 2005.

Site consulté le 26 janvier 2011 :

[http://www.mundojuridico.adv.br/cgi-bin/upload/texto863\(3\).doc](http://www.mundojuridico.adv.br/cgi-bin/upload/texto863(3).doc)

tradition et la fidélité à un héritage collectif. L'exaltation de l'archaïsme a accompagné l'entrée dans la modernité³⁹⁹. »

Bien que l'identité d'une nation puisse être vue comme une construction voulue par ses dirigeants, elle s'appuie aussi sur un support « physique », c'est-à-dire, géographique, et « historique », c'est-à-dire politique, comme le remarque le médiéviste portugais, José Mattoso.

« (...) identidade nacional não é apenas um fenômeno mental. Tem sempre um suporte objetivo. É praticamente inconcebível : 1) sem alguma forma de expressão política, isto é, sem que em algum momento da história se manifeste através da apropriação de um poder dotado de certo grau de autonomia (ou seja, através de alguma forma de Estado) ; 2) sem um pólo espacial e um território determinados, mesmo que esse pólo se transfira para outro ponto e que as fronteiras do território variem ao longo dos tempos ; 3) sem que a autonomia política e o seu âmbito territorial permaneçam de forma contínua durante um período temporal considerável. Como é evidente, a duração da autonomia política e a continuidade do território são fatores importantes para a solidez e o aprofundamento da identidade nacional⁴⁰⁰. »

Dans le cas du Brésil qui a souvent copié la France et a suivi le modèle de civilisation européenne, le rêve de construire un Brésil moderne et indépendant rencontrait deux obstacles. Le premier étant l'obstacle migratoire, c'est-à-dire, l'arrivée massive dans les deux grands centres urbains du pays, Rio de Janeiro et São Paulo, des *Nordestinos* misérables. Le deuxième obstacle était d'ordre géographique, d'où la nécessité politique d'un découpage régional pour faire une claire distinction entre le Brésil idéal, moderne, riche et industrialisé, formé en grande partie d'émigrants européens, et le Brésil réel, rural, pauvre et arriéré, formé par une population métisse d'Indiens et Noirs. Choisir quel Brésil représentait symboliquement la nation était au centre des discussions des intellectuels dès le début du XX^e siècle.

De ce questionnement sur l'identité nationale naissent des mouvements régionalistes dans le but de transformer les us et coutumes mais aussi les manifestations culturelles en symboles de la nation brésilienne. Mario de Andrade (1893-1945) dans ses

³⁹⁹ Anne-Marie Thiesse, *La création des identités nationales. Europe XVII^e – XX^e siècle*. Paris, éditions du Seuil, 1999, p. 322.

⁴⁰⁰ José Mattoso, *A identidade nacional*, Lisboa, editora Gradiva, 2001, p. 7.

études sur le terrain, cherche les particularités de chaque région pour essayer d'en faire un Brésil un et unique, au-delà des spécificités régionales, comme celles défendues par Gilberto Freyre lors du débat autour de la « question nationale », avivée par le Centenaire de l'Indépendance, en 1922. D'ailleurs, pour le sociologue Gilberto Freyre (1900-1987), le « monde que le Portugais a créé⁴⁰¹ », ce n'est pas l'hégémonie de la couronne portugaise qui l'a créé, mais plutôt la façon de faire et d'être des Portugais, leur *ethos*. Lorsque Gilberto Freyre organise en 1926, à Recife, le 1^{er} Congrès brésilien sur le régionalisme, il contrecarre la Semaine moderniste de São Paulo, en 1922. Les modernistes attaquent le passéisme, refusent le régionalisme et croient que du national l'on arrive à l'universel. Quant au Mouvement régionaliste lancé par Gilberto Freyre, dans la capitale la plus développée alors du Nord-est, il veut rehausser l'importance de la région dans l'organisation sociale du pays. D'après lui, le *Nordeste*, bien qu'étant une région agraire et en retard, est riche en tradition, et la société brésilienne devrait plutôt avoir comme modèle politique et administratif la spécificité de chaque région et non les modèles exportés incompatibles avec la réalité nationale⁴⁰².

Dans l'imaginaire social brésilien construit dans la première moitié du XX^e siècle, le Sud était considéré comme le fondement de la nation, tandis que le Nord était associé à un espace rural et en retard. Pour l'élite du Sud, le *Nordeste* est marqué par la barbarie, la misère, donc le *pathos* doit être anéanti. Pour l'élite du Nord, ce même *Nordeste* est, au contraire, le lieu même de l'*ethos* brésilien, de sa spécificité la plus épurée, loin de l'influence étrangère. Cela étant, toutes les élites confondues voyaient le « *Cangaço* » et le messianisme négativement comme des comportements nuisibles, originaires de la nature locale, c'est-à-dire, l'homme *sertanejo* et la sécheresse. Encore une fois, c'est l'œuvre d'Euclides da Cunha, *Os Sertões*, qui corrobore cette argumentation disparate. Au fur et à mesure que la guerre de Canudos avance, les réflexions sur la région et son peuple progressent et changent. De ce fait, le discours produit par l'auteur passe d'une perspective négative et dépréciative, à une perspective positive et valorisante des habitants et de la région. Le *sertanejo* représente donc la région du Nord-est. Selon le mouvement régionaliste, l'homme du *Sertão* est un rustre, affermi par la nature mais il est aussi un

⁴⁰¹ Gilberto Freyre, *O mundo que o Português criou*, Rio de Janeiro, editora José Olympio, 1940, p. 41.

⁴⁰² « Procuramos defender esses valores e essas tradições, isto sim, do perigo de serem de todo abandonadas, tal o furor neófilo de dirigentes que, entre nós, passam por adiantados e « progressistas » pelo fato de imitarem cega e desbragadamente a novidade estrangeira. A novidade estrangeira de modo geral. De modo particular, nos Estados ou nas Províncias, o que o Rio ou São Paulo consagram como « elegante » e como « moderno. » Manifesto Regionalista, de 1926.

combattant capable de vaincre les difficultés et de survivre malgré la sécheresse et la végétation aride. Albuquerque Jr affirme ceci :

« O tipo nordestino vai se definindo como um tipo tradicional, voltado para a preservação de um passado regional que estaria desaparecendo... Se situa na contramão do mundo moderno, rejeita as suas superficialidades, sua vida delicada e histórica. Um homem de costumes conservadores, rústicos, ásperos, masculinos ; um macho capaz de resgatar aquele patriarcalismo em crise ; um ser viril, capaz de retirar a sua região da situação de passividade e subserviência em que se encontrava⁴⁰³ ».

Enfin, l'image stéréotypée des gens du Nord relève des attributs négatifs tels qu'ignorance, violence, misère, fanatisme, messianisme, que l'élite du Sud utilise dans le but de s'afficher de façon antagonique. C'est donc la région Sud qui produit la richesse nationale avec ses habitants modernes, bien élevés et surtout, d'origine européenne⁴⁰⁴.

Cette dichotomie entre le Nord et le Sud du Brésil renvoie à la question que se posait déjà la sociologue Maria Isaura Pereira de Queiroz : « *les Brésiliens dans leur ensemble parviendraient-ils un jour, en dépit de la diversité de leurs groupes ethniques et de leurs caractéristiques, à donner forme à un patrimoine culturel harmonieux et raffiné, partagé par tous, dans toutes les régions et dans toutes les couches sociales ?*⁴⁰⁵ ». À la diversité ethnique s'ajoutait la diversité culturelle, ce qui empêchait une identité nationale uniforme capable de lier des éléments si différents et discordants. Cette hétérogénéité, aux yeux des penseurs du début du XX^e siècle, était plutôt vue comme un handicap que comme une richesse culturelle, étant donné que pour eux, il n'était pas possible de penser « culture occidentale »

⁴⁰³ Traduit par nous.

« Les traits de l'homme du Nordeste se définissent peu à peu comme des traits traditionnels; c'est un homme tourné vers la préservation d'un passé régional qui serait en train de disparaître... il se situe à contre-courant du monde moderne, dont il rejette les spécificités, la vie simple et hystérique. C'est un homme conservateur, avec des us et coutumes rustiques, âpres, masculins ; un mâle capable de racheter ce patriarcat en crise ; c'est un être viril, capable de sortir sa région de la situation de passivité et d'allégeance où elle se trouvait. »

Durval Muniz de Albuquerque Jr, *Nordestino, uma invenção do falo, uma história do gênero masculino (Nordeste 1920 1940)*, Maceió, editora Catavento, 2003, p. 162.

⁴⁰⁴ Sur cette question, voire la communication de Cláudia Pereira Vasconcelos, « A construção da imagem do Nordeste/Sertanejo na constituição da identidade nacional », présentée lors du II ENECULT - Encontro de estudos multidisciplinares em cultura, 03-05 maio de 2006, faculdade de comunicação - Universidade de Bahia - UFBA -Brasil.

Site visité le 27/01/2011 :

http://www.cult.ufba.br/enecul2006/claudia_pereira_vasconcelos.pdf

⁴⁰⁵ Maria Isaura Pereira de Queiroz, « Identité culturelle et identité nationale au Brésil », *SociologieS*, § 6, Découvertes / Redécouvertes, Maria Isaura Pereira de Queiroz.

Mis en ligne le 27 avril 2008, consulté le 27 janvier 2011 :

<http://sociologies.revues.org/index2103.html>

sans les paradigmes figés d'une race blanche, éduquée, raffinée. Deux écrivains et essayistes, instigateurs de la Semaine d'art moderne, Mario de Andrade⁴⁰⁶ et Oswald de Andrade (1890-1954), vont défendre l'idée qu'une identité culturelle est aussi une identité nationale. Leur conception de l'homme brésilien demeure encore aujourd'hui le fondement de ce qu'il est possible de définir ou de comprendre comme étant l'identité brésilienne. Pour Mario de Andrade, c'est son personnage Macunaima, qui possède le *pathos* et l'*ethos* de l'homme à la fois européen, africain et indien. C'est lui qui représente le mieux l'originalité et la richesse de l'être brésilien. « *Le mélange profond d'éléments hétérogènes, loin d'être nocif et dangereux, est considéré comme un facteur essentiel pour que le patrimoine national atteigne un degré élevé d'excellence*⁴⁰⁷ », souligne Maria Isaura Pereira de Queiroz. Quant à Oswald de Andrade⁴⁰⁸, pour sa part, il recourt à la notion d'anthropophagie pour expliquer comment le Brésil dévore les autres cultures, les digère, les assimile et donne naissance à une nouvelle façon d'être et de s'exprimer, ce qui garantit « *l'originalité et beauté à la nouvelle culture qui en résulte*⁴⁰⁹. »

La croyance sébastianiste à la manière brésilienne, telle que le processus - d'assimilation, d'acculturation ou d'intégration -, décrit par les deux écrivains modernistes, est, peut-être, un des rares ou sinon le seul apport historique de la culture européenne portugaise, qui correspond à cette anthropophagie culturelle. La spécificité du sébastianisme portugais avec ses racines socioreligieuses liées au messianisme juif, les conceptions joachimismes et la matière bretonne, transportées au Brésil, va, au cours de quatre siècles de colonisation mais aussi d'évangélisation, au contact avec les croyances et la culture amérindienne et africaine, fusionner de forme syncrétique. Le sébastianisme brésilien révèle l'essence même de l'homme brésilien chaque fois qu'il se manifeste. Par ailleurs, il nous semble que le sébastianisme portugais dévoile historiquement sa spécificité brésilienne au cours du XIX^e siècle. Le dévoilement de ce sébastianisme tropical coïncide avec des événements sociopolitiques qui serviront, plus tard, à la formation et la solidification d'un Brésil indépendant, impérial, républicain. D'ailleurs, cette même période est une occasion de s'interroger sur la formation du peuple brésilien.

⁴⁰⁶ Mario de Andrade est un des fondateurs du modernisme brésilien avec la publication de l'œuvre poétique, *Paulicéia Desvairada*, en 1922. En 1928, il publie le roman *Macunaima*, dont le héros éponyme est un garçonnet au corps d'adulte, paresseux et drôle.

⁴⁰⁷ Maria Isaura Pereira de Queiroz, « Identité culturelle et identité nationale au Brésil », *op. cit.*, §15.

⁴⁰⁸ José Oswald de Souza Andrade est l'un des membres du Groupe des Cinq, groupe initiateur du mouvement moderniste au Brésil. Il est surtout connu surtout par son « Manifeste anthropophage », publié en 1928.

⁴⁰⁹ Maria Isaura Pereira de Queiroz, « Identité culturelle et identité nationale au Brésil », *op. cit.*, § 15.

Le mouvement littéraire connu comme Romantisme prend ses distances avec la littérature de la Métropole, et l'écrivain José de Alencar, par exemple, se charge d'affirmer l'identité brésilienne en voyant chez les Indiens, avant l'arrivée des colonisateurs, l'homme brésilien dans son état de pureté. Ainsi, l'Indien joue le rôle de héros et de symbole national. C'est aussi au XIX^e siècle, avec l'établissement en 1808, de la cour portugaise à Rio de Janeiro qui devient royaume et centre des décisions de l'empire, qu'apparaissent dans la région du Nord du Brésil les premiers soulèvements sociaux en faveur d'une distribution agraire. Le sébastianisme brésilien est donc historiquement, avant tout, l'attente d'un sauveur pour l'au-delà, mais surtout d'un distributeur des biens de ce monde. La venue d'un justicier qui partagerait la terre. Enfin, le XIX^e siècle, c'est la prise de conscience des Brésiliens misérables, métissés et délaissés par la Régence. Ces Brésiliens représentent cette majorité qui se trouve entourée, d'un côté, des Noirs encore esclaves jusqu'en mai 1888, et d'un autre, des Portugais et des Brésiliens nantis, grands propriétaires terriens.

La croyance sébastianiste sur les terres brésiennes est donc étroitement liée à l'aspect messianique et à l'aspect édénique. À l'origine pour les Portugais, ces deux aspects s'expliquaient par l'attente du retour du roi dom Sebastião, pour rétablir sa gouvernance, et pour libérer le royaume portugais de la domination espagnole. Or, pour les Portugais, l'aspect édénique est synonyme de libération géopolitique, dans un premier moment, et par la suite, selon la pensée développée par le père Antonio Vieira et son idée de Quint-empire, cet aspect édénique consisterait à étendre au reste du monde, cet empire de paix et prospérité conduit conjointement par le *pastor angelicus* et le *rex portugalis*. Pour les Brésiliens, l'aspect messianique possède des traits très politiques ou politisés puisque l'attente messianique semble plutôt le souhait de la venue d'un chef, d'un leader pour mener à bon port les réformes socio-économiques nécessaires au bien commun de tous. Sur l'aspect édénique, la croyance sébastianiste se fonde sur l'assurance que le paradis terrestre se situe sur les terres brésiennes. Les vastes étendues de terres et le fait qu'elles appartiennent à quelques privilégiés est une faute, pour ne pas dire un péché, qu'il faut réparer. Le sébastianisme brésilien devient donc un messianisme réparateur ou même, rédempteur.

S'il est révolutionnaire par certains de ses aspects, le sébastianisme brésilien fonctionne aussi comme un mouvement de résistance aux transformations sociales et culturelles. C'est une résistance efficace contre toute forme d'oppression de la part de la

classe dominante. En même temps, il fonctionne, surtout dans la région pauvre du Nord et Nord-est, comme un instrument d'intégration sociale. Depuis l'arrivée des ordres religieux au Brésil, le sébastianisme a été utilisé par le clergé comme un instrument culturel pour la cohésion et la solidarité de la population dominée. Cela existe encore aujourd'hui dans la pensée et l'action de la théologie de la Libération et « l'option préférentielle pour les pauvres⁴¹⁰ » de l'Église en Amérique latine⁴¹¹. Les réalisations et les transformations culturelles et sociopolitiques sont étroitement liées à l'esprit religieux ou à la religiosité du peuple brésilien. Et certains intellectuels par exemple, disent haut et fort cette réalité, et sont souvent même le porte-parole des opprimés. Le cinéaste Glauber Rocha (1938-1981) déclare ainsi: « *Je suis un sébastianiste. Nous disons au Nord-est du Brésil que dom Sebastião a disparu à Ksar el-Kébir. C'est comme si le roi avait disparu dans les tripes du peuple pour renaître, vomir, de la collectivité tiers-mondiste et tropicaliste*⁴¹². »

⁴¹⁰ La pensée théologique chrétienne née en Amérique latine connue sous le nom de Théologie de la Libération vise à rendre dignité et espoir aux pauvres et exclus en les libérant des mauvaises conditions de vie. Cette théologie s'enracine sur l'expérience biblique du peuple juif qui passe de l'esclavage à la Terre promise. L'expression « Théologie de la Libération » a été utilisée pour la première fois par le prêtre Péruvien, le dominicain Gustavo Gutierrez, lors du congrès de Medellín, en Colombie, de la CELAM, Conseil épiscopal latino-américain, en 1968.

⁴¹¹ Vamireh Chacon, *Deus é brasileiro*, Rio de Janeiro, editora civilização brasileira, 1990. p. 39.

⁴¹² « Sou um sebastianista. Nós dizemos, no Nordeste do Brasil, que dom Sebastião desapareceu em Alcácer-Quibir para renascer no sertão. Em meu filme [*Deus e o diabo na terra do sol*], o nome do profeta visionário, do beato, é Sebastião. E Sebastião é um nome forte no Brasil. Deixou de ser um nome aristocrático para se tornar popular. É como se o « rei tivesse desaparecido dentro das tripas do povo para renascer vomitado pela coletividade terceiro-mundista e tropicalista. »

« O depoimento final do cineasta », *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 22 de agosto de 1987.

DEUXIÈME PARTIE :

**LA CONSTRUCTION DE L'ESPACE GÉOGRAPHIQUE ET
MYTHIQUE DE LA « DEMEURE »
DU ROI DOM SEBASTIÃO**

Chapitre I- Les portes de l'Amazonie : vers la conquête de l'État du Maranhão

La croyance sébastianiste est le fruit d'un événement historique qui a pour décor l'oued el Makhazen, et les sables près de la ville de Ksar el-Kébir⁴¹³, au nord du Maroc. Cette croyance s'est enracinée dans l'empire portugais et s'est répandue à d'autres époques sous d'autres cieux mais son référentiel demeure le même, la personne de dom Sebastião, roi du Portugal, disparu en Afrique. Cette disparition forme dans l'imaginaire des Portugais, une attente, puis, par une « expansion symbolique⁴¹⁴ », la venue du roi en terres brésiliennes. Le Nouveau Monde devient aussi, par analogie, une expansion symbolique de rêves, de visions, de récits extraordinaires que la littérature de voyage se chargera de diffuser. De même, ce Nouveau Monde représente les attentes d'un monde meilleur, loin des guerres, des maladies, des persécutions et de la misère de l'Europe. Il est perçu comme semblable aux descriptions édéniques de la Bible, où se trouvent la paix, l'abondance et les richesses. Ce nouvel espace est propice au merveilleux et essaye d'échapper à la domination dogmatique chrétienne. Cela étant, même les défenseurs de la foi n'hésitent pas à utiliser l'aspect religieux pour créer un effet fabuleux dans leurs écrits et leurs prêches. C'est dans cette ambiance tropicale nonchalante que le père Antonio Vieira dans un discours qui a pour but de prouver que le roi dom Sebastião est vivant, rapporte comment a réagi, dans une euphorie mystique, le père José de Anchieta. Au Brésil, il aurait prophétisé la disparition du roi portugais, qui se battait alors au Maroc. Cette prescience est décrite en ces termes par le père Antonio Vieira :

⁴¹³ *Ksar el-Kébir*, signifie en arabe, « grand palais ou grande forteresse ». *Ksar el Kébir*, en espagnol, *Alcazarquivir*, en portugais, *Alcácer-Quibir*, était une fortification anciennement connue sous les noms de *Ksar Ketama*, *Ksar Sanhaja*.

⁴¹⁴ « Expansão simbólica » est un terme utilisé par Joel Carlos de Souza Andrade, dans sa dissertation de maîtrise en histoire sociale, « *Os filhos da lua : poéticas sebastianistas na ilha dos Lençóis – Ma* », Universidade federal do Ceará - Brésil, novembre 2002.

Site visité le 20 février 2011 :

<http://www.historia.ufc.br/admin/upload/Disserta%20A7ao%20Joel.pdf>

« Ce serviteur de Dieu, [José de Anchieta], se trouvait en Pernambuco, en prières avec son compagnon ainsi que d'autres laïcs. Il était en lévitation et silencieux au point que son compagnon lui demanda si quelque chose le tourmentait. Recouvrant alors ses esprits, il dit : « Frères, rendons grâces à Notre Seigneur, car à cette heure le roi dom Sebastião a disparu et c'était précisément le 4 août 1578. Et comme son compagnon l'interrogeait au sujet du roi, il répondit que celui-là s'était échappé et que Dieu l'avait délivré de ce péril, mais qu'il reviendrait régner dans longtemps et seulement après que le roi lui-même et le Portugal auraient connu de nombreuses tribulations⁴¹⁵ ».

Cette prémonition du père jésuite rapportée par son confrère, le père Antonio Vieira, ne constitue pas un cas isolé, puisque le même jour, d'autres personnes eurent également des pressentiments. Nous sont ainsi rapportées les visions à Tolède, de Sainte Thérèse d'Avila (1515-1582), ou, à Coimbra, celles de plusieurs personnes qui voient suer l'image de la reine, sainte Isabelle d'Aragon (1271-1336). Sans compter aussi la vision du cardinal dom Henrique, à Alcobaça, et celle de l'abbesse du monastère cistercien de Cós. Ce qui nous intéresse ici, dans ces événements, ce n'est ni leur véracité, ni leur authenticité, ni leur affabulation ou éventuelle « ubiquité », mais tout simplement leurs disparités géographiques. Les récits des apparitions et prodiges rapportés se déplacent de l'endroit de l'action, le Maroc, vers l'Espagne, le Portugal et le Brésil. Il y a aussi un déplacement symbolique de l'espace profane, l'espace des infidèles et de la bataille, à l'espace sacré, les maisons religieuses et dans le cas du Brésil, un espace « vierge ». D'ailleurs, ce sont les femmes, les gens humbles et les contemplatifs qui ont droit à ces visions et qui « *pénètrent le secret de la Providence*⁴¹⁶ », comme si la parole de l'évangile s'accomplissait : « *Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux riches et aux savants et de l'avoir révélé aux tout-petits. Oui, Père, car tel a été ton bon plaisir*⁴¹⁷ ». Enfin, ces récits visionnaires, après avoir refoulé l'espace et l'action, c'est-à-dire les faits historiques, les personnages et les endroits cités, déplacent l'événement du 4 août 1578, au cadre symbolique, « *de la terre au*

⁴¹⁵ Traduit par nous.

« Este servo de Deus se encontrava em Pernambuco, em prece, com seu companheiro e outras pessoas leigas. Estava demudado e silencioso a ponto de seu companheiro lhe perguntar se alguma coisa o atormentava. Retornando, então, a si, ele disse : irmãos, demos graças a Nosso Senhor, porque a esta hora el-rei Sebastião evadiu-se. Era precisamente no dia 04 de agosto de 1578. E como seu companheiro o interrogava a respeito do rei, ele respondeu que ele escapara e que Deus o havia livrado daquele perigo, mas que ele voltaria a reinar por muito tempo e somente depois que ele mesmo, o rei, e Portugal padecessem numerosas tribulações. »

Antonio Vieira, *De Profecia e inquisição*, (org. Alfredo Bosi), coleção Brasil - 500 anos, Brasília, Senado federal, 1998, p. 131. (Texte adapté par nous).

⁴¹⁶ Lucette Valensi, *op. cit.*, p. 172.

⁴¹⁷ Luc, X, 21.

*ciel, ou mieux, de l'enfer du champ de bataille au paradis où sont glorieusement accueillies les âmes des combattants*⁴¹⁸ ».

C'est dans cette perspective que se place notre étude dans ce chapitre. C'est-à-dire, le déplacement du fait historique, les sables du Maroc, vers un lieu insolite, le Nouveau Monde. Ce nouvel espace découvert depuis peu était considéré jusque là, comme un endroit mythique et édénique. Par la suite, lors de l'arrivée des Européens, il semble être réellement l'incarnation du Paradis perdu, et devenir aussitôt l'espace de tous les possibles. C'est sur cet espace, le Brésil, et plus particulièrement l'État du Maranhão, et ses deux grandes îles, São Luís et Lençóis, que nous allons nous attarder. Le cadre géographique fixé, nous pourrons alors analyser le *locus sanctus*, le *terreiro*, où les entités, dont le roi dom Sebastião, se manifestent, sans oublier de considérer ses demeures, celle d'en haut et celle d'en bas. La croyance sébastianiste brésilienne s'était formée par des fragments symboliques, les éléments socioreligieux amérindiens, africains et européens. Ce qui nous intéresse à présent ce sont les différentes visions du monde, ce monde tropical à la fois rêvé, défait, et même détruit.

Après avoir étudié dans le premier chapitre les singularités historiques de la formation et le déploiement du sébastianisme du point de vue de la personne du roi dom Sebastião, nous analyserons dans la première partie de ce deuxième chapitre, les questions suivantes : d'abord l'évolution de la pensée et de la croyance de l'homme du Moyen Âge, qui va permettre la transition de la nostalgie édénique vers le paradigme de la réalité des tropiques tout au long de la Renaissance. Ensuite, le cadre géographique, le Nord du Brésil, précisément l'île de saint Luis de Maranhão, servira d'appui pour étudier l'apport mystique et mythique de la guerre de *Guaxenduba* entre Français et Portugais, à l'identité locale. L'expulsion des envahisseurs, bravés grâce à l'intercession mariale donnera naissance au premier mythe fondateur en terres brésiliennes, avant l'arrivée des pères jésuites. Enfin, c'est dans l'île de São Luís et l'île de *Lençóis*, des endroits marécageux et à la faune luxuriante, que la croyance sébastianiste se perpétue. Nous en profiterons pour esquisser quelques chants hiératiques sur ce *locus sanctus*.

⁴¹⁸ Lucette Valensi, *op. cit.*, p. 172.

A- De la nostalgie édénique vers le paradigme de la réalité des Tropiques

L'année 1492 est marquée par deux dates décisives auxquelles l'histoire occidentale accordera une grande importance par la suite. Cette importance s'inscrit bien évidemment dans le « discours idéologique de la colonisation du passé par le présent⁴¹⁹ », principalement parce que dans la transition de la période médiévale vers l'humanisme, lors des Grandes découvertes, il y aura la question sur l'autre, celui qui est « différent » qui se posera à la chrétienté européenne. La première date de cette année charnière est celle du 2 janvier, quand se produit la chute de Grenade. La deuxième date, est celle de la « découverte » de l'Amérique par Christophe Colomb (1451-1506), le 12 octobre. Ces deux événements majeurs auront lieu sous l'auspice des souverains catholiques de Castille et d'Aragon, Ferdinand (1452-1516), et Isabelle (1501-1504), qui se voyaient ainsi investis d'une double mission. La première, c'est de mettre un terme à sept cent soixante-quatorze années de présence mauresque et de consolider ainsi l'unité de leur royaume, la seconde, c'est de s'ériger en défenseurs de la foi catholique. Ce qui nous intéresse ici, c'est le deuxième événement, connu comme la « découverte de l'Amérique », son importance géographique, mais aussi mythique. La portée historique de l'arrivée de Colomb à l'île de Saint Salvador, dans les Bahamas, ou ce qu'il croyait être l'extrémité de la côte asiatique, demeure le point de jonction entre la réalité et le rêve de l'homme européen.

Malgré les progrès accomplis dans l'art de la navigation par les puissances maritimes occidentales, la localisation de la côte asiatique reste très confuse au XV^e siècle. À l'époque, le terme Inde désigne soit la région de l'Asie soit l'Afrique orientale. La *Bible*⁴²⁰ et les manuscrits fournissent des références que les voyageurs s'efforcent de vérifier. Ces écrits sont abondants en renseignements sur les légendes et les mythes présents dans les cartes

⁴¹⁹ Traduit par nous.

« A história é, muitas vezes, o discurso ideológico da colonização do passado pelo presente. »
Luís Filipe Barreto, *Descobrimientos e Renascimento. Formas de pensar nos séculos XV e XVI*, Lisboa, Imprensa nacional – Casa da moeda, 1983, p. 9.

⁴²⁰ Voici ce que dit Sérgio Buarque de Hollanda : « O ponto de partida para as « visões » medievais do Paraíso encontra-se, naturalmente, no Gênesis, II, 9-25 e III, 1-24, onde se narra como o Senhor Deus, tendo criado o homem, em quem insuflou o fôlego da vida e o fez assim alma vivente, plantou para sua habitação um horto, da banda do Oriente. »

Sérgio Buarque de Hollanda, chap. VII, « Paraíso perdido », *Visão do paraíso*, São Paulo, Companhia editora nacional, 1969, p. 144 - 145.

géographiques et les globes. Les documents graphiques attachés aux manuscrits permettent aujourd'hui de suivre les manifestations de l'imaginaire médiéval et de comprendre telle ou telle modification subie par certains mythes et légendes. Les déplacements et les éloignements spatio-temporels dans les mythes et les légendes décrits dans ces documents, ont enrichi l'imaginaire européen de l'Antiquité jusqu'à la Renaissance. Avant d'aborder le vaste espace de l'Atlantique et son Nouveau Monde, rappelons simplement que dans l'imaginaire de l'homme méditerranéen, le Ponant est une région mystérieuse peuplée de monstres et de Pygmées qu'il faut découvrir.

Pour les civilisations antiques, l'Orient demeure une région quasiment inconnue : c'est à la fois le pays où Hélios, le dieu du soleil, se repose après avoir parcouru la terre⁴²¹, et le lieu peuplé d'îles, où séjournent les bienheureux, dans le royaume d'Apollon⁴²². Pour le poète grec Hésiode (VII^e siècle av. J.-C.), les Champs Elysées sont des îles qui portent aussi le nom d'îles Fortunées. Homère (v. 850 av. J.-C.), dans le chant IV, de son *Odyssée*, les décrit en ces termes : « (...) *point de neige, jamais de rigoureux hiver ni de pluie; toujours les brises de Zéphyr au souffle clair, envoyées par l'Océan, y rafraîchissent les hommes* ». D'autres, comme Lucien de Samosate (vers l'an 125 – vers l'an 192), dans son *Histoire véritable*⁴²³, en décrivant cette île, donnent libre cours à leur imagination. Plutarque (vers l'an 50 – vers l'an 125), laisse supposer dans son récit que Sertorius (vers l'an 123 – 72 av. J.-C.), l'avait visitée⁴²⁴. Les marins de l'Antiquité, mus par le désir de trouver le Paradis sur terre, s'aventurent sur la mer, sans pour autant s'éloigner des côtes de l'Atlantique. Lorsqu'ils atteignent les rivages aux alentours, ils croient avoir débarqué dans les Îles des bienheureux ou les îles Fortunées, dont la mythologie est si présente à leur esprit.

⁴²¹ « Tout le jour il chemine et le soir il parvient à l'Océan où se baignent ses chevaux fatigués. Lui-même se repose dans un palais d'or, d'où il repart le lendemain.

Pierre Grimal, « article Hélios », *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, P.U.F, 1969, p. 184.

⁴²² « On représentait aussi Apollon (et surtout l'Apollon Hyperboréen), comme régnant sur les Îles des bienheureux, qui sont le Paradis de l'orphisme et du néo-pythagorisme. »

Idem, ibidem, p. 43.

⁴²³ « Nous fûmes tous ravis en entrant de voir que la ville étoit d'or, & les murailles d'émeraudes, avec le pavé marqueté d'ébène & d'ivoire ; les temples des dieux de rubis & de diamants, avec de grands autels d'une seule pierre précieuse, sur lesquels on voyait fumer des Hécatombes. Il y avoit sept portes, toutes de cinamome ; & un fossé d'eau de senteur large de cent coudées, qui n'étoit profond qu'autant qu'il falloit pour se baigner à son aise. Ils ne laissoit pas d'y avoir des bains publics d'un artifice admirable, où l'on brûloit que des fagots de canelle. L'édifice étoit de crystal, & les bassins, où l'on se lavoit, de grands vases de porcelaine pleins de rosée. »

Lucien de Samosate, *Histoire véritable de Lucien*, (traduite et continuée par Perrot d'Ablancourt, reproduction partielle du t. XIII, des *Voyages imaginaires*, Amsterdam, 1787), Nancy, université de Nancy II, Société française de littérature générale et comparée, mémoires des annales de l'Est, n° 56, 1977, liv. II p. 35.

⁴²⁴ Plutarque, *Vies*, t. XIII : *Sertorius – Eumène – Agésilas – Pompée*, (texte établi et traduit par Robert Flacelière), Paris, société d'édition « Les belles Lettres », 1973, p. 20.

Dans l'Occident, l'Antiquité place à côté des îles des bienheureux, un jardin merveilleux, connu sous le nom de jardin des Hespérides. Pour certains, les Hespérides sont les « Nymphes du couchant », c'est-à-dire, les filles d'Atlas. Pour d'autres, comme le signale Diodore de Sicile (I^e siècle av. J.-C), elles portent le nom d'Atlantide⁴²⁵. Selon ce mythe paradisiaque, dans le jardin des Hespérides se trouvent des pommes d'or. « Là les arbres, au riant feuillage, brillent d'éclat de l'or et se couvrent de rameaux et de pommes du même métal⁴²⁶ », écrit Ovide (43 av. J.-C. – v.17 apr. J.-C.), dans ses *Métamorphoses*, chant IV. Cela renvoie très probablement à l'arbre de l'Eden, évocation du séjour éternel où la protection est assurée par un dragon ou par un chérubin. Par ailleurs, les Celtes placent le paradis terrestre dans l'île d'Avalon, nom qui vient du gallois *aval*, « pomme⁴²⁷ ». Ce pays paradisiaque est couvert d'or et il est associé dès l'Antiquité à l'Occident. Beaucoup le situèrent en Amérique, déplaçant ainsi les Hespérides outre-Atlantique, comme le chroniqueur espagnol, Gonzalo Fernandez de Oviedo y Valdès (1478-1557). Il aborde ce sujet à plusieurs reprises dans son *Historia General y Natural de las Indias*. En voici un exemple : « De sorte que les poètes ne tinrent pour les Hespérides que ces îles de nos Indes⁴²⁸ (...) ». Entre l'Ancien et le Nouveau Monde, un autre mythe se glisse et établit un rapport certain entre les Hespérides, le jardin merveilleux, et l'Atlas, le monde. Il s'agit de l'Atlantide, île gigantesque, à l'image de son gouverneur, Atlas, fils de Poséidon, son premier souverain⁴²⁹. Le récit le plus ancien sur son origine se trouve dans les écrits du philosophe Platon (427-347 av. J.C.), *Le Timée ou De la Nature* et *Critias ou De l'Atlantide*⁴³⁰. Bien que la polémique sur « l'historicité » ou la véracité des faits racontés par Platon soit toujours d'actualité, notre

⁴²⁵ Robert Graves, *Les mythes grecs*, (trad. de l'anglais par Mounir Hafez), Paris, éditions Fayard, 1967 (éd. Anglaise : 1958), t. II, p. 142. Il résume ces divergences en ces termes : « On n'est pas d'accord sur le lieu où vivaient les Hespérides : certains disent que c'était sur le mont Atlas, dans le territoire des Hyperboréens, ou sur le mont Atlas en Maurétanie ; ou bien quelque part au-delà de l'Océan ; ou bien dans les îles près du promontoire appelé Cap Occidental qui se trouve près des Hespérides éthiopiennes, aux frontières d'Afrique. »

⁴²⁶ « Arborae frondes, auro radiante virentes, ex auro ramos, ex auro poma tegebant. »

Ovide, *Œuvres complètes*, (traduites par Th. Burette, Chappuyzi, J. P. Charpentier, Gros Héguin de Guerle, Mangeart, Vernadé), Paris, C. L. F. Panckoucke, 1835, t. IV, p. 262.

⁴²⁷ « Le lien qui existe entre l'Ombre et le Soleil est également valable entre le Soleil et la Pomme, quand on sait que dans les anciens mythes, les pommes sont souvent d'or. Le jardin des Hespérides contenait des Pommes d'Or analogues à cette Toison d'Or, but d'expéditions des Argonautes, et dont Jason s'empara grâce à la magicienne Médée. »

Jean Markale, *Les Celtes et la civilisation celtique. Mythe et histoire*, Paris, Payot, 1981, Bibliothèque historique, chap. II, p. 53 - 54.

⁴²⁸ Gonzalo Fernandez de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*, Madrid, ediciones Atlas, t. I, 1^{ère} part., liv. II, chap. III, 1959, p. 19.

Il est également question des Hespérides :

(t. II), 1^{er} part., liv. XIX, chap. I, p. 189 ;

(t. II), 2^e part., liv. XXIV, chap. VIII, p. 414.

⁴²⁹ Robert Graves, *les Mythes grecs, op. cit.*, t. I, chap. XXXIX, p. 157.

⁴³⁰ Platon, *Œuvres complètes*, t. II, Paris, éditions Gallimard, 1950, bibliothèque de La Pléiade, vol. LXIV, *Timée ou De la Nature*, p. 431 - 524, et *Critias ou De l'Atlantide*, p. 525-547.

intérêt se porte plutôt sur le rôle joué par l'Atlantide dans l'imaginaire des navigateurs du XVI^e siècle.

Le mythe de l'Atlantide est présent dans tous les esprits et beaucoup de chroniqueurs de l'époque y font référence. Lorsque Vicente Yáñez Pinzón (vers 1460-1523) atteint le cap Saint-Augustin, la pointe la plus orientale de l'Amérique du Sud, son chroniqueur italien, Pietro Martire d'Anghiera (1457-1526), relate l'expédition en ces termes : « *Je crois qu'il s'agit de ce continent que les auteurs de cosmographie ont dit être la grande Atlantide, mais sans donner de plus amples détails sur sa situation et sur sa nature*⁴³¹ ». Même Bartolomé de Las Casas (1474-1566) remonte à l'Antiquité, aux premiers chapitres de son œuvre, comme bien d'autres chroniqueurs, pour argumenter son témoignage⁴³². Enfin, il semble que l'Atlantide ait été la manifestation de l'idée très répandue dans l'Antiquité, selon laquelle devrait exister, ailleurs, outre-Atlantique, des terres et des peuples encore inconnus.

Pour Christophe Colomb ainsi que pour ses contemporains, l'Occident n'est autre que l'Extrême-Orient. Cela explique l'apparition sur le continent américain de certaines régions situées à l'est du monde antique et que l'on croyait être en Amérique. Ainsi en est-il des deux pays qui semblent se trouver du côté du levant : Ophir et Tharsis. Étant donné que c'est la *Bible* qui révèle leur existence, il n'était pas envisageable de mettre en cause les affirmations du texte sacré. Ainsi, les renseignements imprécis fournis par les chapitres IX et X du *Livre des Rois*, permettent des interprétations multiples et variées. Selon ce texte, le royaume de Salomon entretient des relations commerciales avec les villes d'Ophir et de Tharsis et les Israélites connaissent un regain de prospérité. À cette occasion, le roi Salomon (v. 970-931 av. J.-C.), profite de l'or venu de ces deux pays pour construire le temple de Jérusalem. La *Bible* décrit le fait en ces termes :

⁴³¹ Pierre Martyr Anghiera [Pedro Martir de Angleria ou Pietro Martyre d'Anghiera], *De Orbe Novo* (traduit du latin par Paul Gaffarel), Paris, Ernest Leroux, 1907, chap. VII, p. 200.

⁴³² « (...) Christophe Colomb put raisonnablement croire et espérer, bien que cette grande île eût disparu engloutie, qu'il devait en rester d'autres, ou tout au moins la terre ferme, et qu'en les recherchant, il pourrait les trouver. »

Bartolomé de Las Casas, « Historia de las Indias », dans *Obras escogidas*, Madrid, Atlas, 1957 - 1958, t. 1, liv. I, chap. VIII, p. 29.

« Tous les vases à boire du roi Salomon étaient en or et tous les objets de la maison de la Forêt du Liban étaient en or fin. Pas d'argent : il n'était compté pour rien aux jours de Salomon. C'est que le roi avait sur mer une flotte de Tharsis, avec la flotte de Hiram. Une fois tous les trois ans, la flotte de Tharsis arrivait, transportant de l'or et de l'argent, des ivoires, des singes, des paons⁴³³ ».

Il semble aussi que les Israélites aient été épaulés dans le commerce maritime par les Phéniciens puisque la ville phénicienne de Tyr est appelée « fille de Tharsis », dans le *Livre d'Isaïe*. Cependant, c'est la mention à deux reprises de l'or d'Ophir, dans le *Livre de Job*, qui inspire les chroniqueurs et les découvreurs⁴³⁴. C'est le cas de Christophe Colomb dans son explication au pape, à propos de l'île de Saint-Domingue. Lors de son voyage, il croit avoir retrouvé ces deux pays riches en or : « Cette île est Tharsis, Cethia, Ophir et Ophaz et Cipanga, et nous, nous l'avons nommée Española⁴³⁵ ». Pietro Martire d'Anghiera diffuse cette idée et le prêtre de l'ordre des frères prêcheurs, le dominicain Bartolomé de Las Casas (1474-1566), un ami du navigateur, à son tour, l'excusera de croire que l'île Española puisse être Ophir⁴³⁶. Cela nous permet de nous rendre compte à quel point l'idée que les pays d'Ophir et Tharsis se situaient en Amérique était répandue.

Le Moyen Âge saura aussi créer un monde merveilleux peuplé de monstres, d'animaux étranges, d'or et de pierreries abondantes. Isidore de Séville dans son œuvre majeure *Etymologie*, un condensé de la culture classique, estime sans fondement une quelconque similitude entre le mythe païen de l'*Insulae fortunatae* et la Vérité révélée de l'Écriture sainte. Pour lui, l'existence de cette île est probable, ce qui lui semble inadmissible, c'est la tentative de certains de forger une identité ou un parallélisme entre cette île et le Paradis biblique, en l'existence duquel il croit. Le nom d'île Fortunée devient, au XII^e siècle, le synonyme d'île d'Avallon. Saint Isidore décrit les îles Canaries, ou ce qu'il rapporte du géographe romain, Pomponius Mela (I^e siècle apr. J.-C), comme étant la terre où se produit

⁴³³ La Bible (Ancien Testament), livre des Rois, X, 21-22.

⁴³⁴ Tharsis est évoqué dans le livre des Rois, X, 22 ; le livre de Jonas, I, 3 ; le livre d'Isaïe, II, 16; XXIII, 1 et 10 ; le Psaume LXXII, 10. Ophir apparaît dans le livre des Rois, IX, 26-28 ; X, 11 ; le livre de Job, XXII, 24 ; XXVIII, 16.

⁴³⁵ Martin Fernandez de Navarrete, *Coleccion de los Viajes y Descubrimientos que hicieron por mar los Españoles desde fines del siglo XV*, Madrid, éditions Atlas, 1954, n° 75, vol. I, p. 470.

⁴³⁶ « Aquella isla de Ophir o monte de Sopora, dice aquí el Almirante ser aquesta isla Española que ya tenían Sus altezas, pero engañosa, como por lo dicho parece, aunque tuvo alguna causa de se engañar por ver esta isla tan grande y tan felice y hermosa, y él hobiese en ella tan poco estado, qu no había sino poco más de año y medio, y eso en guerrras y enfermedades ocupado, y creia que debia haber muy gran cantidad de oro y otros secretos de riquezas en ella ».

Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, vol. I, chap. 128, p. 342.

« sans culture des fruits sans cesse renaissants et où les habitants, exempts d'inquiétude, coulent des jours plus heureux que dans les villes les plus florissantes⁴³⁷ ». L'homme du Moyen Âge éprouve donc le besoin de se réfugier dans ce type de rêve, car pour lui, c'est un des rares moyens d'oublier la faim, la peur, la peste et mille autres malheurs⁴³⁸. Ses légendes et ses rêveries sont alimentées par deux sources principales. La première, l'Antiquité, est bien connue, puisque les pays aux bords du bassin méditerranéen sont à l'origine de la culture occidentale ; la deuxième source, l'Orient, si mal connue, où, selon les spéculations, serait situé le paradis terrestre. L'Asie était donc aux yeux de l'homme du Moyen Âge, une région riche en or, en épices et peuplée d'animaux merveilleux. C'est de ce monde exceptionnel que saura tirer parti le navigateur Vénitien, Marco Polo (1254-1324), lors de ses voyages⁴³⁹.

Dans son ouvrage *Le dévisement du monde. Le livre des merveilles*⁴⁴⁰, Marco Polo, dans ses souvenirs dictés entre 1296 et 1299 à un certain Rusta de Pise, alors qu'il était incarcéré à Gênes, fait apparaître la silhouette mystérieuse du Prêtre Jean, dont la légende était déjà répandue depuis plus d'un siècle. Selon le récit qui a cours au Moyen Âge, Prêtre Jean est le souverain d'un royaume riche et lointain. Il combat les infidèles et apparaît comme la force indispensable pour écraser l'Islam⁴⁴¹. Son royaume est placé successivement en Ethiopie, en Chine, en Mongolie, en Inde, en Perse. D'après Ferdinand Denis, ce prêtre roi fait son apparition vers 1145, signalé par l'évêque de Gabala, à l'attention du pape Eugène III (mort en 1153)⁴⁴². Vers 1165, une lettre apocryphe envoyée par ce prêtre roi commence à circuler et parvient à l'empereur de Byzance, Manuel Commène (1118-1180). À partir de 1375, les cartographes inscrivent sur les cartes l'Abyssinie et le riche royaume du Prêtre Jean, « *Regnum presbyteri Johannis*⁴⁴³ ». Au XV^e siècle, l'idée communément admise est que le domaine du Prêtre Jean est plutôt situé sur le continent africain. L'Europe Occidentale, et surtout le Portugal, essayent d'établir des relations avec l'Ethiopie. En 1490, Pêro de Covilhã

⁴³⁷ Isidore de Séville, *Etymologie*, « Pomponius mela », liv. III, chap. 10.

⁴³⁸ Voir l'œuvre de Jean Delumeau, *La peur en Occident (XIV^e- XVIII^e)*, *op. cit.*

⁴³⁹ Il part de Venise en 1271, avec son père, Nicolo Polo, et son oncle, Maffeo Polo. Il rentre en Italie en 1298.

⁴⁴⁰ Marco Polo, *Le dévisement du monde. Le livre des merveilles*, (version française de Louis Hambis), Paris, François Maspero, 1980, n° 21 et n° 22.

⁴⁴¹ Jacques Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, éditions Flammarion, 1982, chap. I, p. 124-125.

⁴⁴² Ferdinand Denis, *Le monde enchanté. Cosmographie et histoire naturelle fantastique du Moyen Âge. Par Ferdinand Denis, orné d'une jolie gravure, par M. Vattier*, Paris, A. Fournier, Libraire-éditeur, rue Neuve-des-Petits-Champs, 50, 1843, p. 180.

⁴⁴³ Sérgio Buarque de Hollanda, *Visão do paraíso*, São Paulo, Companhia editora nacional, 1969, p. 141.

(né vers 1460-1526), arrive en Ethiopie d'où il atteint le royaume du *Négusse Negest*⁴⁴⁴ et lui remet une lettre du roi du Portugal⁴⁴⁵, adressée au Prêtre Jean. Sur ce sujet, voici ce que dit Lafitau : « *Il y avait quelques années que sur les premières notices que le Roi [João II] avait eu du Prêtre Jean, il s'étoit mis en devoir de le faire chercher par mer & par terre, jusques à ce qu'il l'eut trouvé*⁴⁴⁶ ».

Les mythes et légendes qui traversent tout la période médiévale ont sans doute nourri la créativité et l'imagination sociale et politique de tous les Européens. Les navigations et les découvertes sont en partie le fruit de cette quête utopique. Elles vont provoquer une véritable révolution mentale dans la population du Vieux Continent. Des vérités et des certitudes sont transformées, remises en cause, permettant ainsi une évolution rapide des mentalités. La « découverte » d'un nouveau continent apparaît comme l'occasion privilégiée de construire un « nouveau monde », de réaliser d'utopiques espérances. Ce sont les marins, à leur arrivée dans le Nouveau Monde, qui découvrent un nouvel espace immense et inconnu. Leurs esprits, nourris de légendes, de mythes, de récits bibliques entrent en contact avec une nouvelle réalité dans laquelle s'étaient projetés des rêves et des fantasmes ancestraux⁴⁴⁷. La rencontre de ces deux Mondes, Ancien et Nouveau, permet que des rêves se réalisent, que des mythes se déplacent et que de nouvelles légendes naissent. L'expansion portugaise outre-mer qui commence au début du XV^e siècle, est en réalité le fruit d'une large expérience du commerce, accumulée au long des XIII^e et XIV^e siècles. Ce commerce sera facilité d'une part, grâce aux relations économiques du Portugal avec le monde islamique, et nourri du désir d'obtenir de nouvelles sources d'enrichissement, d'autre part, ce sont les rois de la dynastie d'Avis (1385-1580), qui utiliseront l'expansion comme le moyen à la fois d'occuper une noblesse oisive, un clergé avide de servir Dieu, et un peuple opprimé par un système social caduc. Si l'aventure maritime est associée aux rêves, nourris de mythes et de légendes, ce sont les intérêts commerciaux qui prévaudront dès que les questions pratiques émergent. La majorité des historiens considèrent que le point de départ de l'expansion ultramarine portugaise est la conquête de Ceuta, au Nord de l'Afrique, en 1415.

⁴⁴⁴ *Negus* est le titre de noblesse éthiopien, équivalent à celui de roi. Ce titre apparaît pour la première fois dans le royaume d'Aksoum. Il ne doit pas être confondu avec celui de *Negusse Negest*, équivalent d'empereur, porté par le « Roi des Rois. »

⁴⁴⁵ L'explorateur portugais Pêro de Covilhã est envoyé avec le navigateur Afonso de Paiva (1460-1490), par le roi de Portugal, dom João II, à la recherche du Prêtre Jean, supposé vivre en Abyssinie. Il visite l'Arabie, l'Inde, Calicut, Cananor, Goa, ainsi que les côtes orientales de l'Afrique. En Abyssinie il est bien accueilli par le Négus, mais il est contraint d'y rester et d'y finir ses jours.

⁴⁴⁶ Joseph François Lafitau, *Histoire des Découvertes et conquêtes des Portugais dans le Nouveau Monde*, Réimpression, Genève, Slatkine Reprints, 1974, t. II, p. 74 - 75.

⁴⁴⁷ Rodolfo de Roux Lopez, *op. cit.*, chap. I, p. 22-25.

Pour achever l'énumération de ces quelques mythes et légendes qui ont enrichi l'imaginaire européen, il est nécessaire de rappeler l'existence de cette autre île perdue dans l'océan, appelée île de Saint Brandon⁴⁴⁸, parfois, confondue avec une autre île, dont le nom renvoie au nom du Brésil, « *Ysola de Braçir* ». Autour d'elle s'est façonnée une légende médiévale très populaire, qui la place habituellement dans l'Atlantique. Outre ses qualités religieuses, Saint Brandon⁴⁴⁹ est aussi un navigateur. Le récit de son voyage, *Navigatio sancti Brendani*⁴⁵⁰, connaît un grand succès au Moyen Âge. Il part de son couvent en compagnie de quatorze moines, dont saint Malo. Le but de l'expédition est d'atteindre le Paradis terrestre. Avant d'y parvenir, il visite avec son équipage une série d'îles merveilleuses, dont l'île aux Brebis, le Paradis des oiseaux, et l'île d'Ailbe. Pour Daniel Poirion, le voyage de Saint Brandon est une véritable « odysée chrétienne⁴⁵¹ ». L'île de Saint Brandon n'a jamais été retrouvée, mais elle ferait, dit-on surface de temps à autre, et d'après les récits de nombreux marins, beaucoup la considèrent comme étant la huitième île de l'archipel des Canaries. Elle est également connue sous le nom de *Non trubada* ou *Encubierta*. À ce sujet, le carnet de bord du premier voyage de Christophe Colomb prouve bien qu'il s'intéressait aussi à ces apparitions. C'est Bartolomé de Las Casas qui le transcrit en ces termes : « *L'Amiral dit que de nombreux Espagnols honorables, habitants de l'île de Hierro, qui se trouvaient à la Gomera(...), juraient qu'ils voyaient tous les ans une terre à l'ouest des Canaries –soit au Ponant- et d'autres de la Gomera affirmaient la même chose sous la foi du serment⁴⁵²* ».

La recherche de ce que les Grecs appellent « *Ortodoxis* », les Juifs « *Ganheden* », et les Latins « *Paradis terrestre* », est une constante dans tout le Moyen Âge. La transposition de cette quête édénique, originaire des traditions païennes de l'île Fortunée et du jardin des Hespérides, au contact avec les mythologies celtiques, gaéliques et irlandaises donne naissance à des dizaines de versions des navigations de saint Brandon, et à la divulgation, au Portugal, de l'histoire du *Sancti Patricii Purgatoium*⁴⁵³, le Purgatoire de saint Patrick, et

⁴⁴⁸ Sur ce sujet, voir : Aires A. Nascimento, *Navegação de são Brandão nas fontes portuguesas medievais*, Lisboa, edições Colibri, 1998.

⁴⁴⁹ Le moine Irlandais, Brendan de Clonfert ou Bréanainn de Clonfert, est né vers 484 et décède en 574 Il est surnommé le *Navigateur*, est contemporain de saint Benoît et il a onze ans quand l'évangéliste de l'Irlande, saint Patrick, meurt.

⁴⁵⁰ Il existe aussi une *Vita Sancti Brendani. Le voyage de Saint Brandon*, (texte et traduction de Ian Short), Paris, Union générale d'éditions, 1984.

⁴⁵¹ Daniel Poirion, *Le merveilleux dans la littérature française du Moyen Âge*, Paris, P.U.F., coll. « Que sais-je? » n° 1938, chap. I, 1982, p. 13-14.

⁴⁵² Antonio de Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales y particular de al gobernacion de Chiapa y Guatemala*, Madrid, éditions Atlas, (1964-1966), n° 175 et n° 189, vol. I, liv. 5, chap. II, p. 335.

⁴⁵³ Pour l'historien Jacques Le Goff, dans son livre *La naissance du purgatoire*, paru en 1993, ce texte peut être considéré comme la naissance littéraire de la notion de « purgatoire », et il est la première référence au

l'œuvre *Visio Tundali*, Vision de Tungle, traduits au XV^e siècle par des moines du monastère cistercien d'Alcobaça. Les motifs de ces traductions sont liés à la crainte de la mort, après la Peste Noire et la guerre contre la Castille, ainsi qu'au désir des Portugais de connaître d'autres espaces au-delà de la Péninsule. La popularisation de ces textes au Portugal, coïncide avec la définition par le concile de Florence, en 1439, du dogme du Purgatoire, fixant ainsi une « troisième voie », un lieu intermédiaire entre le Ciel et l'Enfer, ou le Paradis et le Hadès.

Pour l'homme du Moyen Âge, le salut est lié à l'idée du voyage. Il est un *homo viator*, voyageur, un pèlerin dans ce monde, à la recherche du Paradis, du Royaume de Dieu, ou, en tant cas, d'un *topos* de prospérité et paix, tel le royaume du Prêtre Jean. Cette « troisième voie » s'explique, symboliquement, par la notion de la mort, considérée comme un voyage de l'âme. Le Purgatoire fixe l'endroit du rafraîchissement, *locus refrigeri*, où l'âme encore imparfaite⁴⁵⁴ pour la *visio Deo*, la vision de Dieu, attend la *parusia*, la venue du Christ. Depuis l'avènement du christianisme, la vie terrestre est perçue comme passagère et l'important est de sauver son âme. Aux premiers siècles, le déplacement privilégié était le désert. Il fallait s'éloigner des autres humains et chercher la pureté. C'est le début de la vie anachorétique puis du monachisme. Pendant le féodalisme, il ne reste à l'homme séculier, *laicus*, pour obtenir le salut, que le pèlerinage, dont les principales routes étaient celle de Compostelle, Jérusalem, et Rome. Enfin, ces déplacements nourrissent aussi les voyages imaginaires, les quêtes, le paradis terrestre et l'arbre de la vie, et la recherche d'autres espaces.

Ces espaces encore inconnus, qu'il faudra d'abord atteindre, et ensuite à conquérir, seuls quelques heureux élus y auront accès. Saint Brandon et ses compagnons lors de leur voyage, ont accès au *Hortus deliciarum*, le Jardin des délices. Pour Tundali, il est aussi question de l'accès à cet espace encore indéfini qui est le Purgatoire, et qui lui semble être une voie en dehors du bipolarisme, Ciel et Enfer. Le voyage vise donc pour l'homme du Moyen Âge, à l'obtention du salut de son âme, qu'il conquiert par le pèlerinage ou l'arrivée

« purgatoire » en tant que « *locus* », lieu. Pour lui, il n'existe aucun texte antérieur au XII^e siècle qui mentionne le purgatoire comme endroit.

⁴⁵⁴ Parmi les élus, il y avait, selon le Syrien, Pseudo-Denys d'Aréopagite (V^e siècle), dans son œuvre, *Da Hierarchy Celeste*, une hiérarchie invisible par rapport à une échelle de perfection. Il divise les êtres angéliques qui devraient demeurer près de Dieu, en triades ou neuf ordres d'anges, c'est-à-dire, les séraphins, les chérubins (première hiérarchie), les dominations, les vertus et les puissances (deuxième hiérarchie), les principautés, les archanges, et les anges (troisième hiérarchie). Ces derniers sont en contact direct avec les évêques.

au paradis terrestre⁴⁵⁵. Ces trois récits cités, *Navigatio sancti Brendani, Sancti Patricii Purgarioium, Visio Tundali*, semblent être une version christianisée d'un *Immram* irlandais⁴⁵⁶, développé pendant l'apostolat de saint Patrick (vers 385-461). D'ailleurs, par l'acte même de « naviguer », *Immram*, les moines celtes accomplissent une pénitence. Leurs récits celtiques latinisés décrivent un monde, sorte de copie du paradis terrestre judéo-chrétien qui se situe au milieu de l'océan. Ce paradis « se déplace désormais sur les cartes, tantôt vers le nord, tantôt vers l'ouest, au fur et à mesure que progressent les connaissances géographiques, jusqu'à sa disparition à la fin du XVI^e siècle, sans pour autant disparaître de l'imagination populaire avant le XVIII^e siècle », selon Sérgio Buarque de Hollanda⁴⁵⁷. Dans la tradition celtique, d'après la tradition irlandaise, il est possible de trouver l'île de saint Brendan qui apparaît dans de nombreuses cartes, confondue ou transformée en un archipel où se trouve l'île du Brésil, *Hy Bressail* ou *Breasali Uí*, en irlandais. Cette île mythique est dessinée dans la carte, *Mappe mundi*, de 1467, d'Andrea Benicasa, mais aussi dans la cartographie catalane⁴⁵⁸ et portugaise⁴⁵⁹.

Lorsque le navigateur Pedro Alvares Cabral part du Tejo, le 9 mars 1500, il a pour mission d'arriver à bon port, c'est-à-dire, en Orient et d'atteindre le chemin de l'apôtre des Indes, saint Thomas. Il suit les instructions vagues que son cartographe, Pêro Vaz Bisagudo lui

⁴⁵⁵ Dans l'exemple de la *Visio tundali*, la hiérarchie du salut est représentée par la division du Paradis en trois murs. Le mur d'or, le mur d'argent et le mur des pierres précieuses. Dans ces murs, les âmes restaient selon leurs mérites. Le mur des pierres précieuses était réservé aux plus purs, c'est-à-dire, aux vierges et aux saints, ceux qui n'étaient pas souillés par le péché de la chair, avaient droit à la vision de Dieu.

⁴⁵⁶ Un *Immram* (pluriel, *Immrama*), est un genre de contes de la mythologie celtique développé en Irlande. Le récit narre le séjour d'un héros dans l'Autre monde des traditions celtiques, appelé *Tir na nóg*, Terre des jeunes, et *Mag Mell*, Plaine du plaisir. Les versions christianisées de ces mythes sont rédigées dans le contexte du monachisme irlandais et conservent un substrat celtique. *Immram* est la traduction usuelle du mot gaélique, « voyage » ou « navigation. »

⁴⁵⁷ Traduit par nous.

« [...] O Paraíso terrestre se situa no meio do Oceano e pode deslocar-se daí por diante nos mapas, ora para o norte, ora mais para oeste, à medida em que vão progredindo os conhecimentos geográficos, até desaparecer já em fins do século XVI, embora não se dissipe da imaginação popular antes do século XVIII. »

Sérgio Buarque de Hollanda, *op. cit.*, p. 167.

⁴⁵⁸ « Nascido de uma inspiração religiosa ou paradisíaca, esse topônimo, se não o mito que o originou, perseguirá teimosamente os cartógrafos, revelando uma longevidade que ultrapassa a da própria ilha de S. Brandão. Com efeito, representada pela primeira vez em 1330 (ou 1325), na carta catalã de Angelino Dalorto, ainda surge mais de cinco séculos depois, em 1853, numa carta inglesa de Findlay, com o nome de *High Brazil rocks*, isto é, Rochedos do Brasil ou de O Brasil tal como nos mapas medievais e quinhentistas e reaparece um desses dias num livro de James Joyce. »

Sérgio Buarque de Hollanda, *op. cit.*, p. 168.

⁴⁵⁹ Ana Cristina Araújo, « O maravilhoso mundo « reencontrado » na América portuguesa », *Estudos em homenagem a João Francisco Marques*, Luís A. de Oliveira Ramos, Jorge Martins Ribeira, Amélia Polónia, (org), Porto, faculdade de letras da Universidade do Porto, [2001 ?] p. 169 - 182.

donne au sujet des terres ou îles à l'ouest du Cap-Vert⁴⁶⁰. Dieu en a voulu autrement, comme explique le roi dom Manuel du Portugal, dans une missive adressée aux Rois catholiques⁴⁶¹. La terre nouvellement découverte est nommée *ilha de Vera Cruz*, et plus tard, *Terra de Santa Cruz*. Certains croient qu'elle est rebaptisée du nom de Brésil, en raison de la couleur rouge, *Brasil*, dérivé de « braise », une plante commercialisée au début des voyages. D'autres pensent que Pedro Alvares Cabral s'acheminait volontairement vers l'Occident, annulant ainsi la version qu'il essayait de contourner l'Afrique pour arriver aux Indes. En d'autres termes, qu'il connaissait bien la localisation de l'Amérique du Sud, et son cap. Cette conjecture s'explique par la présence dans son équipage de Pêro Vaz Bisagudo, et de sa carte qui indique que « île Brazil », se trouve à une distance de 1550 milles du Cap-Vert. Enfin, pour appuyer davantage cette thèse que d'aucuns soutiennent parmi le personnel navigant se trouve aussi le médecin et cosmographe, João Martim, qui dans une lettre au roi de Portugal, datée du 1^{er} mai 1550, lui recommande de chercher sur l'ancien « Mappe Bisagudo » la localisation exacte des terres où Cabral venait de débarquer⁴⁶².

C'est donc dans ce contexte que le Brésil est découvert. C'est aussi grâce à l'influence de l'imaginaire édénique et à la quête illusoire de trouver le paradis perdu que sont établis les documents écrits et cartographiques, tout au long du Moyen Âge. Les Grandes découvertes sont le fruit d'une géographie fort marquée par l'imagination, transmise depuis l'Antiquité et assimilée par la tradition judéo-chrétienne. Ana Cristina Araújo remarque que « *Colomb a ignoré superbement sa propre découverte parce qu'elle n'était pas en accord avec l'image du monde qu'il avait héritée. Le Paradis qu'il avait cru avoir atteint ne pourrait être localisé qu'à l'Orient, jamais à l'Occident*⁴⁶³ ». Au cours des années, les cartes deviennent plus précises, tandis qu'un genre littéraire fait sa réapparition, la littérature de voyage. Il est possible de relever que le contact avec cet Autre différent, dans un espace inconnu et

⁴⁶⁰ « Quando, senhor, al sityo desta tierra, mande Vossa Alteza traer un napa-mundi que tiene Pero Vaaz Bisagudo, e por ay podrra ver Vosa Alteza el sityo desta tierra », en pero, aquel napa-mundi non certyfica esta tierra ser habytada, o no. Es napamundi antigo... »

Carta de Pêro Vaz de Caminha.

⁴⁶¹ Le roi dom Manuel du Portugal dans sa lettre aux Rois catholiques, en 1501, dit ceci : « Nosso Senhor milagrosamente quis que se achasse porque é muito conveniente e necessária a navegação da India. »

Carlos Malheiro Dias (org), *História da colonização do Brasil*, vol. II, Lisboa, 1921-1924, p. 165.

⁴⁶² « [...] Quanto, Senhor, ao sítio desta terra, mande Vossa Alteza trazer um mapa-múndi que tem Pero Vaz Bisagudo e por aí poderá ver Vossa Alteza o sítio desta terra ; mas aquele mapa-múndi não certifica se esta terra é habitada ou não ; é mapa dos antigos e ali achará Vossa Alteza escrita também a Mina [...] ».

Carta de João Martim au roi dom Manuel du Portugal

⁴⁶³ Traduit par nous.

« Colombo ignorou soberbamente sua própria descoberta, porque ela não condizia com a imagem do mundo que herdara. O Paraíso que premeditou ter alcançado só podia localizar-se a Oriente, nunca a Ocidente. »

Ana Cristina Araújo, *op. cit.*, p. 174.

étrange, poussera à la récréation d'un monde fabuleux. En effet, les catégories héritées de l'imaginaire européen demeurent et s'adaptent⁴⁶⁴. Dans la *Lettre* du chroniqueur Pêro Vaz de Caminha, au roi de Portugal, sur la découverte du Brésil, la rencontre avec l'autre, l'Indien, et l'exotisme du paysage se traduisent par la perplexité du regard de l'écrivain et par la description d'un monde plus près du mythe que de la réalité⁴⁶⁵. La métaphore du paradis est suggérée dans la *Lettre*, par la vision de l'abondance des terres, de l'air tempéré, et de l'eau en profusion⁴⁶⁶. À cela s'ajoute la perception du chroniqueur dans sa description sur le Gentil et l'image qu'il véhicule, aux yeux du narrateur, d'une humanité antérieure au péché originel et qui ne connaît pas la foi chrétienne. Le corps nu et innocent de l'Indien qu'il va falloir couvrir, et son âme, telle une *Tabula rasa*, seront l'objet sur lesquels le Portugal, « *paladin de la foi*⁴⁶⁷ », pourra imprimer le sceau de la civilité et de la foi⁴⁶⁸.

Les impressions, plutôt positives, de Vaz de Caminha et des premiers chroniqueurs, deviendront, avec les années, des descriptions explicites des pratiques cannibales. L'image de l'Indien innocent et docile est remplacée par celle du sauvage cruel. De l'impression que les natifs vivaient « *secundum naturam* », selon la nature, découle la certitude qu'ils sont, « *sine Rex, sine Lex sine fides* », sans roi, sans loi, sans foi⁴⁶⁹. L'optimisme des premières années, devient à partir de la colonisation et de l'évangélisation, en 1530, un cauchemar pour les Portugais, mais aussi une source de richesses économiques. Pour Sérgio Buarque de Hollanda, dans son livre *Raízes do Brasil*, publié en 1936, l'homme européen a apporté au Brésil de nouvelles formes de sociabilité, d'institutions, de nouvelles idées, mais l'homme brésilien possède un système propre d'évolution, dû au climat, à la faune et à la flore du pays. C'est également à partir de 1530 que les autochtones commencent à distinguer l'un de l'autre les deux principaux rivaux, le royaume du Portugal et le royaume de France. Par

⁴⁶⁴ Voir chap. V, « A revolução dos mitos e dos conceitos », J. S. da Silva Dias, *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1973, p. 177-276.

⁴⁶⁵ Fernando Cristóvão, *Condicionantes culturais da literatura de viagens. Estudos e bibliografias*, Lisboa, edições Cosmos e Centro de literaturas de expressão portuguesa da Universidade de Lisboa, 1999, p. 13-52.

⁴⁶⁶ « [...] Mais la terre elle-même jouit d'un air excellent, aussi frais et tempéré que celui d'entre Douro et Minho, car en la présente saison, nous le trouvions pareil à celui de cette province ; il y a de l'eau en abondance, à profusion. Et cette terre est si plaisante que si l'on veut en tirer profit tout pourra y être cultivé grâce à la quantité de l'eau qu'elle possède. »

Ilda Mendes dos Santos, *La découverte du Brésil. Les premiers témoignages (1500-1549)*, Paris, éditions Chandeigne, 2000, p. 72.

⁴⁶⁷ *Idem, ibidem*, p. 18.

⁴⁶⁸ « [...] et ils vont tout nus comme ils naquirent, sans aucune honte, et chacun d'eux portait son arc et des flèches [...] »

« Ils sont de couleur entre blanche et noire et vont tous nus sans avoir aucune honte du monde, [...] »

Idem, ibidem, p. 84 et p. 86.

⁴⁶⁹ Charles R. Boxer, *O império marítimo português, 1415-1825*, (traduit par Anna Olga Barros Barreto), São Paulo, Companhia das letras, 2002, p. 99.

ailleurs, les rivalités tribales s'accroissent entre deux grands groupes amérindiens, les *Tupinambás* qui soutiennent les Français, et les *Tupiniquins*, du côté des Portugais. Par la suite, la menace du roi de France, François 1^{er} de Valois (1494-1547), se précise à l'égard des deux grandes puissances maritimes, -le Portugal et l'Espagne -, tandis que le souverain français, lui-même, ne respectait pas le traité de Tordesillas et s'en moquait tout en réclamant le testament d'Adam et la clause qui l'excluait du partage du monde⁴⁷⁰. Les Français se fixent à Rio de Janeiro, dans le but de fonder la « France antarctique », d'où ils sont expulsés en 1565. Leur deuxième tentative pour s'établir au Brésil, cette fois-ci, dans la région Nord, au Maranhão, pousse les Portugais, après plusieurs essais⁴⁷¹, à prendre définitivement possession de ces terres et à expulser l'envahisseur. C'est dans l'île du Maranhão, dans un espace insulaire que la croyance sébastianiste trouvera un terrain propice pour s'établir. Les raisons historiques de cet enracinement nous semblent liées à la mythologie indienne, à la présence des religieux, -capucins et jésuites-, et aux légendes populaires du Portugal. Ce sont ces thèmes que nous nous proposons d'analyser dans le chapitre suivant.

B- Le Maranhão entre évangélisation et fondation mythique

Les habitants du Brésil, avant la colonisation, sont des sylviculteurs qui vivent de la chasse, de la pêche, des arbres fruitiers et ne se soucient pas de cultiver la terre. Ils ne connaissent pas l'écriture et pratiquent la tradition orale, ce qui explique que les connaissances qui nous sont parvenues les concernant se limitent aux récits des premiers chroniqueurs qui nous donnent des informations conformes à leur vision personnelle. Au début de la colonisation du Nouveau Monde, l'homme européen, dans sa conception sur le genre humain ne croit pas que les Indiens descendent d'Adam et d'Eve et pensent donc, qu'ils peuvent être asservis. Néanmoins, aussitôt, des voix s'élèvent et des disputes naissent

⁴⁷⁰ Jean-Baptiste-Honoré-Raymond Copefigue, *François 1^{er} et la Renaissance : 1515-1547*, Paris, librairie D'Amyot, éditeur, 1845, p. 207.

⁴⁷¹ Depuis le XV^e siècle, des pirates français font des incursions le long du littoral Nord. Les tentatives de colonisation dans la région par les Portugais ont été infructueuses. Il y a eu les naufrages des donataires de la capitainerie du Maranhão, Aires da Cunha, en 1538 et Luis de Melo e Silva, en 1554. L'échec de l'expédition terrestre de Gabriel Soares de Sousa, en 1591, celle de Pero Coelho de Sousa, en 1603, et des jésuites, Francisco Pinto et Luis Figueira, en 1607.

D'après Maria de Lourdes Lauande Lacroix, *A fundação francesa de São Luís e seus mitos*, São Luís, editora UEMA, 2008, p. 27.

pour ou contre cette opinion, ce qui poussera par la suite le pouvoir royal à régler le différent. D'autres lois sont mises en place et dès 1524, l'empereur Charles Quint demande au Conseil des Indes d'organiser une législation sur la captivité des Indiens⁴⁷². En 1526, il publie un décret sur l'esclavage aux Indes Occidentales. De la part de l'Église, ce n'est qu'en juin 1537, qu'une lettre pontificale, *Veritas Ipsa*⁴⁷³, suivie quelques semaines plus tard d'une bulle, *Sublimis Deus*, déclare l'Indien « véritablement homme ». Le pape Paul III condamne l'esclavage des Indiens et affirme leur droit à la liberté et à la propriété. Ce précepte ecclésial coïncide en Amérique portugaise avec le commencement des premières tentatives de colonisation effective, car le bois ne suffit plus à assurer le développement économique du nouveau territoire et par ailleurs les assauts réguliers des côtes par des pirates français, anglais et hollandais sont préoccupants. En 1530, le roi dom João III confie à de grands seigneurs, les donataires, des vastes domaines en Amérique portugaise, à charge pour eux d'y faire cultiver la canne à sucre. Quant à la liberté des Indiens au Brésil, ce n'est qu'en 1570 qu'une loi établie par le roi dom Sebastião interdit leur esclavage; cependant, la volonté de la faire appliquer n'est pas suffisante pour empêcher les violences et les sévices à l'encontre des Amérindiens. L'édit royal portugais permet tout de même que les colons réduisent les Indiens en esclavage dans le cas d'une « guerre juste », à la demande de l'Indien ou si l'Indien fugitif d'une « *aldeia* » s'absente plus d'un an⁴⁷⁴.

⁴⁷² « En conformité avec ce qui est établi sur la liberté des Indiens : il est de notre volonté, et nous ordonnons, qu'aucun représentant de justice, gouverneur, capitaine, édile, ni aucune autre personne de quelque autre classe, dignité, fonction ou qualité qu'elle soit, en temps de paix ou de guerre, même si elle est juste, et ordonnée par Nous, ou par notre pouvoir, n'ose mettre en captivité les Indiens naturels de nos Indes, îles, terres fermes de l'Océan, découvertes ou à découvrir, ni les posséder en tant qu'esclaves, même s'ils sont des îles et des terres que Nous, ou que notre pouvoir ait possédées ou possède, même s'il avait été déclaré que l'on pouvait leur faire la guerre justement, les tuer, les arrêter ou les capturer, sauf dans les cas et nations qui par la foi de ce titre y auraient été autorisés et disposés, raison pour laquelle toutes les licences et déclarations faites jusqu'à maintenant, qui ne soient pas incluses dans ces lois, et celles qui se donneraient, ou se feraient, et qui n'auraient pas été édictées ou faites par Nous avec la mention expresse de cette loi, nous les révoquons et suspendons en ce qui concerne la captivité et l'esclavage des Indiens en temps de guerre, même si elle est juste, ou que cette guerre ait été provoquée ou soit provoquée par eux, et aussi en ce qui concerne la rançon des autres Indiens qui auraient été capturés en cas de guerre entre eux [...]. »

Décret de 1526, de Charles Quint.

⁴⁷³ « [...]. Or Nous, qui, malgré notre indignité, tenons la place du Seigneur sur terre, et qui désirons, de toutes nos forces, amener à Son bercail les brebis de Son troupeau qui nous sont confiées et qui sont encore hors de Son bercail, considérant que ces Indiens, en tant que véritables êtres humains, ne sont pas seulement aptes à la foi chrétienne, mais encore, d'après ce que Nous avons appris, accourent avec hâte vers cette foi, et désirant leur apporter tous les secours nécessaires, Nous décidons et déclarons, par les présentes lettres, en vertu de Notre Autorité apostolique, que lesdits Indiens et tous les autres peuples qui parviendraient dans l'avenir à la connaissance des chrétiens, même s'ils vivent hors de la foi, peuvent librement et licitement user, posséder et jouir de la liberté et de la propriété de leurs biens, et ne doivent pas être réduits en esclavage. Toute mesure prise en contradiction avec ces principes est abrogée et invalidée.

De plus, Nous déclarons et décidons que les Indiens et les autres peuples doivent être invités à ladite foi du Christ par la prédication de la parole de Dieu et par l'exemple d'une vie vertueuse. Toutes choses passées ou futures contraires à ces dispositions sont à considérer comme nulles et non avenues [...]. »

Extrait de la lettre *Veritas Ipsa*, du pape Paul III, datée du 2 juin 1537, à l'archevêque de Tolède, Jean de Tavera.

⁴⁷⁴ Voir note 207.

ião, les terres à l'est des îles du Cap-Vert, où se trouve le Brésil, sont sur le point d'intégrer la Maison d'Autriche⁴⁷⁵. C'est précisément à ce moment que des changements dans l'orientation de la colonisation surviennent, dans la mesure où la priorité du système colonial espagnol est l'occupation des terres inexploitées. À partir de 1621, l'Amérique portugaise est partagée en deux et chaque partie est subordonnée directement à la métropole. L'État du Brésil va du Rio Grande do Norte actuel à São Paulo. L'État du Maranhão⁴⁷⁶ va du Rio Grande do Norte à l'actuel État du Pará⁴⁷⁷. La conquête du *Sertão* et du Nord du Brésil arrive avec l'expansion de l'élevage du bétail et l'expulsion des Hollandais⁴⁷⁸, des Anglais, et surtout des Français⁴⁷⁹. Cette conquête est avant tout une entreprise faite au détriment des Français, qui s'y trouvent bien installés et appuyés par certaines tribus indiennes. Derrière la réaction de la couronne espagnole contre les envahisseurs se cache la question qui traverse la première moitié du XVII^e siècle, à savoir à qui, du Portugal ou de la France, reviendrait le Brésil, étant donné que les Français s'étaient fixés le long du littoral de la région Nord-est, jusqu'au Maranhão. Sur ces terres, ils ont le projet de s'établir, de fonder la « France équinoxiale » grâce à leur rapport amical avec les Indiens Tupinambas. Quant à l'Amazonie, elle est complètement vierge de la présence du colonisateur portugais, jusqu'à la conquête, commencée en 1603, sous le règne de Felipe III d'Espagne. Il est important de souligner que, la fin des hostilités françaises dans le Nouveau Monde coïncide avec l'alliance, dans le Vieux Monde, entre la France et l'Espagne en 1615⁴⁸⁰. La conquête du Nord est aussi marquée par les conflits d'intérêts entre l'Espagne et le Portugal concernant la pénétration et la domination des fleuves Prata, au sud, et Amazonas, au nord⁴⁸¹.

⁴⁷⁵ Sérgio Buarque de Hollanda, *História geral da civilização brasileira, a época colonial I, do descobrimento à expansão territorial*, São Paulo, Difusão européia do livro, 1972, p. 176.

⁴⁷⁶ La charte royale de 1652, de dom João IV, révoque l'État colonial du Maranhão et institue à sa place deux capitaineries, le Maranhão et le Grão-Pará. La charte de 25 août 1654, rétablit l'État du Maranhão e Grão-Pará. En 1751, le siège administratif change de São Luís à Belém, et l'état est désormais appelé « Grão-Pará e Maranhão ». En 1753, l'État est partagé en quatre autres états : Grão-Pará, Maranhão, São José do Rio Negro et São José do Piauí. La charte royale du 20 août 1772, organise la région en deux États : Grão-Pará et Maranhão. Le Piauí reste attaché au Maranhão jusqu'en 1811.

⁴⁷⁷ Nelson Werneck Sodré, *Formação histórica do Brasil*, editora Bertrand Brasil, Rio de Janeiro, 1990, p. 125.

⁴⁷⁸ Les troupes hollandaises commandées par l'amiral J. Corneliszoon Lichthardt, et le colonel Koin Anderson, chef des troupes terrestres, envahissent le Maranhão le 25 novembre 1641. Deux mille soldats en dix-huit navires s'y établissent jusqu'au 28 février 1644, mettant ainsi fin à trois ans d'occupation et de pillage.

⁴⁷⁹ Sérgio Buarque de Hollanda, *op. cit.*, p. 180-182.

⁴⁸⁰ Le 27 novembre 1614, est signé un armistice d'une durée d'un an, avec pour objectif de permettre aux rois de France et d'Espagne de trouver une issue diplomatique au conflit.

⁴⁸¹ Sérgio Buarque de Hollanda, *op. cit.*, cap. II, « O Brasil no período dos Felipe (1580-1640) », p. 176- 189.

Sous la protection de la couronne française, François de Rasilly débarque le 26 juillet 1612 dans les terres du Maranhão et fonde la France équinoxiale⁴⁸². Il est question de mettre en pratique, dans la « Nouvelle France », l'édit de Nantes⁴⁸³ du 13 avril 1598, et de respecter ainsi le traité entre catholiques et protestants, car la préoccupation des envahisseurs ne porte pas seulement sur les questions temporelles mais aussi sur les questions spirituelles. François de Rasilly, catholique, exige des huguenots qui l'accompagnent, le respect des activités des missionnaires. Les religieux qui font partie de l'expédition française sont les capucins, membres de la Famille franciscaine. Leur zèle apostolique sera comparable plus tard à l'activité missionnaire menée par les jésuites⁴⁸⁴. Tant l'Ordre des frères mineurs capucins que la Société de Jésus, représentent bien l'esprit de la Réforme catholique. Les quatre premiers capucins qui débarquent sur les côtes du Nord brésilien sont les pères Arsène de Paris, Ambroise d'Amiens, Claude d'Abbeville,⁴⁸⁵ et Yves d'Evreux, un des chroniqueurs de la mission au Maranhão⁴⁸⁶. La conquête spirituelle des habitants du Maranhão est une initiative du Seigneur de Rasilly⁴⁸⁷, qu'il confie, pendant l'occupation, aux pères capucins⁴⁸⁸. Dans l'île, les religieux construisent le couvent Sainte Françoise près du fort appelé saint Louis. Le 20 décembre 1612, la chapelle est inaugurée et pendant deux ans consécutifs, les Français vivront en paix au Maranhão.

⁴⁸² Les premiers voyages des Français datent de 1503-1504, lorsqu'un navire du nom « l'Espoir » arrive sur les côtes brésiliennes. Ils feront trois autres tentatives pour s'établir au Brésil, la première à Rio de Janeiro (1555-1560), la seconde à Ibiapaba – Ceara (1590-1604), et la troisième à São Luis do Maranhão (1612-1615).

⁴⁸³ « L'Édit garantissait, comme on sait, aux protestants la liberté de conscience dans tout le royaume ; la liberté de culte partout où il était établi avant 1597 et dans deux localités par bailliage ; l'admissibilité à tous les emplois, au même titre que les catholiques, avec lesquels ils jouissaient désormais d'une complète égalité de droits. »

Gaston Castella, *Histoire des papes*, Paris – Bruxelles – Lausanne – Francfort – Innsbruck, éditions Sauffacher S. A., 1944, vol. II, p. 104.

⁴⁸⁴ Les capucins, originaires d'une branche réformée de l'Ordre des Frères mineurs, les franciscains, fait son apparition officielle le 3 juillet 1528 (bulle du pape Clément VII, *Religionis zelus*). La Compagnie de Jésus est créée le 27 septembre 1540 (bulle du pape Paul III, *Regimini militantis Ecclesiae*).

⁴⁸⁵ Le père Claude d'Abbeville fait un récit très complet de cette France équinoxiale, dans son *Histoire de la mission des pères capucins en l'isle de Maragnan et terres circonvoisines* (1614).

⁴⁸⁶ La première expédition part le 19 mars 1612, du port de Cancale en Bretagne. Il s'agit du vaisseau « Régent », sous le commandement de Rasilly et de Daniel de La Touche, Seigneur de la Ravardière, le « Charlotte », commandée par le Baron de Sancy et le « Sainte-Anne ». La seconde délégation part du Havre et arrive au Brésil le 16 avril 1614. L'expédition compte dix religieux sous la responsabilité du père supérieur, Archange Pembroke.

⁴⁸⁷ « Le révérend père Léonard, alors provincial de l'Ordre, adresse le 20 avril 1611 une lettre à la Régente de France, afin de lui demander de choisir quatre religieux, tenus comme les plus dignes et les plus capables, de se charger d'introduire la foi chrétienne lors de la réalisation de la conquête. La réponse de Marie de Médicis mentionne clairement la personne du seigneur de Rasilly, « lieutenant général pour le roi et seigneur mon fils ». Le seigneur de Rasilly est tenu comme responsable du choix des Capucins. Suite à sa réponse positive envoyée de Rome, lettre datée du 15 juillet 1611, après consulte de la province de Paris, a lieu aussitôt l'élection des futurs évangélisateurs de la « Nouvelle France. »

Sérgio Buarque de Hollanda, *op. cit.*, p. 214.

⁴⁸⁸ *Idem, ibidem*. p. 214.

Les capucins qui arrivent au Maranhão appartiennent à une branche de la Famille franciscaine⁴⁸⁹, née au XVI^e siècle, d'une réforme interne et du désir au retour aux premiers jours de l'Ordre, au *modus vivendi* de saint François (1182-1226), et de ses compagnons. Ce retour aux sources souhaité par les capucins équivaut à remettre à l'ordre du jour les actes du fondateur et à réactualiser sa foi, ses croyances et ses motivations. Or, parmi les croyances du père Séraphique, se trouve celle qu'il porte, et qui fait encore aujourd'hui partie de la tradition de son Ordre, aux idées joachimites. De son vivant, il partage et vit le rêve eschatologique du moine cistercien Joachim de Flore dont l'interprétation de l'Écriture sainte donne naissance à son concept des trois états de l'humanité. Ce dernier état, l'âge du Saint Esprit, correspond à l'accomplissement de la Parousie à travers les ordres religieux, qui sont, selon le moine calabrais, le sel de la terre pour les pauvres, l'instrument choisi par la Providence pour diriger la fin des temps⁴⁹⁰. Selon encore Joachim de Flore, le temps de l'Esprit-Saint, qui s'initie au XIII^e siècle, autorise la liberté spirituelle sous les bienveillants auspices des religieux. Cette liberté spirituelle est marquée d'un messianisme eschatologique qui se développera en Europe tout au long du Moyen Âge, pour arriver plus tard, dans le Nouveau Monde, dans les colonies espagnoles et portugaises⁴⁹¹.

La pauvreté évangélique telle qu'elle est envisagée par Joachim de Flore correspond à l'idéal tant recherché par saint François d'Assise⁴⁹². À la suite du *Povarello*, avec les Frères mineurs, naît une nouvelle façon d'être à la fois chrétien et religieux. Les implications théologiques apportées par cette façon de vivre et de concevoir le monde se développent tout en changeant les habitudes et les croyances. La Famille franciscaine, et surtout les capucins porteurs de cet héritage médiéval, amène avec elle le rêve de réaliser dans l'État du Maranhão l'âge de l'Esprit-Saint proposée par Joachim de Flore⁴⁹³. Ce trait de l'éminente venue du Royaume de Dieu est davantage perceptible lors de la présence franciscaine

⁴⁸⁹ La famille franciscaine se compose de trois Ordres. Le premier Ordre, les Frères mineurs se regroupent en courants et réformes. Ce sont les franciscains, les capucins, les conventuels. Le deuxième Ordre, les clarisses, mènent une vie contemplative dans des monastères. Le troisième Ordre rassemble à la fois des religieuses apostoliques, les sœurs franciscaines, et des laïcs, la fraternité franciscaine séculière et les frères du tiers ordre régulier.

⁴⁹⁰ Georges Baudot, *Utopia e historia en México, los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Madrid, editora Espasa – Calpe, 1983, p. 90.

⁴⁹¹ Paulo Suess, « A evangelização dos indígenas : acenos históricos e desafios atuais », *Revista convergência*, Petrópolis, editora Vozes, ano XXIII, n° 211, abril 1988, p. 176-193.

⁴⁹² Les premières communautés franciscaines se caractérisent par une vie de pauvreté et par le désir d'évangéliser tous les peuples. Cette quête de plénitude, à la fois matérielle et spirituelle, était vécue comme aboutissant à la fin des temps, l'accomplissement de l'histoire. Par ailleurs, c'est dans ce processus qu'un nouvel horizon s'ouvre à l'Église institutionnelle qui se trouve en crise.

⁴⁹³ Joachim de Flore développe la notion de l'histoire suivant la structure du livre de l'Apocalypse et les concordances entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Ses idées sont exposées dans *Expositio in Apocalypsim* et en *Liber concordia Novi ac Veteris Testamenti*.

antérieure à l'institution de la custode⁴⁹⁴. Dans la Nouvelle-Espagne et dans l'État du Maranhão, après l'expulsion des Français, les idées Joachimites seront le soutien de l'entreprise des missionnaires, car leurs projets d'évangélisation seront déjà davantage définis et institutionnalisés. Enfin, étant donné la situation géographique et historique, il faut remarquer que les colonies, tant portugaises qu'espagnoles, appliquent, selon la vision joachimite, la jonction du binôme « pauvreté et conversion ». Cette jonction eschatologique permet aussi une rénovation du cosmos, car tous les signaux se tournent vers l'accomplissement du troisième millénaire, exposé dans les prévisions apocalyptiques de Joachim de Flore⁴⁹⁵.

Les idées millénaristes du moine cistercien s'expriment distinctement selon les périodes de l'implantation franciscaine dans le Brésil colonial. Ce moment est d'abord marqué par le cycle informel, lorsque les premiers religieux de l'Ordre débarquent avec l'amiral Pedro Alvares Cabral. Le deuxième cycle correspond à la formation d'une custode et l'organisation de l'Ordre dans la colonie, tandis que le troisième cycle est marqué par la modification du statut de custode en statut de province pour les maisons franciscaines. Les événements historiques de cette période reflètent aussi un changement des traits millénaristes de Joachim de Flore qui imprègnent la Famille franciscaine. Sur ce point, il y a peu de traces écrites de la pensée proprement franciscaine en Amérique portugaise, quant à la possibilité de comparer l'extension du millénarisme avec les idées eschatologiques défendues par Joachim de Flore, comme c'est le cas dans les colonies espagnoles. Parmi ces écrits, se trouvent les textes de deux auteurs franciscains qui témoignent de l'activité missionnaire de la Famille franciscaine. Il s'agit du frère Vicente do Salvador (1564-1635)⁴⁹⁶, qui raconte dans son *Historia do Brazil*, l'implantation portugaise en Amérique depuis sa découverte jusqu'à l'année 1627. Le second, le frère Antonio de Santa Maria Jaboatão (1695-1765)⁴⁹⁷, décrit la trajectoire des franciscains de 1500 à 1761. Le titre de son œuvre est suggestif et s'approche davantage des idées joachimites, *Novo orbe serafico brasilico*.

⁴⁹⁴ Voir note 52.

⁴⁹⁵ José Sala Catala & Jaime Vilchis Reyes, « Apocalíptica española y empresa misional en los primeros franciscanos de México », *Revista de Indias*, México, 1985, vol. XLV, n° 176, p. 421-447.

José Antônio Maraval, « Na utopia politico-religiosa de los franciscanos en Nueva España », *Estudios americanos I*, Sevilla, 1949, n° 2, p. 199-227.

⁴⁹⁶ Voir : frei Vicente do Salvador, *História do Brasil*, São Paulo, editora Melhoramentos, 1965.

⁴⁹⁷ Se rapporter à : frei Antônio de Santa Maria Jaboatam, *Novo orbe serafico brasilico ou chroniaca dos frades menores da Provincia do Brasil*, Rio de Janeiro, typographia Brasiliense de Maximiliano Gomes Ribeiro, vol. I, II, III, 1858.

La pensée du cistercien Joachim de Flore se répand aussi bien à l'intérieur de l'Église que dans la société civile et elle suscitera une importante descendance spirituelle⁴⁹⁸. La postérité du moine originaire de Calabre se répercute dans les groupes de « spirituels » et « d'observantins » franciscains, car, selon lui, le nouvel Âge serait annoncé par « l'ange du Sixième Sceau⁴⁹⁹ ». « *Un nouvel ordre religieux composé d'hommes pauvres et spirituels signifierait le style de vie chrétienne que l'on devrait suivre*⁵⁰⁰ ». C'est dans ce climat d'attente et d'annonces eschatologiques que François d'Assise et ses compagnons apparaissent en 1209, sept ans après la mort de Joachim de Flore⁵⁰¹. L'histoire du franciscanisme, toutes branches confondues, est marquée par la bataille à la fois pour la sauvegarde des idéaux de son fondateur et les traits millénaristes enseignés par Joachim de Flore. Le Nouveau Monde semble donc un champ propice pour mettre en pratique cette spiritualité⁵⁰². Quant aux pères de la Compagnie de Jésus, deux d'entre eux accompagnent au Maranhão la prise du Fort de São Luis et la fuite des Français en 1615. À présent, ils se trouvent dans l'impossibilité de s'y établir, car le roi avait attribué aux Frères mendiants la mission dans la région. Ce n'est qu'en 1621, que la situation change avec la création de l'État du Maranhão, soustrait à la juridiction de Bahia, où les jésuites sont déjà établis depuis juillet 1553. Pour les jésuites, la région amazonienne est un point stratégique, car il s'y trouve une multitude de Gentils à convertir, sans compter que cela suppose une proximité des missions qu'ils commencent à implanter au Pérou et au Venezuela. Leur premières tentatives de s'installer dans le Maranhão sont mal accueillies par les colons, méfiants de leur paternalisme envers les Indiens et de leur esprit critique envers les colonisateurs.

Vers l'an 1636, les franciscains se trouvent devant l'échec de leurs activités missionnaires en raison de leur incapacité, voulue ou imposée, d'exploiter la main-d'œuvre indigène. Ils sont contraints d'accepter une rente donnée par le roi pour subvenir à leurs besoins missionnaires. Les jésuites profitent de cette occasion pour recourir à l'appui du gouverneur et pour s'imposer en tant que conseillers, puisqu'auparavant, ils étaient

⁴⁹⁸ Se référer aux indications et aux réflexions dans l'œuvre d'Henri de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Paris, éditions Lethielleux/Namur, Culture et Vérité, 1979.

⁴⁹⁹ Cet ange, extrait du livre de l'Apocalypse, porte en lui « le signe du Dieu vivant et il est chargé d'apporter l'Évangile Éternel à toutes les nations. »

Apocalypse, VI et VII.

⁵⁰⁰ Rodolfo de Roux Lopez, *op. cit.*, p. 139.

⁵⁰¹ Pour beaucoup, religieux et laïcs, le *Poverello* était bien l'ange de l'Apocalypse, ses stigmates le signe du Dieu vivant, et son ordre, le porte-parole de la Bonne Nouvelle. Dans le mouvement franciscain, l'apparition des capucins se caractérise par un désir de revenir au prophétisme primitif et de combattre l'esprit clérical imposé par l'Église.

⁵⁰² Rodolfo de Roux Lopez, *op. cit.*, p. 136-144.

« empêchés de s'occuper des indigènes, réduits à prêcher et à éduquer les enfants des Blancs⁵⁰³ ». Au cours de l'année 1643, les jésuites font une grande avancée missionnaire et obtiennent la charge pastorale des missions au Maranhão. Le responsable de la mission catéchétique est le père Luis Figueira⁵⁰⁴, et il restera au Maranhão pendant presque vingt ans. Il en profite pour poser la fondation d'un collège et faire venir d'autres jésuites pour y enseigner⁵⁰⁵. Son séjour dans l'État du Maranhão est aussi marqué par des polémiques avec les franciscains. Dans ce contexte, l'arrivée au Maranhão du père Antônio Vieira caractérise un autre tournant dans les relations entre colons, religieux et jésuites⁵⁰⁶.

Lorsque le père Antônio Vieira débarque au Maranhão, en mai 1652, les conflits entre les colons et les jésuites concernant la problématique des autochtones, vus à la fois comme des païens qui doivent être convertis et des ouvriers qui doivent être exploités. Pour le père Vieira, le Maranhão représente une source de perspectives nouvelles, en rapport avec la charge qu'il a reçue de réintégrer la présence jésuite dans ce nouvel État. L'union entre l'espace, le Maranhão, et le temps, la mission à accomplir, définit sa *praxis* sociale, formulée dans les sermons prêchés entre 1653 et 1662. À plusieurs reprises le mot Maranhão émerge de son discours, prenant ainsi des significations diverses. Dans sa bouche, le concept qui se cache derrière le mot « Maranhão » évolue, de même que l'idée de mission. L'évolution de son discours est due à une *praxis* et à sa façon de participer à la construction d'une région évangélisée. Pour le père Antonio Vieira, le Maranhão est une terre à conquérir, elle est « *La Rochelle du Portugal*⁵⁰⁷ ». Le Maranhão n'est pas vraiment la citadelle des hérétiques, mais représente un champ où récolter des âmes à convertir. La tâche d'évangélisation du père Vieira aboutit donc à deux formes d'activité. La première correspond à la *praxis*, son action

⁵⁰³ Jean Soublin, *Histoire de l'Amazonie*, Paris, éditions Payot, 2000, p. 88.

⁵⁰⁴ « Luis Figueira et ses compagnons firent naufrage au large de Belém et durent se réfugier dans l'île de Marajo. C'est là que la plupart d'entre eux (dont Figueira) furent dévorés par les *Aruan*. On trouve généralement le nom *Aruan* associé à la famille Tupi. »

João Viegas, *op. cit.*, note 27, p. 194.

⁵⁰⁵ Antônio José Saraiva, *Historia e Utopia, estudos sobre Vieira*, Lisboa, Instituto de cultura e língua portuguesa, 1992, p. 18.

⁵⁰⁶ Jean Soublin, *op. cit.*, chap. III, « missions », p. 85-113.

⁵⁰⁷ Antônio Vieira écrit ceci : « (...) temo que aconteça ao Maranhão o que nas enfermidades agudas, que entre as receitas e os rémedios piore o enfermo de maneira que, quando se lhe vêm a aplicar, é necessario que sejam outros mais eficazes. Tudo neste Estado tem destruido a demasiada cobiça dos que governam, ainda depois de, tão acabado não acabam de continuar os meios de mais o consumir. O Maranhão e o Pará é uma Rochela de Portugal, e uma conquista por conquistador, e uma terra onde V. M. é nomade, mas não obedecido. » Antônio Vieira, *Carta*, (seleção de Novais Teixeira), Rio de Janeiro, editora W.M. Jackson Inc., vol. XV, 1964, « Carta ao rei dom João IV », p. 168.

auprès des Indiens; la seconde, correspond à la rhétorique, aux sermons prêchés devant le colonisateur, les colons et les Indiens⁵⁰⁸.

Les années passées au Maranhão permettent au père Antonio Vieira de se consacrer intensément à des activités d'ordre catéchétique, administratif et intellectuel. C'est ainsi qu'il entreprend une réflexion sur le monde et le rôle du Portugal dans le déroulement des événements historiques, sur fond d'influence biblique et de courants prophétiques. La question de la conversion des Indiens, liée à celle de l'insuffisance des moyens humains pour accomplir l'œuvre de christianisation, est cause d'inquiétude pour lui. Cette préoccupation lui coûtera des menaces inquisitoriales et la condamnation au silence public. Devant l'immensité des terres de l'État du Maranhão, le père Vieira réfléchit à l'avènement du Quint-empire, remède éternel aux problèmes spirituels et temporels de son temps. Il s'agit, au plan spirituel, tout d'abord de la conversion des Indiens, mais aussi des implications salvatrices des juifs qui ont embrassé la foi catholique, les *cristãos-novos*, et des juifs. L'influence de la présence protestante considérée néfaste pour l'Europe et pour le Nouveau Monde agite aussi la pensée du père Vieira. À cela s'ajoutent aussi pour le missionnaire les préoccupations d'ordre temporel⁵⁰⁹; sans compter l'absence d'une armée pour défendre la colonie et les intérêts portugais, ainsi que le manque d'ouvriers pour accomplir la tâche apostolique⁵¹⁰.

Tous ces événements poussent le père Antônio Vieira à se réfugier dans le rêve d'un monde meilleur, dans la création d'une utopie, dans l'avènement d'un Quint-empire. Pendant son séjour dans le Maranhão, il exprimera ses croyances dans une lettre et un texte inachevé⁵¹¹. En 1661, le père Antonio Vieira rejoint Lisbonne, après huit ans passés dans le Nord du Brésil. Il faut croire que la structure définitive de sa pensée messianique est établie, puisqu'il laisse entendre dans ses écrits sa conviction que la découverte du Brésil, la conversion de la population indigène et le rôle de ses confrères ne sont que

⁵⁰⁸ Beatriz Catão Cruz Santos, *O Pináculo do Temp(l)o, o sermão do padre Antônio Vieira e o Maranhão do século XVII*, Brasília, editora UNB, 1997, cap. II, p. 45-72.

⁵⁰⁹ Les questions d'ordre temporel sont celles liées à la mort, en 1656, de son protecteur, le roi dom João IV, et aux accusations portées contre lui, auprès de la reine Luisa de Gusmão par la Compagnie du Brésil.

⁵¹⁰ Hernâni Cidade, *Padre Antônio Vieira*, Lisboa, editora Presença, 1985, p. 65-66.

⁵¹¹ Le premier texte est une lettre, *Espoirs du Portugal, Cinquième empire du monde*, adressé en 1659 au père André Fernandes, évêque au Japon. Dans ce texte se trouve l'essence de son discours prophétique : c'est une interprétation et une réactualisation des *Trovas* de Bandarra. Le deuxième, commencé aux environs de 1649 et publié seulement en 1718, est celui de *l'Histoire du futur*. Dans ce texte, Vieira affirme l'existence d'un Cinquième Empire. Il reconnaît Bandarra comme prophète et considère ses *Trovas* comme accomplies. Pour finir, il affirme que l'empereur de cet empire aura pouvoir de convertir à la foi catholique, infidèles, juifs et huguenots.

Rosuel Lima-Pereira, *Le sébastianisme et l'imaginaire brésilien*, dissertation de maîtrise, université Michel de Montaigne, Bordeaux, 2001, p. 38.

l'accomplissement d'une prophétie biblique annoncée par le prophète Isaïe⁵¹² : *Vae « terrae cymbalo alarum, quae est trans flumina Aethiopiae, qui mittit in mare legatos et in vasis papyri super aquas ! Ite angeli veloces ad gentem convulsam et dilaceratam; ad populum terribilem, post quem non est alius; ad gentem expectantem et conculcatam cujus diripuerunt flumina terram ejus*⁵¹³ ». La seule et unique préoccupation du père Antonio Vieira et des missionnaires en général, c'est de coloniser et de réduire le Nouveau Portugal à la foi catholique. L'avancée de la colonisation est mesurée au nombre d'Indiens catéchisés ou socialisés, tant que les intérêts économiques ne sont pas en cause. Le rôle des missionnaires se situe donc dans un espace convoité et souvent belliqueux, et leur mission consiste aussi à apaiser les deux camps. Du côté des colons, il est question de convoitise, de recherche de biens matériels; du côté des Indiens, il s'agit de ne pas se laisser dominer, ni de perdre sa liberté et ses terres. L'Indien n'a d'autre ressource que de résister à la fois à la domination physique des colons et à domination spirituelle des missionnaires⁵¹⁴.

La colonisation de l'État du Maranhão à partir du XVII^e siècle, marque un tournant dans le processus d'intégration et d'assimilation de la culture européenne par la culture amérindienne. La violence est partie intégrante, explicite et constante dans les rapports entre colons et Indiens. La stratégie coloniale qui consiste à approcher amicalement les indigènes aboutit plutôt à l'esclavage et aux persécutions dites « justes » ou légales, car ce qui prime dans ce monde à conquérir, c'est la loi du plus fort et des intérêts économiques. La réaction violente des natifs n'est pas seulement un refus de l'expropriation de leurs biens matériels, mais elle est surtout un refus catégorique face aux répressions, à la négation de leurs us et coutumes, ainsi qu'à la destruction de leurs croyances religieuses. Ce rapport de force conduira souvent les Indiens, soit au plan individuel soit au plan collectif, à se rebeller contre les colonisateurs, ce qui donne origine à la « guerre des barbares », terme utilisé par les colonisateurs pour se référer à la réaction des Indiens contre la conquête. Ces rébellions frappent toute la région du Nord et du Nord-est, surtout dans le *sertão*, centre de l'élevage bovin, où se développe la tendance à la confédération de plusieurs tribus pour lutter contre le pouvoir portugais. Dans l'État du Maranhão, à partir de la deuxième moitié du XVII^e siècle, les conflits sont intenses dans les *aldeamentos* et les *fazendas* entre colons, Indiens et

⁵¹² Isaïe, XVIII, 1-2 : « Malheur ! Pays où crépitent les élytres, le long des fleuves de Nubie, toi qui envoies par mer des ambassades dans les bateaux de papyrus, par-dessus les eaux. Allez, messagers rapides, vers la nation élancée et glabre, redoutée bien au-delà de ses frontières, la nation qui balbutie et qui piétine, dont les fleuves emportent la terre. »

⁵¹³ Antônio Vieira, *Obras escolhidas*, Lisboa, 1953, vol. VIII, p. 234-235.

⁵¹⁴ Pedro Ribeiro de Oliveira, *op. cit.*, p. 33.

missionnaires⁵¹⁵. Enfin, ce qui est en jeu c'est surtout le monopole de la main-d'œuvre indienne, obligeant le roi à intervenir dans des conflits, souvent même dans le but de défendre les intérêts de la Couronne. Le père Vieira résume bien cette situation dans sa lettre à l'évêque du Japon : « *Quem for senhor dos índios o será do Estado* ».

Le processus de colonisation du Maranhão, comme de tout le Brésil, est rempli d'événements belliqueux et cruels, tantôt à l'intérieur de la colonie contre la réaction naturelle des Indiens dans la lutte pour la préservation de leur liberté, tantôt à l'extérieur sur les côtes contre l'invasion et le pillage des autres puissances cupides. Dans la guerre entre Français et Portugais pour la possession du fort Sainte-Marie, dans l'île de São Luís, symbole de l'occupation du sol, ce qui nous intéresse principalement, ce n'est pas le fait historique tel qu'il se produit et par la suite, ses conséquences, mais le récit mythique qui se répand aussitôt après les événements qui ont lieu entre 1612 et 1615. Les historiens se fondent sur ce que rapporte le père José de Anchieta, dans son *Informação do Brasil e de suas Capitanias*, pour dire que le 8 septembre 1612, Daniel de La Touche plante un fort dans l'île de Upaon-Açu des Tupinambas en établissant ainsi au Maranhão la France équinoxiale, après la débâcle à Rio de Janeiro de la France antarctique commandée par Villegaignon, le siècle d'avant⁵¹⁶. Ce que nous voulons relever à propos de cet événement, c'est la date, le 8 septembre. Ce jour-là, depuis le VI^e siècle, selon le *Synaxaire*⁵¹⁷ de Constantinople, l'on fête la Nativité de la sainte Vierge en Orient⁵¹⁸. En France, la tradition veut que ce soit avec le titre de Notre-Dame Angevine que la Nativité soit fêtée après que la Vierge Marie est apparue en 430, à l'évêque

⁵¹⁵ Ces situations conflictuelles peuvent être énumérées de la façon suivante : la première concerne l'idolâtrie, c'est-à-dire l'attachement aux ancêtres. En même temps celle-ci subit une nouvelle morphologie, caractérisée par un syncrétisme religieux dû à la culture dominante. La seconde situation conflictuelle est liée à la simulation ou faux-semblant, manifesté par les Indiens selon le contexte ou la situation, car pour eux, il est question de se libérer de l'emprise coloniale et de la catéchèse tout en cherchant à obtenir des avantages matériels et politiques. La troisième raison de conflit ou d'apaisement tient à l'accord entre les chefs indiens et les colonisateurs. Les premiers veulent s'assurer de la paix et de leur influence parmi les leurs. Enfin, le quatrième aspect qui est cause de rébellions, cette fois-ci internes, concerne les indiens christianisés aussi bien que ceux qui pour l'instant n'ont été que pacifiés.

Pour Alfredo Bosi, « il y a trois sortes d'Indiens dans le Maranhão : les esclaves qui sont déjà dans la ville ; ceux qui vivent dans les villages d'el-rey comme hommes libres et ceux qui habitent dans les *sertões*. »

Alfredo Bosi, *op. cit.*, p. 169.

⁵¹⁶ Carlos de Lima, *História do Maranhão, a colônia*, São Luís, Instituto Geia, 2006, p.169.

⁵¹⁷ Le *Synaxaire* est un livre liturgique des Églises orientales qui rassemble pour chaque jour les lectures et les vies des saints que l'on célèbre, connu dans l'Église romaine comme *Bréviaire* pour la *Lectio divina*. L'Église catholique introduit des réformes aux lectures liturgiques à la suite du Concile Vatican II, et de la Constitution sur la Liturgie, *Sacrosanctum Concilium*, La Congrégation pour le culte divin, promulgue le décret, *Laudis cantium*, le 1^{er} novembre 1970, pour établir et définir une nouvelle Liturgie des heures.

⁵¹⁸ L'Écriture sainte ne fait pas de référence à la naissance de la Vierge Marie. Il faut donc se référer aux traditions des textes apocryphes tels que le Protévangile de Jacques ou l'Évangile du Pseudo-Matthieu. André de Crète (660-740), mentionne dans une homélie cette fête, et le pape Serge I^e (687-701), son contemporain, fait déjà mémoire de la Nativité de la Vierge Marie.

Maurille d'Angers (mort en 437), pour lui demander l'institution de la fête de sa Nativité. Or, cette Vierge Marie si vénérée en France, dont elle devient la patronne principale quelques années plus tard⁵¹⁹ et où, depuis des siècles ses apparitions sont nombreuses⁵²⁰, ne semble pas « bénir » l'entreprise française de coloniser le Brésil puisque c'est elle qui se battra, selon la légende, à côté des Portugais.

Si les Français débarquent un 19 mars, jour de la fête de saint Joseph⁵²¹, époux de la Vierge Marie et chef de la Sainte famille, au Maranhão;⁵²² c'est un 19 novembre, cette fois-ci, jour de la fête de saint-Tanguy (520-594), originaire de Bretagne qu'est partie la première expédition, date de leur défaite contre les Portugais. Le fait que les Français, maîtres de la situation, avec plus de mille cinq cents Indiens, appuyés par des bateaux - alors qu'ils étaient au courant de l'arrivée des Portugais, infiltrés par des Indiens espions -, aient perdu le Maranhão lors de la bataille de Guaxenduba demeure toujours inexplicable. Quant aux Portugais, ils étaient formés par une « *pobre expedição fruto de contradições, embaraços e misérias de todo gênero, arrastando-se languidamente de estação em estação desde Pernambuco até Guaxenduba, e depondo em cada estação parte minguadas forças, minada e dizimada pela penúria, pelas moléstias e pela insubordinação; desmoralizada pelo medo e*

⁵¹⁹ Le 10 février 1637, à Saint-Germain-en-Laye, le roi Louis XIII, consacre, *Sub tuum præsidium confugimus, Sancta Dei Genitrix*, la France, sa couronne, sa famille et ses sujets à la Sainte Vierge. Cette consécration est fêtée tous les ans, le 15 août, lors de la fête de l'Assomption.

⁵²⁰ Depuis l'an 1000, l'on dénombre plus de vingt mille apparitions mariales, mais l'Église n'en a authentifié officiellement qu'une quinzaine. Parmi elles :

Le 3 mai 1491, le forgeron Thierry Schoeré voit la Vierge Marie à Trois-Epis. Le culte est autorisé par l'évêque suffragant de Bâle en 1495 ;

Le 10 et 11 août 1519, le bûcheron Jean de Baume, voit la Vierge à Cotignac. Le pape Léon X, dans sa bulle du 17 mars 1521, donne son aval à la vénération à Notre-Dame de Grâces ;

Le 25 mars 1649, la Vierge Marie fait une apparition au cultivateur Pierre Port-Combet, à Vinay, dans l'Isère. Le culte à Notre-Dame de l'Osier est autorisé en 1657 ;

Le 15 août 1652, dans la campagne bretonne, la Vierge apparaît à Jeanne Coutel. Le culte à Notre-Dame-de-toute-aide est autorisé par Mgr Denis de la Barde, évêque de Saint-Brieuc en septembre 1652 ;

Entre mai et août 1664, la Vierge apparaît à Benoîte Rencurel, à Laus. L'évêque du Gap, Mgr Di Falco reconnaît le culte le 4 mai 2008 ;

Entre le 18 juillet et le 27 novembre 1830, la Vierge s'entretient avec Catherine Labouré à Paris. La vénération de la Médaille Miraculeuse est reconnue par Mgr de Quélen en 1832 ;

Le 19 septembre 1846, Mélanie Calvet et Maximin Giraud, voient la Vierge à Salette. Le culte est reconnu par l'évêque de Grenoble le 10 novembre 1851 ;

Entre le 11 février et le 16 juillet 1858, la Vierge s'adresse à Bernadette Soubirous, à Lourdes. Reconnaissance par Mgr Laurence, évêque de Tarbes, des apparitions le 18 janvier 1862 ;

- Le 17 janvier 1871, la Vierge apparaît à plusieurs enfants à Pontmain. Le culte à Notre-Dame d'Espérance est autorisé par Mgr Wicart, le 2 février 1872.

⁵²¹ Le roi Louis XIV de France, lors qu'il devient père pour la première fois au cours de l'année 1661, à son tour, consacre le royaume à Saint Joseph, chef de la Sainte Famille.

⁵²² La population aborigène de Upaon-Açu, de Tapuitapera et de Cumã.

*covardia, a maior degradação e infâmia a que um soldado pode chegar. E nada menos, os portugueses venceram!*⁵²³ »

Frère Manuel da Ilha, dans son œuvre *Narrativa da custódia de santo Antônio do Brasil, 1584-1621*, publiée pour la première fois en 1975, affirme que pendant la bataille, certains ont vu la Vierge Maria, dans les airs, au milieu du combat, « *Beata item Virgo Maria in medio conflictu ab aliquibus visa est in aere, dicunt aliqui*⁵²⁴ ». Le frère franciscain Venâncio Willeke, dans son livre *Missões franciscanas no Brasil, 1500-1975*, publié en 1974, lors du trois centième anniversaire de la province franciscaine de l'Immaculée Conception du Brésil, atténue ces propos en disant que les soldats, avant d'entamer le combat, avaient reçu les saints sacrements, et que pendant cette offensive, les missionnaires portugais allaient en tête des troupes en brandissant le crucifix et en incitant à l'assaut. Victorieux grâce à l'intercession de la Vierge Marie, pour la remercier de ce fait extraordinaire, ils construisirent une chapelle votive sous l'appellation de « Notre-Dame de l'Aide⁵²⁵ ».

Du point de vue des sources historiques les plus proches des événements qui se passèrent au Maranhão à la fin de l'occupation française, il y a des témoignages oculaires enregistrés sur deux documents écrits. Le premier document se réfère à *l'Histoire de la mission des pères capucins dans l'île du Maragnan*, du père Claude d'Abbeville, le second, c'est la *Jornada do Maranhão por ordem de Sua Majestade feita no Ano 1647*, de Diogo de Campos Moreno. Ces deux textes font référence à la date fatidique du 19 novembre et ont été utilisés au cours du XVIII^e siècle comme base scripturaire pour expliquer la naissance du mythe fondateur du Maranhão. Bernardo Pereira de Berredo décrit que la bataille entre

⁵²³ Traduit par nous.

[Quant aux Portugais, ils étaient formés par une] « pauvre expédition fruit de vicissitudes, d'obstacles et de misères en tous genres ; ils traînaient sans force d'un lieu à un autre, du Pernambuco jusqu'à Guaxenduba, en abandonnant à chaque endroit un peu de leurs forces, rongée et décimée par la pénurie, par les maladies et par l'indiscipline ; démoralisée par la peur et la lâcheté, la plus grande dégradation et la plus grande infâmie pour un soldat. Et malgré tout, les Portugais ont vaincu ! »

João Francisco Lisboa, *Obras*, São Luís, tipografia B. de Matos, 1865, vol. I, p. 295.

⁵²⁴ « Dos franceses vencidos muitos foram massacrados, enquanto que dos nossos poucos pereceram. Ocorreram outrossim fatos admiráveis nesta batalha, uma vez que o número dos franceses era grande e pouquíssimo o dos cristãos. Durante o combate, viu-se no ar (dizem alguns) a Bem-aventurada Virgem Maria. Obtida a vitória e expulsos os franceses luteranos, os religiosos, movidos de grande caridade, puseram-se a cuidar dos feridos, administrar os sacramentos e converter os índios. »

Manuel da Ilha, *Narrativa da custódia de santo Antônio do Brasil, 1584-1621*, Petrópolis, editora Vozes, 1975, p. 19.

⁵²⁵ « Na batalha do dia 19 de novembro, os missionários iam na frente das tropas e erguendo o crucifixo na mão incentivaram-nas para a batalha que saiu vitoriosa. Em agradecimento pelo auxílio atribuído à intercessão de Maria SS., erigiram uma capela votiva, sob o título de « Nossa Senhora da Ajuda. »

Venâncio Willeke, *Missões franciscanas no Brasil (1500/1975)*, Petrópolis, editora Vozes, 1974, p. 137.

Portugais et Français a duré de dix heures jusqu'à seize heures, sans que les bateaux français aient pu prêter secours aux troupes en raison de la marée basse ou à cause de leur excès de confiance dans la victoire sur les Portugais. Il y ajoute aussi une autre explication d'ordre spirituel, c'est par disposition de la Providence divine que les Portugais ont été les vainqueurs. Et ce triomphe revient, par une circonstance miraculeuse, à la piété, au zèle du capitaine Jerônimo de Albuquerque, aidé par la Vierge Marie aussitôt consacrée avec le titre de Notre-Dame de la Victoire⁵²⁶. Quelques années plus tard, le père jésuite, José de Moraes, dans sa chronique *História da Companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e Pará*, publiée en 1759, parle du phénomène surnaturel qui est advenu pendant la guerre, la Vierge Marie en ligne de bataille avec les Portugais, transformant le sable en poudre, dit ceci : « *Foi fama constante (e ainda hoje se conserva por tradição) que a Virgem Senhora fora vista entre nossos batalhões, animando os soldados em todo o tempo de combate* ».

La formation de la légende de la bataille de Guaxenduba est d'abord une valorisation d'un fait courant au début de la conquête du Brésil, c'est-à-dire, la confrontation permanente entre les deux royaumes colonisateurs, le Portugal et l'Espagne, contre les corsaires étrangers, et aussi, à la fin de la période impériale, avec l'avènement de la République, le désir de se constituer une identité propre, séparée des canons symboliques et imaginaires portugais. Le critère de la distinction pour la formation du discours fondateur s'applique encore une fois; d'un côté, il y a le fait historique, l'acte fondateur du Maranhão par le *Te Deum laudamus*, dit par les Français, le 8 septembre 1612⁵²⁷, ou leur expulsion par les Portugais, le 19 novembre 1615, de l'autre côté, il y a le fait métahistorique, la justification du courage des combattants minoritaires, les Portugais, et leur victoire, par l'intercession de la Vierge Marie. La relecture séquentielle des faits par les historiens, contribue à la formation d'un concept géographique et collectif de l'État du Maranhão. Ce concept est nécessaire pour la formation des « représentations sociales », selon la nomenclature de l'historien de l'école des Annales, Roger Chartier, qui sont au fond, des « pratiques culturelles » ou plus exactement des stratagèmes pour penser à la fois à la réalité et sa construction. Ces représentations sociales permettent la formation d'un discours idéologique de la part des

⁵²⁶ Bernardo Pereira de Berredo, *Annaes historicos do Estado do Maranhão : em que se dá noticia do seu descobrimento, e tudo o que mais que nelle tem succedido desde o anno em que foy descuberto até o de 1718*, Maranhão, typographia maranhense, 1849, p. 124-125.

⁵²⁷ « [...] Ao forte foi dado o nome de São Luís ; ao ancoradouro, Porto de Santa Maria, em homenagem a Nossa Senhora e a « sua irmã na terra, Maria de Médicis, rainha de França e de Navarra, mãe e regente do cristianíssimo rei » (Abbeville). » Carlos de Lima, *op. cit.*, p. 177.

dirigeants, de même qu'ils l'utiliseront dans le cadre didactique, politique, social, dans le but de justifier, réformer, imposer des choix⁵²⁸.

L'historienne Maria de Lourdes Lauande Lacroix analyse les raisons historiques d'une « pseudo fondation » de la ville de São Luis par les Français, à partir d'un discours voulu et construit par l'élite locale dans le travail de José Ribeiro do Amaral, *O Estado do Maranhão*, apparu en 1896, suivi en 1912, de la *Fundação do Maranhão*. Elle remarque aussi que le simple acte de célébrer la messe, planter une croix, faire une procession dans le Nouveau Monde marque une « cérémonie de possession » et non pas un acte officiel de fonder une ville⁵²⁹. La relecture de ces faits et leur réinterprétation à la lumière d'une quête identitaire pousse la communauté de São Luis à idéaliser dans la personne du Français, l'ami des Indiens, le catéchiste, le civilisé, surtout parce que leur expédition était composée par des nombreux gentilshommes de haute renommée. L'homme du Maranhão s'identifie donc à cette figure et se croit héritier de ce passé presque immémorial. À ce titre, nous remarquons que si le Maranhão se tourne du point de vue historique vers ses racines françaises pour des raisons déjà évoquées ci-dessus, en même temps, pour des raisons métahistoriques, il se retourne vers les Portugais, les vainqueurs de la lutte. Consciemment ou inconsciemment, il rejette ce Français huguenot, hérétique qui va à l'encontre de la foi catholique. Cette « filiation » du Maranhão à la France, défendue par les intellectuels locaux advient au XIX^e siècle, au moment où elle vit son apogée culturel et pour compenser le déclin économique, lié à la production de coton de la province du Maranhão. À cette donnée, il faut ajouter qu'à cette même période, les théories racistes et de suprématie raciale, et l'idée que les Brésiliens métis, d'origine africaine et indienne étaient des individus de rang inférieur sont en vogue. Enfin, c'est peut-être le poème *O milagre de Guaxenduba*, de Humberto de Campos (1886-1934), né au Maranhão, qui représente le mieux ces deux courants de pensée, dans le sonnet où il décrit le combat entre Portugais et Français, sans oublier d'ajouter une touche de merveilleux en faisant référence à la présence de la Vierge Marie et son choix délibéré d'élire les Portugais maîtres de la situation et des lieux :

⁵²⁸ Roger Chartier, *Lecture et lecteurs dans la France de l'ancien régime*, Paris, éditions du Seuil, 1987, p. 20-35.

⁵²⁹ Maria de Lourdes Lauande Lacroix, « A criação de um mito », *Revista outros tempos*, São Luís, editora UEMA, vol. II, p. 61.

Voir aussi, de ce même auteur, *A fundação francesa de São Luís e seus mitos*, editora EDUFMA, 2000 ; et *Jerônimo de Albuquerque Maranhão, guerra e fundação no Brasil colonial*, editora UEMA, 2006.

*« Minha terra natal, em Guaxenduba,
Na trincheira, em que o luso ainda trabalha,
A artilharia, que ao francês derruba,
Por três bocas letais pragueja e ralha.*

*O leão de França, arregaçando a juba,
Saltou. E o luso, como um tigre, o atalha.
Troveja a boca do arcabuz e a tuba
Do índio cortou o clamor e o medo espalha.
Foi então que se viu, sagrando a guerra,
Nossa Senhora, com o menino ao colo,
Surgiu, lutando pela minha terra.*

*Foi-lhe então vista na mão a espada em Brilho
(Pátria, se a Virgem quis assim teu solo,
Que por ti não fará quem for teu filho?) »*

C- L'apport africain en Amérique portugaise : l'épopée du roi enchanté

L'expérience de l'évangélisation pour les missionnaires relève aussi d'une utopie puisqu'ils cherchent à redéfinir, ou même à changer une réalité souvent dysphorique, en une réalité euphorique. Cette reconstruction du monde selon le christianisme se traduit par la venue du royaume de Dieu sur terre. Dans cette perspective, le sébastianisme en terres tropicales est pluriel étant donné sa participation à cette dichotomie. Dans le cas de sa présence au Maranhão, lors des pratiques de transe et des festivités, il devient aussi un instrument de l'expérience quotidienne marquée par son rapport avec la forêt, la mer, la nuit où l'homme et la nature se lient dans la conception d'un autre monde possible. Ce monde pour exister, devrait commencer par la reconnaissance d'une pratique religieuse en dehors du modèle monothéiste des grandes religions dominantes, des préjugés éthiques ou des classements subjectifs. Le catholicisme post-tridentin impliqué dans la lutte contre les hérésies, reflète par conséquent, dans son acte évangélisateur un rapport conflictuel avec la croyance indienne, marquée par la transe, le culte des morts et l'animisme⁵³⁰. L'évangélisation va donc se distinguer par l'absence de dialogue, dans un esprit de supériorité et de jugement manichéiste contre les pratiques indiennes. Le catholicisme comme religion officielle du roi et de ses sujets, bien qu'imposée dans tout l'empire portugais, s'adapte, au Brésil, au quotidien des colons. Ce catholicisme, dit ibérique, reste attaché à la dévotion des saints, à la pratique des processions, des fêtes et des dévotions privées comme, par exemple, la récitation de la litanie et la prière du rosaire. Enfin, la dévotion aux saints, anges et martyrs tels que saint Antoine guerrier, saint Sébastien, saint Georges et saint Michel renvoie pendant cette période coloniale à la condition des colons en lutte constante contre les Indiens, les envahisseurs, et même les forces de la Nature⁵³¹. C'est ce catholicisme mystique et populaire, épuré de superstitions païennes qui fusionnera avec les croyances indiennes d'abord, avec à celles des Noirs, ensuite.

⁵³⁰ Voir note 266.

Par ailleurs, l'anthropologue Américain Melville Herskovits (1895-1963) dans sa communication « La structure des religions africaines », présentée au Colloque sur les religions, à Abidjan, en avril 1961, attire l'attention sur l'emploi du concept d'animisme appliqué aux croyances africaines. Selon lui, ce concept a été développé par l'anthropologue Britannique Edward Burnett Tylor (1832-1917), dans *Primitive culture* (2 vol., 1873-1874, traduit en français sous le titre *La civilisation primitive*), et il est considéré comme la forme initiale de toute religion, c'est-à-dire les religions dites primitives ou superstitieuses. En somme, M. Herskovits critique l'utilisation scientifique du concept de religions primitives.

⁵³¹ Au Maranhão, parmi les saints vénérés, il faut compter sainte Barbare, saint patron principal, et saint Benoît (noir), patron secondaire, du *Tambor de Mina*.

Sérgio Ferretti, « Festa de Santa Bárbara e sincretismo », *Boletim Comissão Maranhense de Folclore*, Centro de cultura popular Domingos Viera Filho, São Luís, décembre 1999.

La spécificité du sébastianisme au Maranhão ainsi que sa pérennité sont dues, du point de vue de ses racines religieuses européennes, au franciscanisme, quant à son aspect millénariste issu de la tradition de Joachim de Flore⁵³², et au jésuitisme conformément à la croyance d'un Quint-empire portugais véhiculée par le père Antonio Vieira⁵³³. À cela, il faut aussi ajouter les croyances populaires en vogue et qui étaient à la portée de tous, comme les vers de Bandarra, le contact avec l'attente messianique des juifs, les pratiques judaïques des nouveaux-chrétiens, la tradition orale des romans chevaleresques et des contes folkloriques. Quant aux Amérindiens, nous connaissons leur quête d'une « *Terre sans Mal* », ainsi que leur culte des morts et la transe conduite par le sorcier, le *pajé*. La rencontre entre ces deux manières distinctes de pratiquer la religion, permet l'incorporation d'éléments de la croyance imposante, le christianisme, à la croyance dominée, l'animisme. À ces éléments syncrétiques, déjà vus par ailleurs, qui s'expriment dans des mouvements connus par le nom de « *Santidade* », souvent nés de la rencontre entre Indiens fugitifs déjà catéchisés ou pas, colons en fuite ou Portugais condamnés à l'exil, vient s'ajouter une nouvelle donne, la présence des Noirs esclaves.

Lorsque les Noirs arrivent au Maranhão, ils rencontrent une peuplade élevée au milieu des eaux, les *Maranhães*, un peuple amphibie, expert dans l'art de naviguer et inventeur de l'*iguarana*⁵³⁴, selon la description du père Antonio Vieira. Dans sa vision prophétique, cette terre serait donc l'emplacement du Quint-empire et ces gentils seraient dans l'attente du Salut du Christ. Or, pour l'essayiste Pedro Braga, ce sont les jésuites qui sont les grands divulgateurs de l'idée de Quint-empire au Brésil et dans les colonies portugaises. Sur cette question, il s'exprime en ces termes :

⁵³² Selon António Quadros, « para os franciscanos espirituais dos séculos XIII e XIV, o abade Joaquim tinha sido o novo S. João Baptista, anunciando o novo Cristo de uma Idade onde já não haveria lugar para a Igreja clerical, e que era a seu ver, S. Francisco. O que eles pretendiam era transformar a Igreja numa comunidade do Espírito Santo, sem hierarquia, sem papa e sem Sagradas Escrituras. »

António Quadros *Portugal, razão e mistério*, Lisboa, Guimarães editora, 2 vol. t. II, 1987, p. 28-29.

⁵³³ D'après Marilena Chauí, le père Antonio Vieira était un fin connaisseur des problèmes de son époque, et il voyait dans les Découvertes la réalisation des prophéties de Daniel et Isaïe. Il s'appuie sur elles pour affirmer que le prophète parle du Nouveau Monde lorsqu'il fait référence aux terres au-delà de l'Éthiopie : « Digo, primeiramente, que o texto de Isaías se entende do Brasil, porque o Brasil é a terra que diretamente está além e da outra banda da Etiópia... » Marilena Chauí affirme encore que le père Vieira était encore plus précis, car il ne se référerait pas au Brésil comme à un tout, mais au Maranhão, en particulier.

Marilena Chauí, « Profissões do tempo do fim », *O descobrimento do homem e do mundo*, Novais, A. (org), São Paulo, Companhia das letras, 1997, p. 468.

⁵³⁴ Un *Iguarana* est une sorte d'embarcation, canot, fabriqué à partir d'une écorce d'arbre.

« Com efeito, o profetismo e o messianismo do Quinto Império encontram no padre Antônio Vieira o seu principal arauto. A ideologia articulada em torno do Quinto Império, é o ponto mais alto, no contexto lusitano cultural da época, que atinge o sebastianismo na sua metamorfose. Neste sentido, os jesuítas jogaram um papel importante. E foram de importância decisiva na difusão do mito para o Brasil⁵³⁵ ».

La présence du père Vieira et son art oratoire contribuent à la diffusion des idées sébastianistes au Maranhão qui sont intégrées peu à peu aux pratiques locales, d'abord du rituel indien, ensuite du rituel africain. Les esclaves noirs qui arrivent au Maranhão proviennent de diverses régions d'Afrique, ce que nous considérons aujourd'hui comme l'Angola, le Congo, la Côte de Guinée et le Sénégal. Il semble que les esclaves noirs sont introduits au Maranhão, aux frais de la Couronne sur la suggestion du père Antonio Vieira. L'arrivée de cinq à six cents esclaves au cours de l'année devait permettre de ne plus avoir recours au travail forcé des Indiens⁵³⁶.

L'expansion territoriale et l'exploration économique du Brésil incitent à la recherche d'une main-d'œuvre pour répondre aux besoins de la culture et de la manufacture de la canne-à-sucre. Entre 1539 et 1559, les donataires de la capitainerie de Pernambuco et de Bahia sollicitent du roi du Portugal la permission d'amener, à leurs frais, des esclaves de la Guinée. Les Noirs⁵³⁷ qui se trouvent au Brésil pendant cette période y sont introduits à titre personnel pour accomplir des tâches domestiques. Jusqu'à l'Ordonnance, *Alvará*, du 29 mars 1559, expédiée par le gouverneur du Brésil est adressée au capitaine de l'île de saint Tomé prescrivant de remettre jusqu'à 120 esclaves à chaque propriétaire exploitant. C'est ainsi que pour la première fois le Noir est importé au Brésil pour un usage collectif, mais en quantité

⁵³⁵ Traduit par nous.

« En effet, le prophétisme et le messianisme du Quint-empire trouvent dans la personne du père Antonio Vieira son principal héraut. L'idéologie articulée autour du Quint-empire, est, dans le contexte lusitain culturel de l'époque, la clé de voûte qui porte le sébastianisme dans sa métamorphose. Dans ce sens, les jésuites ont joué un rôle important, voire décisif dans la diffusion du mythe au Brésil. »

Pedro Braga, *O touro encantado da ilha dos Lençóis, o sebastianismo no Maranhão*, Petrópolis, editora Vozes, 2001, p. 26.

⁵³⁶ Jean-Claude Laborie & Anne Lima, *La mission d'Ibiapaba. Le père Antonio Vieira et le droit des Indiens*, Paris, éditions Chandeigne/Unesco, 1998, p. 168.

⁵³⁷ Les récits sur les Noirs paraissent avec l'arrivée des Arabes en Afrique Occidentale aux XVI^e et XVII^e siècles. *Tarik-Al-Fattah* et *Tarik-Es-Sudam* sont rédigés par Muhammad Kati et Abderrahman As Saadi. Les deux royaumes les plus anciens sont ceux de l'Abyssinie, de l'Égypte et de la Nubie. Ces deux derniers, avec l'expansion de l'Islam tombent sous la domination arabe, tandis que l'Abyssinie demeure le seul royaume chrétien. Les grandes civilisations préislamiques sont les empires du Ghana, du Mali, du Songhai, de l'Yoruba, du Bénin.

Pour plus de détails, voir « A África antes do Islã », *Bantos, Malês e identidade negra*, Nei Lopes, Belo Horizonte, Autêntica editora, 2006, p. 20-22.

réduite. Avant la Restauration, les galions portugais étaient plutôt occupés à commercialiser les esclaves noirs avec les Indes espagnoles qu'à satisfaire les besoins en main-d'œuvre de l'Amérique portugaise. Après la Restauration, le roi du Portugal, dom João IV se penche sur la crise de la main-d'œuvre du Brésil. Certains chiffres font état de plus de quatre millions de Noirs qui sont entrés par les ports brésiliens entre 1550 et 1855. Au XVI^e siècle, le plus grand nombre était originaire du littoral de Dahomey, des ports de la Guinée, Bissau, Cacheu, et de la Côte de Mina⁵³⁸. À partir du XVIII^e siècle, les grands centres d'importation de Noirs sont les ports de Luanda, Benguela et Cabinda, en sachant qu'environ 70% provenaient de l'Angola⁵³⁹. Les esclaves sont originaires de plusieurs tribus et de royaumes différents, tels que les *Yorubas*⁵⁴⁰, les *Nagos*⁵⁴¹, les *Jejes*⁵⁴², les *Tapas*⁵⁴³, les *Hawsas*⁵⁴⁴, les *Benguelas*⁵⁴⁵, les *Bantus*⁵⁴⁶.

⁵³⁸ « Le nombre d'esclaves envoyés au Brésil entre 1575 et 1678 est de l'ordre de 400.000 à 450.000, et atteint près de 2 millions au XVIII^e siècle ».

B. A. Ogot, (dir), *Histoire générale de l'Afrique. L'Afrique du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, éditions UNESCO, vol. V, 1999, p. 33.

Voir aussi : David Guyot, *Destins métis : contribution à une sociologie du métissage*, Paris, éditions Karthala, 2002.

⁵³⁹ Boris Fausto, *História concisa do Brasil*, São Paulo, Edusp, 2001, p. 24.

⁵⁴⁰ Le *Yoruba* est une langue parlée en Afrique de l'Ouest, au Nigeria, au Bénin et au Togo. Le terme *Yoruba* peut être appliqué au groupe ethnique, à la langue, à la mythologie et à la religion. Le *Yoruba* est aussi une langue à tons utilisée dans les rituels de la Santería cubaine et ses variantes afro-américaines.

Michka Sachnine, *Dictionnaire usuel yorubá-français*, éditions Karthala, 1997.

Stefania Capone, *Les Yoruba du Nouveau Monde*, éditions Karthala, 2005.

⁵⁴¹ « Le *Nago* est un terme générique qui désigne les tribus d'origine yoruba émigrées de la Nigéria et établies dans le Dahomey à des époques différentes. Les Fon de l'ancien royaume du Dahomey appelaient Nago leurs ennemis traditionnels de l'est (Oyo, Egba, Ketu, etc.) parlant tous des dialectes yoruba et vivant soit à l'est, soit à l'ouest de l'Okpara, rivière qui marque la limite actuelle entre le Dahomey et le Nigéria ».

Montserrat Palau-Martí, « Notes sur les rois de Dasa (Dahomey, A.O.F) », *Journal de la Société des africanistes*, Paris, 1957, t. XXVII, fascicule 2, p. 197-209.

⁵⁴² Le *Jeje* est une tradition et une langue originaire de l'*ewê-fon*. Le mot *Jeje* est originaire du *Yoruba* et signifie « étranger », et le peuple qui parlait cette langue venait de la région du Dahomey.

Luis Nicolau Parés, *La formation du Candomblé : histoire et rituel du vodun au Brésil*, Paris, éditions Karthala-Sephis, 2011, p. 21-47.

⁵⁴³ Le royaume de *Nupe* que les *Yorubas* appelaient *Tapa* était composé de chevaliers et de navigateurs qui servaient d'intermédiaires dans le commerce entre *Yoruba* au sud, et les *Hauçás*, au nord, dans le royaume du Dahomey.

B. A. Ogot, (dir), *idem*, page 490 et page 519.

⁵⁴⁴ Le *Hawsa* est un peuple du Sahel de l'Afrique occidentale, aujourd'hui le Nigéria et le Niger. C'est un peuple très proche par la culture et par l'histoire des *Fulas*, des *Songhai*, des *Tuaregues*. À la fin du XVIII^e siècle, les *Peuls* du Soudan prennent leurs villes et les réduisent en esclavage.

Abdullahy Smith, « Considerações concernentes a formação dos estados Hauças », Salvador, revue *Afro-Asia*, UFBA, n° 13, 1980.

Site visité le 2 mai 2012 :

<http://www.afroasia.ufba.br/edicao.php?codEd=72>

⁵⁴⁵ Le *Benguela*, ville fondée par les Portugais en 1617, était un centre commercial important pour la traite des esclaves vers le Brésil. Aujourd'hui, c'est une province de l'Angola, située sur la côte Atlantique au sud de la capitale, Luanda.

Filippo Pigafetta & Duarte Lopes, *Le Royaume de Congo et les contrées environnantes (1591)*, traduit et annoté par Willy Bal, Paris, éditions Chandonne, 2002, p. 243.

Augusto Bastos, *Traços gerais sobre a etnografia do distrito de Benguela*, Lisboa, typographia Universal, 1909.

⁵⁴⁶ Le *Bantus* est une ethnie et un groupe linguistique de l'Afrique subsaharienne qui regroupe plus de quatre cents ethnies différentes.

En 1682, la Compagnie du commerce du Maranhão⁵⁴⁷ est créée dans le but de développer la région et d'y introduire la main-d'œuvre africaine, cependant, la stratégie s'avère inefficace, car la Compagnie pratique des prix prohibitifs et parfois retarde les navires chargés d'amener les esclaves et les denrées. Les hostilités entre colons, missionnaires et responsables de la Compagnie s'aggravent et une révolte conduite par Manuel Beckman⁵⁴⁸, voit le jour en 1684. L'insurrection réduite, les jésuites reviennent du Pernambuco et acceptent le compromis proposé par la Couronne en 1686⁵⁴⁹. Le *règlement des missions des États du Maranhão et du Grão-Pará* pose les bases du travail missionnaire et l'utilisation de la main-d'œuvre indienne jusqu'à la réforme pombaline au milieu du XVIII^e siècle⁵⁵⁰. La main-d'œuvre africaine commence à arriver probablement en mai 1693, au Maranhão. Cent trente-neuf esclaves débarquent des navires l'Immaculée Conception et saint Jean-Baptiste, et sont repartis entre les grands propriétaires et les cultivateurs de canne à sucre. L'historien Rafael Chambouleyron signale l'impossibilité d'établir un nombre précis du trafic négrier à la fin du XVI^e siècle vers l'État du Maranhão, étant donné les informations fragmentaires qui nous sont parvenues. Il ajoute qu'il n'y a pas de registres systématiques de l'arrivée de navires et du nombre d'esclaves débarqués et vendus au nom de la Couronne, bien qu'il y ait eu, par ailleurs, un commerce négrier sporadique et indépendant. Quant au terme « Guinée » et « Mina », il affirme que les deux termes sont utilisés pour désigner la même cargaison, pendant la courte vie de la Compagnie du commerce du Maranhão⁵⁵¹.

Jean-Pierre Chrétien, « Les Bantous, de la philologie allemande à l'authenticité africaine », *Vingtième siècle, revue d'histoire*, vol. VIII, n°8, 1985, p. 43-66.

Site visité le 3 mai 2012 :

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/xxs_0294-1759_1985_num_8_1_1204

⁵⁴⁷ La « Companhia do comércio do Maranhão » était aussi connue comme « Companhia do estanco do Maranhão ». C'était une entreprise monopoliste créée par le roi dom Pedro II, en 1682, et révoquée en 1685, en raison des accusations qui pesaient sur elle, au sujet de la dévaluation des biens commercialisés, des marchandises et de la main-d'œuvre africaine.

⁵⁴⁸ Manuel Beckman et Jorge Sampaio conduisent la rébellion connue comme « révolte de Beckman ». Ils veulent la suppression de la Compagnie du commerce du Maranhão et l'expulsion des jésuites qui étaient contre l'esclavage des Indiens. Les révoltés emprisonnent les hautes autorités et expulsent les jésuites, mais ils sont aussitôt défaits par la force de la Couronne. Manuel Beckman est condamné à mort et il est pendu en place publique en 1685.

⁵⁴⁹ Vers la moitié du XVII^e siècle et le début du XVIII^e siècle, la Couronne portugaise impose de lourdes charges aux commerçants du Brésil. La hausse des prix génère de l'insatisfaction dans l'élite agraire ce qui entraîne les premières contestations et les conflits d'intérêts entre seigneurs du Brésil et du Portugal. Parmi les premiers mouvements appelés « nativistes », il faut relever la révolte de Beckman, au Maranhão (1684), la guerre des *Emboabas*, à Minas Gerais (1708), et la guerre des *Mascates*, à Pernambuco (1710).

⁵⁵⁰ Celia Cristina da Silva Tavares, « Les jésuites et les conflits coloniaux au XVII^e siècle dans le Nord de l'Amérique portugaise », *Cahiers du Brésil contemporain*, Paris, éditions CRBC – EHESS, 1997, n° 32, p. 59-70.

⁵⁵¹ Voir l'article de Rafael Chambouleyron, « Escravos do Atlântico equatorial : tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII) », *Revista brasileira de história*, São Paulo, vol. XXVI, n° 52, 2006, p. 79-114.

Site consultée le 02 mars 2011 :

http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01882006000200005&script=sci_arttext

La majorité des Noirs qui débarquent au Brésil sont de sexe masculin et ils arrivent pour consolider la production sucrière. Leur contribution culturelle est peu importante au début puisqu'ils pensaient davantage à s'enfuir, à retrouver un compatriote qu'à apprendre la langue locale, le *Nheengatu*⁵⁵². À leur arrivée, les Noirs trouvent une « proto-cellule luso-tupi » déjà formée, où ils doivent s'insérer et aussi s'adapter à la fois à une nature exubérante et à une alimentation différente de la leur. Les Noirs ramenés au Brésil, originaires surtout de la côte occidentale de l'Afrique, sont capturés dans les centaines de tribus existantes et ils parlent des dialectes très disparates et ont des us et coutumes très différents, y compris en ce qui concerne les pratiques religieuses. La religion connue aujourd'hui comme afro-brésilienne est à vrai dire le fruit de plusieurs générations et d'une somme de croyances. Darcy Ribeiro remarque qu'à leur diversité linguistique et culturelle, s'ajoutait l'animosité réciproque, tout cela couronné par la politique esclavagiste de ne pas concentrer les esclaves originaires d'une même ethnie dans la même propriété seigneuriale, pour empêcher la solidarité et la préservation du patrimoine culturel africain⁵⁵³.

Solitaire, dispersé dans un nouvel environnement, le Noir se voit contraint de s'adapter à cette nouvelle communauté atypique qui formera la future société brésilienne. Destinés seulement à accomplir les tâches et le bon vouloir de leur maître, les Noirs se trouvent déracinés, sans repère collectif et obligés de s'acculturer au *modus vivendi* de la maison grande où se trouvaient réunis les gens de la terre, Blancs, Indiens, Métis et Africains d'autres provenances. Darcy Ribeiro distingue parmi ces Africains, ceux qui étaient connus comme *Boçais*, c'est-à-dire, encore attachés à leur culture et seulement capables d'établir une communication de base, et les autres, comme *Ladinos*, davantage intégrés à la société et parlant déjà la *Língua geral*, la langue commune aux autochtones⁵⁵⁴. Ce sont ces mêmes Noirs qui vont enseigner, accueillir à leur tour les nouveaux arrivants, étant ainsi les agents formateurs et divulgateurs à la fois de la culture dominante, celle des Européens, mais aussi de la culture des dominés, les Indiens et les métis. Cela étant, dans une société stratifiée, le Noir demeure un esclave surveillé et maintenu dans un espace confiné, en ayant pour seule échappatoire l'expression déguisée de ses pratiques religieuses. Pour supporter un destin marqué par la sauvagerie et le profit, il ne restait aux Noirs que la consolation de leurs

⁵⁵² Le *Nheengatu* est issu de la langue tupinamba et utilisé au Brésil à partir du XVI^e siècle, au début de l'expansion portugaise vers l'Amazonie. Plus tard, il hérite du nom de *Língua geral*, langue générale.

⁵⁵³ Darcy Ribeiro, *O povo brasileiro : a formação e o sentido do Brasil*, São Paulo, Companhia do bolso, 2006, p. 102-103.

⁵⁵⁴ *Idem, ibidem*, p. 104.

valeurs spirituelles exprimées par le biais des « *réminiscences rythmiques et musicales, ainsi que des saveurs et goûts culinaires*⁵⁵⁵ ».

Du point de vue religieux, cet héritage africain s'associe aux croyances indiennes, elles-mêmes déjà imprégnées du catholicisme ibérique sous maints aspects syncrétiques. C'est ainsi que se forme au plan idéologique, un des traits culturels et identitaires du Brésil, par une succession de couches sociales, d'abord les Indiens, poursuivis, chassés et décimés, ensuite, les Noirs, expatriés et asservis, sans oublier les juifs, les Portugais exilés et condamnés, les prostituées, qui participent à la civilisation du Brésil colonial, à partir du XVII^e siècle. Le Brésil naît de cette société subalterne et déformée, loin du modèle idéal et idéalisé de la culture européenne et chrétienne. Sous les tropiques, le catholicisme populaire ibérique est plutôt attaché aux doctrines promulguées par le concile de Latran tenu au XII^e siècle, qu'à celles du concile de Trente réuni au XVI^e siècle. Ce catholicisme est déformé et contribue à la formation d'une société ambiguë, car pour l'homme portugais, l'Amérique est perçue comme l'espace privilégié pour l'œuvre de la Rédemption, pas seulement la sienne, mais aussi celle des gentils, puis celle des Noirs. Aux yeux des Portugais du XVII^e, l'esclavage africain porte la valeur de libération, c'est-à-dire, en ramenant les captifs, les Noirs, des ténèbres où ils se trouvaient en Afrique, à la lumière du Nouveau Monde, pour connaître la foi et le salut christique. En effet, pour le chrétien, il fallait extirper chez le Noir, les pratiques religieuses apportées d'Afrique, perçues comme démoniaques. Dans cette perspective, l'Africain est à la fois la main-d'œuvre productive et l'être à sauver, donc, il est sujet aux châtiments et à la correction pour le salut de son âme.

Dès les prémices de la colonisation, le croisement des croyances tupi-afro-européennes sont intenses, malgré les regards délateurs et la punition infligée par les inquisiteurs. Des croyances devenues syncrétiques, hybrides, adaptées et en constante mutation, nous sont parvenues et connues sous des noms différents, selon la région du Brésil où elles se sont enracinées. Les pratiques religieuses tupi-guarani comparées aux rituels judaïques ou hérétiques pratiqués par les Blancs étaient considérées comme des pratiques qui étaient contraires à la foi catholique, voire d'origine « démoniaque ». Originaires des premiers mouvements syncrétiques connus comme *Santidade*, aujourd'hui ces pratiques

⁵⁵⁵ « Junto com esses valores espirituais, os negros retêm, no mais recôndito de si, tanto reminiscências rítmicas e musicais, como saberes e gostos culinários. »
Idem, ibidem, p. 105.

religieuses se classent *grosso modo*, en *Pajelança* - dans l'État du Maranhão et en Amazonie – et *Jurema* ou *Catimbó* - dans le Nord-est -. Par ailleurs, dans ces rites, mais aussi dans le *Tambor de Mina*, il est possible de trouver en exergue la mythologie indienne, marquée par la présence des entités africaine et afro-brésilienne. Cela étant, ces deux rites ne sont pas fermés puisque les entités vénérées sont honorées indistinctement au moyen de l'une et l'autre de ces pratiques.

L'Indien primitif croyait à la force de Bien et du Mal des esprits et de leurs ancêtres qui influençaient le quotidien de l'individu mais aussi celui d'un groupe. Autour du chef religieux, le *pajé*, le médiateur entre les deux mondes, le visible et l'invisible, la communauté vénérât aussi la Nature, le Soleil et la Lune. Les divinités les plus connues étaient *Itapuã*⁵⁵⁶, *Tupã*, *Jurupari*⁵⁵⁷ et *Jaci*⁵⁵⁸, sans oublier les esprits forts qui soignaient, *Curandeiros*, *Xaramundy* et *Curupira*, protecteur de la forêt. Quant aux Africains aux origines multiples, étant donné leur situation, maints d'entre eux étaient de croyance animiste et vénéraient des dieux guerriers tels qu'*Ogum*, dieu de la guerre, *Xangô*, dieu de la justice et *Exu*, une divinité qui se charge aussi de la vengeance. Les peuples *Yoruba* et *Jejes*, surtout, croyaient aux énergies de la Nature, appelées « Inquices⁵⁵⁹ », et aux énergies semblables véhiculées par les *Orixás*. Par ailleurs, ces énergies étaient associées aux ancêtres de renom, dont la mémoire était vénérée.

La croyance africaine dans l'Amérique portugaise a été d'abord connue sous le nom de « *Calundu colonial*⁵⁶⁰ », dont l'on trouve trace dans les archives inquisitoriales⁵⁶¹.

⁵⁵⁶ Jackeline Pinto Amor Divino, « O fio, a agulha e a destreza nas mãos para tecer a rede da história de Itapuã », *VII ENECULT, Encontro de estudos multidisciplinares em cultura*, Salvador, 3-5 de agosto, 2011.

Site visité le 5 mai 2012 :

<http://www.enecult.ufba.br>

⁵⁵⁷ Ferdinand Denis, *Brésil, op. cit.*, p. 296.

⁵⁵⁸ Claude d'Abbeville, *Histoire de la mission des pères capucins en l'isle de Maragnan et terres circonvoisines* Paris, Imprimerie de François Huby, 1614, p. 316-317.

⁵⁵⁹ L'anthropologue Sérgio Ferretti nous fait remarquer que dans l'État du Maranhão le terme « Inquices » n'est utilisé que par les adeptes du *terreiro* du père Euclides Ferreira et par quelques intellectuels. La majorité des pratiquants ignorent ce mot. Dans la région, l'on parle plutôt de « Voduns, Orixás, de Encantados, de Caboclos, de Gentis », etc.

⁵⁶⁰ Selon le dictionnaire Aurélio, le mot *Calundu*, est d'origine africaine et vient de *Kilundu*. Il s'agit d'un être surnaturel qui dirige le destin des humains et se manifeste chez quelqu'un qui devient, à son tour, une personne triste, nostalgique, de mauvaise humeur.

« Yeda Pessoa de Castro definiu *calundu*, vocábulo de língua banto, como « a mais antiga denominação de culto afro-baiano, registrada no século XVII na poesia de Gregório de Mattos » e seguida, nas primeiras décadas do século XVIII, por uma descrição de Nuno Marques Pereira no *Compêndio narrativo do peregrino da América*. A etnolinguísta sugere que se consulte os verbetes *candomblé* e *lundu*, e dá em seguida o significado original em banto : « *kalundu*, obedecer um mandamento, realizar um culto, invocando os espíritos, com música e dança ». Passa então para o sentido que a palavra adquiriu no Brasil em geral e na Bahia em particular. No primeiro caso, mau-humor e amuo, relacionado com *kialundu*, « o que recebe o espírito, de referência ao aspecto carrancudo do

Jusqu'au XVIII^e siècle, le *batucajés* ou *batuque* était une variante du *Calundu*. Les adeptes des *Calundus* organisaient des rencontres festives et ouvertes à tous, chez une personne importante de la communauté ou dans une maison destinée à d'autres activités. Le *Calundu* suivait un calendrier précis des fêtes et les responsables se chargeaient aussi de l'initiation des adeptes. Le grand-prêtre ou la grande-prêtresse exercent trois types de « sacerdoce » : soigner, prophétiser et présider le rituel, « *curandeiro, advinhador* et *culunduzeiro* ». Remarquons que le rite baptismal catholique affirme que l'initié, par les eaux du baptême participe à la dignité royale, prophétique et sacerdotale du Christ, c'est-dire, à sa capacité de soigner, prophétiser et gouverner. La croyance *Calundu* englobe aussi des rites magiques et des valeurs éthiques. Les cérémonies se caractérisent par la présence de cantiques, d'instruments musicaux, surtout l'*atabaque*⁵⁶² qui se prête, selon le rythme, à la manifestation d'un *Inquice* dans le *Candomblé*⁵⁶³ ou d'un *Encantado*, un *Vodun*, dans le *Tambor de Mina* et la *Pajelança*, par la transe, dans le corps de l'initié. Quant à l'aspect éthique, il relève de l'observance de la pratique d'offrande, des bains aromatisés, de l'utilisation de talismans et dans l'obéissance aux préceptes dictés par le responsable du culte et aux devoirs envers son *Inquice* ou son *Encantado* protecteur. En somme, cette protection

rosto e comportamento dos possuídos em transe pela divindade », tendo a ver ainda com o vocábulo banto *macaca* e com a expressão « estar com a macaca », ou seja, com mau humor, má sorte ou azar. No segundo caso, « no calundu » ou « de calundu » significaria zangado, agressivo, de mau humor. *Lundu*, por sua vez, tem significação dupla análoga à de calundu, sendo, como esta, palavra banto : por um lado, significa amuo ; por outro, « dança de par solto, de origem africana, acompanhada de canto, que teve seu esplendor no Brasil em fins do século XVIII e começos do século XIX », tornando-se, daí em diante, « canção solista, influenciada pelo lirismo da modinha e freqüentemente de caráter cômico. »

Laura de Mello e Souza, « Revisitando o calundu », Lina Gorestein & Maria Luiza Tucci Carneiro (org), *Ensaio sobre a intolerância : inquisição, marranismo e anti-semitismo*, São Paulo, Humanitas publicações, 2002.

Site visité le 07/03/2011 :

<http://www.fflch.usp.br/dh/pos/hs/images/stories/docentes/LauraSouza/CALUNDU.pdf>

⁵⁶¹ Les cas les plus connus et étudiés sont ceux du Congolais Domingos Umbata, pris par les Visiteurs en 1646, dans la capitainerie d'Ilhéus de Bahia ; les Angolaises Branca, de la ville Rio Real de Bahia, au tout début du XVIII^e siècle, et Luzia Pinta, à Sabará, dans la province de Minas Gerais, entre 1720 et 1740 ; Josefa Maria ou Josefa Courá, connue par sa « dance de Tunda », à Paracatu, à Minas Gerais, en 1747 ; le Daomais Sebastião, à Cachoeira de Bahia, en 1785 ; et Joaquim Batista, *ogan* du culte au dieu *Vodum*, à Accu de Brotas, à Bahia, en 1829.

⁵⁶² L'*Atabaque* ou *ilu* est un instrument de percussion d'origine africaine, ou d'origine arabe, *Batá*, utilisé dans le jeu de la capoeira et dans les cultes afro-brésiliens. On en joue à main nue pour obtenir un son claqué ou tonique. Pour la description de l'instrument et son origine, voir l'article :

André Schaeffner, « Sur deux instruments de musique des Bata (Nord Cameroun) », *Journal de la société des africanistes*, 1943, t. XIII, p. 123-152.

Site consulté le 06 mai 2012 :

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jafr_00379166_1943_num_13_1_2545

⁵⁶³ Un *Inquices*, de *nkisi*, pluriel, *minkisi*, « sacré », en kimbundu, est un terme qui s'applique aux objets, fétiches et statuettes qui contiennent des esprits appelés de *mpungo*. Ce sont des divinités d'origine angolaise, vénérées au Brésil, au Candomblé d'Angola et du Congo.

revient aussi aujourd'hui dans l'État du Maranhão à d'autres entités du panthéon afro-brésilien connus sous le nom d'*Orixá, Vodun, Gentil, Caboclo* ...⁵⁶⁴

La source syncrétique⁵⁶⁵ que nous intéresse particulièrement est celle qui est originaire du royaume Dahomey, le berceau du culte des *Voduns*, vénérés par les *Fons*, l'actuel Bénin. Le culte même des *Voduns* étaient déjà une conséquence d'un syncrétisme dû à la migration de peuples *Ouidah*, à l'invasion des *Adja-Ewe* et au voisinage avec les *Yoruba*. *Il sembe que ça serait plutôt les Jeje débarqués au Maranhão qui auraient diffusés le culte des Voduns dont des traces peuvent être trouvées dans les maisons de culte de tradition Mina.* Par ailleurs, le terme *Jeje* ne correspond pas à une ethnie africaine en particulier ; il s'agit d'un terme utilisé au Brésil qui vient du *Yoruba* et que signifie « *adjéjé* », « étranger », c'est-à-dire, les peuplades conquises. Sont donc réunies sous cette appellation les ethnies *Fon* et *Ewe* du Bénin et Togo, et les *Ashanti* et *Agni* du Ghana, mais aussi les habitants de certaines villes telles que Mahi et Savalu du Bénin ou Mina du Ghana, le port où embarquaient la majorité des esclaves du golfe de Guinée. En effet, de l'ensemble de ces peuplades, trois groupes principaux se détachent, à savoir, les *Yoruba* de langue *yoruba*, les Bantous de langue *kikongo* et *kimbando* et les *Fons-ewe* de langue *gbe*. De ce dernier groupe ou « Nation », il est possible de trouver à São Luís do Maranhão, la survivance de certains traits dans une maison de culte appelée *Casa Fanti-Ashanti*⁵⁶⁶. Dans cette maison de *Candomblé* des Nations *Jeje-Nagô*, on peut trouver la fusion de rites africains avec des croyances amérindiennes, chrétiennes. En somme, de telles fusions naissent de nouvelles pratiques chamanistes avec l'introduction des nouvelles entités, donnant ainsi origine à une nouvelle variation de croyance⁵⁶⁷.

⁵⁶⁴ Gláucia de Souza Freire, « Do viver ao praticar : sincretismo religioso no Brasil colonial », Anais do II encontro internacional de história colonial, *Mneme – Revista de humanidades*, UFRN, Caicó (RN), vol. IX, n° 24, set-out 2008.

Site visité le 07/03/2011 :

<http://www.cerescaico.ufrn.br/mneme/anais>

⁵⁶⁵ Les trois grands courants syncrétiques qui se trouvent dans le Nouveau Monde en raison du flux esclavagiste sont le culte des *Orixás* des *Yorubas* ou *Nagôs*, le culte des *Voduns* des *Fons* et le *Kimpungulu* devenus les *Inquices*. Ces trois croyances de base apparaissent sous des noms différents selon leur localisation. Pour résumer, il est possible de dire que les *Orixás* donnaient naissance à la *Santéria* cubaine (*Lukumi*), et le *Candomblé Nagô* brésilien. Les *Voduns* sont vénérés dans le *Vodou* haïtien et le *Tambor de Mina Jeje* au Brésil. Quant aux *Inquices*, ils se trouvent dans le *Palo* cubain et au *Candomblé d'Angola*, au Brésil.

⁵⁶⁶ La *Casa Fanti Ashanti* est fondée en 1954, par le *babalorixá* Euclides Menezes Ferreira et se situe dans le quartier « *Cruzeiro do Anil* », à São Luís. Dans cette maison, un espace est dédié à la pratique du *Candomblé*. Elle trouve son origine dans deux anciennes maisons de culte déjà disparues : le *Terreiro do Egito*, *Ilê Axê Niamê*, et le *Terreiro da Turquia*, *Ilê Nifé Olorum*.

⁵⁶⁷ Voici ce que dit l'anthropologue Mundicarmo Ferretti, « Tradition et changement dans les religions Afro-brésiliennes dans le Maranhão », *Revue archives de sciences sociales des religions*, n° 117, janvier-mars 2002, p. 101-112. Mis en ligne le 18 novembre 2005.

Site consulté le 15 mars 2011 :

Ces deux groupes, *Yoruba-Nagô* et *Mina-Jeje*, témoignent au Maranhão de la survivance des cultes africains, malgré la pression et la surveillance du catholicisme qui a fait, pendant des siècles, de la pratique et du respect des préceptes une des conditions *sine qua non* de la sotériologie. Quant aux croyances d'origine africaine, les adeptes s'attachaient à garder des liens *post-mortem* avec les ancêtres dont certains étaient élevés au rang de divinité. Par ce lien, les adeptes cherchaient à acquérir des conseils et des savoirs utiles pour la vie quotidienne. Il s'agissait aussi d'un moyen pour la mise en œuvre de pratiques à la fois magiques et curatives. Du point de vue éthique et philosophique, la rencontre entre catholicisme et croyances africaines malgré la contrainte exercée par l'Église, semble avoir apporté à ce dernier, une vision plus étendue et une capacité d'adaptation et de renouvellement, puisque dans le *Candomblé*, par exemple, chaque *Orixá* correspond à un saint catholique. Cela étant, si l'ensemble du système religieux africain dans le Nouveau Monde semble, aux yeux de certains observateurs, s'être servi ou se servir encore des saints catholiques comme d'un masque pour dissimuler les croyances, ou déguiser les divinités, il est fort probable que pour les adeptes, il n'y a jamais eu confusion de genres ou un quelconque syncrétisme, car les saints catholiques n'étaient pas vénérés en tant que tels. En effet, par cette association culturelle ou par syncrétisme, terme communément utilisé, les adeptes cherchaient surtout à poursuivre leurs pratiques religieuses. Les croyances afro-brésiliennes essayaient de se consolider en tant que religion autonome et se libérer du poids de la soumission au contexte socioculturel catholique⁵⁶⁸.

Parmi les pratiques religieuses afro-brésiliennes, celle qui nous intéresse particulièrement est le *Tambor de Mina*, où le roi dom Sebastião se manifeste en tant que *Gentil*, au premier abord, mais aussi en tant que *Obaluayê* ou *Xapanã* de la famille de l'*Acóssi*, où une certaine confusion homonymique entre le saint et le roi s'opère. Nous ne nous attarderons pas sur les différentes traditions, *Jeje* et *Nagô*, ni sur leur influence sur les

<http://assr.revues.org/2484>

« Le courant afro-brésilien comporte plusieurs appellations (types) traditionnelles qui ont des caractéristiques spécifiques. Chacune recouvre un certain nombre de variations (sous-types) et s'inscrit de façon particulière dans l'une ou l'autre région géographique. Parmi les plus connues on note le *candomblé*, originaire de Bahia mais aujourd'hui disséminé dans plusieurs autres villes du Brésil ; le *xangô*, spécifique de Pernambuco qui s'est diffusé vers les États d'Alagoas et de Sergipe ; le *batuque*, dans le Rio Grande do Sul ; le *tambor de Mina*, dont le centre est l'État du Maranhão mais qu'on rencontre aussi fréquemment dans l'État du Pará ; la *macumba*, originaire de Rio de Janeiro est depuis longtemps assimilée à la *quimbanda* et à l'*umbanda*. [...] En général, les variations des appellations religieuses afro-brésiliennes plus anciennes sont définies par rapport au concept de « nation » africaine qui engendre les sous-types dont il a été question plus haut. Ainsi, il existe des *candomblés ketu, jeje, angola, mina-jeje, nagô* et autres. »

⁵⁶⁸ Pour plus de détails, voir Jorge P. Santiago, « En quête d'un lion dans les *terreiros* brésiliens », Michèle Cros & Julien Bondaz, *Sur la piste du lion, safaris ethnographiques : entre images locales et imaginaire global*, Paris, éditions de l'Harmattan, 2010, p. 137-152.

lieux de culte ou leur expansion en dehors du Maranhão⁵⁶⁹. À ces deux principales traditions africaines s'ajoute la fusion d'éléments brésiliens originaires de la croyance amérindienne et brésilienne liée à la cosmogonie, à la grandeur du bassin hydrographique, à la flore et à la faune luxuriante des tropiques. Sur la spécificité de la question sur l'association culturelle ou synchrétique de ces traditions avec le catholicisme, il faut se référer aux deux plus anciens lieux d'implantation, la *Casa-de-Nagô*, consacrée à l'*orixá Xangô*⁵⁷⁰, et la *Casa-das-Minas*, consacrée au *vodun Zomadonu*⁵⁷¹. Cette dernière maison a été l'objet d'une étude ethnographique approfondie de la part de Sérgio Ferretti, dont l'analyse se trouve dans deux œuvres majeures sur le sujet, *Querebentã de Zomadônu* (1985), et *Repensando o sincretismo* (1995).

L'anthropologue Sérgio Ferretti signale dans son étude que dans la *Casa-das-Minas* les trois *Voduns* frères, *Aziri*, *Azonce* et *Acóssi*, de la « famille » de *Dambirá* sont représentés par les saints qu'ils vénèrent également : saint Lazare, saint Roch et saint Sébastien. Par ailleurs, ces saints catholiques guérisseurs correspondent dans la tradition *Yoruba* aux *Orixás*, *Omolu*, *Obaluaîê* et *Xapanã*⁵⁷². Ces deux maisons de culte de tradition *Mina-Nagô* ont été fondées par des Africaines. Il y a aussi une autre maison, de tradition *Fanti-Ashanti*, qui se dit

⁵⁶⁹ « Le *Tambor de Mina* est apparu à São Luis et s'est déployé à l'intérieur de l'État du Maranhão, puis vers l'État du Pará, de l'Amazonas ainsi que dans d'autres capitales au Brésil qui ont reçu un grand nombre d'immigrants venus du Nord et du Nord-ouest. Au début, le *Tambor de Mina* d'origine *Jeje*, *Nagô* ou *Cambinada* était plutôt prédominant avant de se mêler à d'autres manifestations religieuses telles que la *Cura* ou *Pajelança*, d'origine indienne ou l'*Encantaria de Barba Soeira*, connue aussi par le nom de *Mata* ou *Terecô* de la ville de Codó et de tradition afro-brésilienne. »

Voir l'article en portugais de Mundicarmo Ferretti, « Entidades espirituais não africanas na religião afro-brasileira e sincretismo afro-ameríndio », originaire de l'article « Non-african spiritual entities in afro-brazilian religion and afro-american syncretism », *New trends and developments in african religions*, (org), Clarke, Peter B., London, Greenwood Press, 1998, p. 37-44.

⁵⁷⁰ La *Casa de Nagô*, *Nagon Abioton*, a été fondée par des Noirs de tradition *yoruba Abeokuta*. Dans cette maison sont vénérées des entités africaines d'origine *Jeje-Nagô*, dont, *Doçu*, *Averequete*, *Ewá*, *Acossi*, *Aziri*, *Nanã Buruki*, *Sakpatá*, *Xapanã*, *Sangô*, *Ogum Locô*, *Badé*, *Lissá*, *Sogbô*, *Naeté*, *Abê* (*Iemanjá*). Se manifestent aussi dans cette maison de culte des *Cabocles* et des *Gentils*.

⁵⁷¹ La *Casa-das-Minas* ou *Querebentã de Toy Zomadonu* a été fondée au milieu du XIX^e siècle, par *Nã Agotimé*, de la famille royale de *Abomey*, l'épouse du roi *Agonglô*, mère du roi *Guezô de Dahomey* et amenée au Brésil en tant qu'esclave. La *Casa-das-Minas* de tradition *Jeje*, vénère les *Voduns* groupés en famille, dont le principal est *Davice* qui accueille *Dambirá*, *Quevioçô* et *Savaluo*. Cette maison est considérée comme la plus ancienne et se situe rue São Pantaleão, à São Luis.

Pour plus de précisions, voir Sérgio Ferretti, « Aspectos da teogonia : os voduns e seus filhos », *Querebentã de Zomadonu. Etnografia da Casa das Minas*, São Luís, EDUFMA, 1985.

Dernièrement, Sérgio Ferretti nous a signalé que cette explication de la fondation de la *Casa-das-Minas* a été donnée par Pierre Verger à partir des recherches faites au Bénin et qu'auparavant personne n'affirmait cela.

⁵⁷² « Os três voduns irmãos, chefes da família de Dambirá, Acossi, Azili e Azonce, são representados na Casa-das-Minas pelos santos católicos de que[m] são devotos : São Lázaro, São Roque e São Sebastião. Todos estão relacionados com a cura de doenças, correspondendo na tradição iorubana aos orixás Omolu, Obaluaîê e Shapanã. »

Sérgio Ferretti, *Repensando o sincretismo*, São Paulo, Edusp – Fapema, 1995, p. 150.

héritière d'une maison de culte disparue, il semble bien qu'il s'agirait du *Terreiro do Egito*⁵⁷³, et qui revendique d'avoir été aussi fondée par des Africains⁵⁷⁴. Avant de nous attarder sur la personne du roi dom Sebastião perçue comme une entité, *Encantado*, rappelons ce que dit Mundicarmo Ferretti au sujet de ces maisons dites « traditionnelles ». La *Casa-das-Minas* est encore aujourd'hui au Brésil la principale représentante de la culture dahoméenne, cependant elle tend à disparaître étant donné le vieillissement et le non-renouvellement des initiées, les *vodunsis*. C'est d'ailleurs, ce que nous avons pu constater nous-mêmes lors de notre séjour à São Luís en janvier 2008, pour collecter des données pour notre étude à l'occasion d'une visite de cette maison de culte, *Casa-das-Minas*. D'ailleurs, quelques mois après, le 13 juin exactement, nous avons pu aussi nous rendre dans la maison, *Casa de Nagô*, pour la veillée funéraire de *dona* Lucília Maria de Jesus Silva, plus connue comme *Mãe Lúcia*, *vodunsi*, décédée à l'âge de 103 ans⁵⁷⁵.

Le roi dom Sebastião est devenu au Maranhão un être enchanté, *Encantado*, dans les maisons de culte de *Mina* et de *Pajelança*. Il se manifeste au cours de la transe d'un médium. En tant qu'être spirituel, il ne peut pas être vu matériellement mais ceux qui ont le don de médiumnité peuvent le « voir » et l'entendre soit en rêve soit à l'état de semi-veille. Le roi dom Sebastião, les rares fois où il se manifeste - comme le font plus couramment les *Voduns*,

⁵⁷³ « Antigo terreiro de tambor de mina de São Luis, localizado numa elevação próximo ao porto de Itaqui, onde nos dias de festas se avistava aceso o navio encantado do rei dom Sebastião. Segund pai Euclides, era chamado de Ilê Nyame e teria sido fundado pela negra africana Basilde Sofia cujo nome privado era Massinoko Alapong, vinda de Cumassi na Costa do Ouro, atual Gana e que teria chegado no Maranhão em 1864 e falecido em 1911. Foi substituída na chefia da casa por mãe Pia dos Santos Lagos, chamada Irae Akou Vonunko, que faleceu em 1966 com 99 anos. O terreiro do Egito seria Fanti-Ashanti e teria dado origem a diversos terreiros de São Luis como a Casa Fanti-Ashanti de Pai Euclides ».

Sérgio Ferretti, « Glosário », *Querebentan de Zomadonu. Etnografia da Casa das Minas op. cit.*, p. 299.

Sérgio Ferretti nous a signalé une erreur dans cette note, ce que lui-même avait entendu et transmis incorrectement. Du Terreiro do Egito, il était possible d'apercevoir le navire enchanté de dom João et non pas celui de dom Sebastião. Ces informations lui ont été confirmées par *dona* Dudu da Casa de Nagô et par le Babalorixá Jorge Itaci.

⁵⁷⁴ M. Ferretti, « Tradition et changement dans les religions afro-brésiliennes dans le Maranhão », *op. cit.*, p. 107.

⁵⁷⁵ « Morreu, [...] Mãe Lúcia, vodunsi da Casa de Nagô, uma das casas de culto afro-brasileiro mais antigas e respeitadas do Maranhão, situada na rua Cândido Ribeiro, Centro. [...] De acordo com Mãe Domingas, a segunda no comando da Casa de Nagô, Mãe Lúcia pediu, ainda em vida, que não se realizasse o tradicional tambor de choro durante o velório, mas sim uma cerimônia mais discreta. O chamado tambor de choro é um ritual que dura uma noite inteira e parece um festejo, onde as pessoas dançam e cantam o tempo todo, enquanto se despedem do ente querido.

Ao contrário, segundo Domingas, Mãe Lúcia pediu que em seu velório fossem cumpridas apenas as obrigações para com os orixás da casa de culto, que são momentos reservados apenas aos integrantes mais iniciados e graduados da Casa de Nagô. [...].

Mãe Lúcia assumiu as obrigações da Casa de Nagô em 1986, quando do falecimento de Mãe Dudu. Ela começou a frequentar a Casa de Nagô por influência de sua madrinha, Anacleto Rita do Egito, e de sua bisavó, Maria Vitória Miranda. Conta a sua história que, aos sete anos, começou a observar os cultos, mas somente algum tempo depois passou a receber entidades e a integrar o grupo de vodunsis da casa, que dirigiu depois de ter assumido cargos como o de tocadora de ferro (afofô). »

Journal *O Estado do Maranhão*, São Luís, 14 de junho 2008, p. 5.

les *Caboclos* et les autres *Nobres* -, c'est lors des rituels dans l'espace sacré, *terreiro*, et à travers le médium en transe; il devient alors « accessible » à ce monde d'en bas. Le roi dom Sebastião appartient à la catégorie des êtres enchantés qui ont eu auparavant une vie terrestre mais qui, mystérieusement, sont passés du côté du monde invisible. Il y a aussi les êtres enchantés qui par nature sont immatériels mais qui peuvent avoir la forme humaine ou animale. Mundicarmo Ferretti signale que les êtres enchantés ne sont pas les esprits des morts tels que les « *eguns* » du *Candomblé*, ou, les esprits qui communiquent pendant une séance de spiritisme autour d'une table, mais, qu'ils appartiennent à une autre catégorie d'êtres spirituels⁵⁷⁶. Le roi dom Sebastião appartient donc à la catégorie des entités spirituelles non-africaines vénérées dans le lieu de culte, le *terreiro*, du *Tambor de Mina*, il est surnommé *Gentil, Noble*, « *Gente fina* », qui représente l'homme blanc colonisateur⁵⁷⁷. Il est regroupé en « famille » tel que les *Voduns*, et il est lié comme les autres entités soit au monde de la forêt, soit aux eaux douces ou à la mer.

Le spécialiste en sociologie de la religion, Reginaldo Prandi, lors du 49^e Congrès international d'américanistes à Quito, en juillet 1997, dans le symposium « Religion et immigration », se réfère à la souche nobiliaire des *Gentils* de la « famille de *Lençóis* », dont le roi dom Sebastião est le chef⁵⁷⁸, en ne citant que le « haut » lignage. Nous proposons de

⁵⁷⁶ « No Maranhão o termo *encantado* é usado nos terreiros de mina, tanto nos fundados por africanos quanto nos mais novos e sincréticos, e nos salões de curadores ou pajés. Refere-se a uma categoria de seres espirituais recebidos em transe mediúnico, que não podem ser observados diretamente ou que se acredita poderem ser vistos, ouvidos ou sentidos em sonho, ou em vigília por pessoas dotadas de vidência, mediunidade ou de percepção extrasensorial, como alguns preferem denominar. São voduns, gentis (nobres) caboclos e índios que moram em encantarias africanas ou brasileiras e que incorporam em filhos-de-santo. Apesar de totalmente invisíveis para a maioria das pessoas, os encantados tornam-se « visíveis » quando os médiuns em quem incorporam manifestam alterações de consciência e assumem outra identidade, a de um determinado encantado, o que geralmente ocorre durante a realização de rituais. »

M. Ferretti, « Encantados e encantaria do Tambor de Mina », *Boletim da CMF, Comissão maranhense de folclore*, São Luís, n° 42, décembre 2008, p. 15.

⁵⁷⁷ Les entités spirituelles d'origine non-africaine qui se trouvent dans le panthéon des dieux vénérés dans les *Terreiros* de *Candomblé*, de *Xangô*, de *Mina*, de *Batuque* et de l'*Umbanda* sont classées conformément au mythe des trois races formatrices de la société brésilienne. Nous trouvons d'abord, les *Cabocles* qui représentent la population native et amérindienne mais aussi ceux qui habitent à la campagne. Ensuite, il y a les *pretos-velhos*, des anciens Noirs qui représentent les esclaves et enfin, les *nobles*, les *seigneurs* d'origine européenne. Notes prises à partir de l'article de Mundicarmo Ferretti, « Entidades espirituais não africanas na religião afro-brasileira e sincrétismo afro-ameríndio », *op. cit.* p. 3.

⁵⁷⁸ Les rois et reines : dom Sebastião, dom Luís, dom Manoel, dom José Floriano, dom João rei das Minas, dom João Soeira, dom Henrique, dom Carlos, rainha Bárbara Soeira ;

Les princes et princesses : prince Orias, João Prince de Oliveira, José Prince de Oliveira, prince Alterado, prince Gelim, Tói Zezinho de Maramadã, Boço Lauro das Mercês, princesse Tóia Jarina, princesse Flora, princesse Luzia, princesse Rosinha, Menina do Caidô, Moça Fina de Otá, princesse Oruana, princesse Clara, dona Maria Antônia, princesse Linda do Mar ;

Les nobles : le marquis de Pombal, Ricardinho roi de la Mer, le baron de Guaré.

Reginaldo Prandi, « Nas pegadas dos voduns – de como deuses africanos do Daomé, aclimatados em São Luís do Maranhão, partindo de Belém do Pará, vieram a se estabelecer em São Paulo, devidamente acompanhados dos encantados do Tambor da Mina » *Revista Afro-Ásia*, Salvador, UFBA, 1997, n° 19-20, p. 109-133.

retranscrire ce que nous a dit, en avril 2009, Márcio Arthur Almeida, *vodunsi* de l'*Ilê Ashé Yemowá*, la maison de culte *Terreiro de Mina Yemanjá*, dans le quartier « Fé em Deus » à São Luís. Il a été initié en 1999, par le *babalorixá* Jorge Itaci de Oliveira (1941-2003), initié à son tour au *Terreiro do Egito, Ilê, Nyame*, par Maria Pia, *Toy Averekête*, le 13 décembre 1954. Le *vodunsi* Márcio Arthur Almeida nous relate que la « famille de Lençóis » ou la « famille du roi Sebastião » est composée d'un nombre varié d'êtres enchantés, *Encantados*, Brésiliens d'origine, Brésiliens « d'adoption » et étrangers. Le Palais royal de Queluz⁵⁷⁹, dont la construction est bien postérieure à la disparition du roi dom Sebastião au Maroc, est gouverné par le monarque portugais. Font partie de la suite du roi, les personnages suivants :

- La princesse Ina ou Iná⁵⁸⁰ que, selon la tradition orale appartient au couvent ou royaume de *Yemanjá* ; elle devient « enchantée » dans les eaux du port de l'Itaqui, près de São Luis, cadeau offert par le roi dom Sebastião ;
- La princesse Jarina, princesse turque qui s'est perdue dans la mer et est devenue « enchantée » à la *Cour de Queluz*. Elle a été élevée ainsi que ses « deux sœurs », *dona Mariana* et *dona Herondina*, par le roi dom Sebastião ;
- La *cabocla Mariana*, une « enchantée » turque qui se présente tantôt comme princesse, tantôt comme *cabocla das matas*, cabocle de la forêt, tantôt comme tzigane, tantôt comme *marinheira de bordo*, matelo ;
- La *cabocla Herondina* est arrivée avec ses « sœurs » dans le monde enchanté, *Encantaria de Lençóis*, mais elle a préféré se retirer dans la forêt ;

⁵⁷⁹ Le palais royal de Queluz se situe dans la municipalité de Sintra. Il s'agit d'un bâtiment rococo, conçu comme lieu de villégiature pour le roi consort, dom Pedro III Les travaux de construction débutent en 1747 sous la conduite de l'architecte Mateus Vicente de Oliveira.

⁵⁸⁰ À propos de « l'origine » de la princesse Ina, le *vodunsi* Márcio Arthur Almeida nous a fait le récit suivant : « A princesa Jarina é a filha mais nova, caçula, do rei da Turquia ; portanto, irmã de Mariana, a mais velha, e Herondina - para alguns, Olindina, a filha do meio. A princesa Ina tem duas versões : seria uma princesa africana jogada em alto-mar e acolhida nas águas por Yemanjá ou seria uma princesa de pele branca que caiu no mar - provavelmente de alguma embarcação -, ou se jogou ou foi jogada e recebida no reino de Yemanjá. Por motivos da própria essência dos Orixás, ela não poderia ser « divinizada » como um Orixá ou Vodum e sim como uma princesa encantada.

Segundo a centenária Mãe Dudu, Yemanjá tinha em seu reino um local, uma espécie de convento, de abrigo de princesas, moças encantadas. Em tempos atrás, muitos pais sacrificavam suas filhas aos deuses em troca de algum favor : conquistar um reino, ganhar uma batalha ou guerra ou coisas assim. Muitas moças e princesas de diversos locais do mundo passaram por esse triste processo e acabaram se encontrando na Encantaria do Brasil, do Maranhão. »

- Le noble, le baron de Guaré ;
- Le prince Sebastiãozinho, adopté par le roi dom Sebastião ;
- Ricardino, le roi de la Mer ;
- La princesse Ana da Corte, peut être une référence à la *cour de Queluz* ;
- La princesse Flora, devenue « enchantée » sur la plage du Vieira, dans la ville de Ribamar, au Maranhão ;
- Dom José Floriano et son fils Zezinho de Maramadã ;
- Les frères, les princes João et José de Oliveira ;
- Le roi dom Manoel et ses fils, le prince Alteredo et le prince Gelim ;
- La reine Madalena, venue dans le navire « enchanté », de dom João ;
- La reine Bárbara Soeira, sœur du roi dom João ;
- La reine Rosa, épouse de dom Pedro Angasso ;
- Les marins Choroé, Marinheirinho, Fernando, *dona* Marinheira, *Marinheiro* Gerladam, *dona Josefa marinheira* ;
- Les taureaux, *Touro* Gaspar, *Boi Taurino*, *Boi* Barroso, *Boi* Bargado.

Il conclut en disant qu'il a entendu parler de cette « famille d'*encantados* », tout le temps qu'il a passé aux côtés de son « père », le *babalorixá* Jorge Kadanmanjá, dans la maison de culte. Nous voudrions enregistrer ici son désir de fonder sa propre maison de culte dès la fin de son initiation, *feitura*, interrompue avec la mort du *babalorixá* Jorge Itaci. Son *Terreiro* s'appellera *Ilê Ashé Iyo Orum, Casa de Mina do Sol Nascente*, en hommage à *Oshalá, Oshaguián* et *Palácio de Encantaria Alcácer Quibir*, en honneur du roi dom Sebastião, puisqu'il est « fils » de la princesse Ina et de la *Cabocla* Mariana. Il ajoute que l'entité qui l'accompagne toujours est le *Caboclo do olho d'água*, le fils du roi, *rei da Bandeira*.

Si la « famille de Lençóis », dont le chef est le roi dom Sebastião, s'avère si importante dans le monde de l'*Encantaria* au Maranhão, c'est parce que lui-même a plutôt les attributs d'un *Noble*, d'un Blanc. Il faudrait aussi rappeler que ce monarque devient ou est associé aux entités africaines, *Xapanã* de tradition *Nagô* et *Acóssi*, de tradition *Jeje*, qui se manifestent

aussi dans la *Pajelança*, d'origine indienne. Cela montre que la personne du roi dom Sebastião, ou en tout cas, le patronyme, compose ces trois entités et chacune avec des « énergies » différentes, liées aux essences de la Vie, c'est-à-dire, l'eau, la terre et l'air représenté par la forêt. Nous nous intéresserons prochainement plus précisément à l'aspect de la géographie mythique de la « demeure » du roi dom Sebastião, qui se situe dans les profondeurs de la mer et à la frontière du paradis insulaire de *Lençóis*. Lui qui est perçu comme un *AcoAcóssissi*, maître de la forêt, de l'oxygène mais aussi connaisseur des plantes, des herbes et des feuilles utilisées pour la guérison à la fois du corps mais aussi de l'âme, et aussi, *Xapanã*, l'intime de la terre et ses mystères, cette terre, symbole de fécondité mais aussi de finitude. Si la personne physique du roi dom Sebastião se déployait sous les trois épithètes qui ont marqué sa présence dans sa vie terrestre, le roi désiré, le roi caché et le roi enchanté, dans le monde intermédiaire, le monde de l'enchantement, il devient cette triade divine, *Gentil, Acóssi, Xapanã*, dont la force et la divulgation se répandent grâce aux quatre éléments classés par Hippocrate (460 av. J.-C. – 370 av. J.-C.), l'eau, l'air et la terre, tandis que le quatrième élément, le feu semble peut-être bien revenir à la manifestation même des entités sur les corps des initiés, comme ce fut le cas, par analogie symbolique, de la manifestation du Paraclet le jour de la Pentecôte au Cénacle⁵⁸¹.

⁵⁸¹ Acte, II, 2-4 : « Et il se fit tout à coup du ciel un son, comme d'un souffle violent et impétueux, et il remplit toute la maison où ils étaient assis. Et il leur apparut des langues divisées, comme de feu ; et elles se posèrent sur chacun d'eux. Et ils furent tous remplis de l'Esprit Saint, et commencèrent à parler d'autres langues, selon que l'Esprit leur donnait de s'énoncer. »

Chapitre II- Le « *terreiro* », l'espace sacré de la manifestation des entités vénérées

La maison de culte est un espace à la fois ouvert et relativement fermé. Ouvert aux non-initiés, aux curieux et aux chercheurs, et fermé lorsqu'il s'agit de révéler les savoirs, les pratiques, les rites, les enseignements véhiculés par les entités spirituelles et le responsable de la maison. Dans le *locus sanctus - terreiro* -, d'une maison de culte, circule la connaissance des fondements de la croyance, entourée par la narration métahistorique qui englobe la vie des entités, des formules, des recettes de guérison ou de malveillance, sans oublier la langue et le langage hermétique souvent compris des seuls initiés. Chaque maison, par son histoire et son ancienneté transmet de génération en génération sa spécificité, sa tradition et sa mémoire. Ces trois composantes, spécificité, tradition et mémoire, fixent un *terreiro* dans la continuité spatio-temporelle historique mais aussi métahistorique dont le moyen de transmission et de préservation utilisé est plutôt l'oralité. La mémoire collective se perpétue dans la maison de culte par le train de vie quotidien et par l'expérience partagée et racontée. Cette mémoire collective différencie ce qui est transmis et appris à la fois par la culture écrite et par la culture orale fondées sur deux bases épistémologiques qui sont le savoir savant et la connaissance. Ce qui nous intéresse particulièrement ici, c'est le savoir magique, fondé sur la *praxis* qu'un *terreiro* véhicule ou garde sur la figure du roi dom Sebastião et de ses homologues.

Le *terreiro* est à la fois le « gardien » et le témoin de la résistance de la culture et du savoir populaire qui s'expriment aussi à travers certains cantiques, certaines conversations en langue *yoruba*, *jeje*, *fon*, *kimbundo*, *kingongo*, *cambinda*, *cacheu*⁵⁸² et aussi en portugais. L'utilisation d'une langue étrangère peut être interprétée comme le signe d'un rejet de la part des initiés du dominateur et de sa culture, ainsi que le moyen de protéger la maison de culte et ses préceptes. Rappelons que la faculté d'utiliser le langage renvoie l'homme à sa capacité d'avoir une conscience, conscience de soi et aussi conscience du monde, ou en tout

⁵⁸² Ces langues, ce sont des langues liturgiques qui ne sont pas vraiment connues ni parlées. Les responsables des cultes connaissent la signification que les entités veulent bien leur transmettre. Ces langues font partie des connaissances ésotériques du « peuple de saint. »

cas, une *Weltanschauung*⁵⁸³, c'est-à-dire, la possibilité de pouvoir conceptualiser le monde et la nature. Dans cette perspective, dans une maison de culte, l'utilisation d'une langue liée aux ancêtres, ou l'utilisation d'un langage incompréhensible aux non-initiés implique une « résistance » à la façon d'appréhender le monde et la réalité dominante ou des classes dominantes. Par ailleurs, c'est cette « résistance » qui a permis aux maisons de culte mais aussi aux traditions populaires souvent qualifiées de « folkloriques », de préserver les savoirs ancestraux, même si elles ont dû s'adapter à la culture dominante et être souvent perçues comme des cultures mineures ou légères. De nos jours, face à une société codifiée et une idéologie dominante, il ne reste aux maisons de culte et aux traditions dites « folkloriques » que le pouvoir subversif de la résistance active, alternative, « symboliquement », contre-culturelle et contre-discursive⁵⁸⁴.

Le *Tambor de Mina*, la *Pajelança* ainsi que les autres pratiques religieuses au Maranhão ont été jadis « cataloguées » de croyances populaires par les sciences sociales. L'utilisation du terme « croyance populaire » montre que l'emploi de cette notion est loin d'être neutre étant donné son opposition au concept de « savoir » au sens scientifique du mot. D'ailleurs, le discours scientifique lorsqu'il homologue une définition de « croyance populaire », relève bien souvent d'un parti pris. Quant au « savoir populaire », il renferme des connaissances acquises à travers l'échange, l'interaction quotidienne des membres d'un même groupe ou d'un réseau social. C'est ce qui se passe dans le rapport entre « savoir populaire » et croyance populaire. La source idiosyncratique d'un *terreiro* regroupe l'ensemble des connaissances accumulées, transmises ou vécues personnellement par chaque initié et plus particulièrement par le ou la responsable de la maison de culte. L'ancrage des savoirs traditionnels de ces lieux de culte fait état de leur dynamisme et de leur attachement à la tradition et essaye d'imposer une ligne de défense contre les attaques véhiculées à travers les nouveaux groupes religieux fondamentaux d'origine chrétienne. Le *Tambor de Mina* et la *Pajelança* représentés par les maisons les plus anciennes se trouvent également face à une convergence de savoirs populaires relatifs aux croisements d'autres pratiques afro-brésiliennes, ce qui peut donner l'impression d'une uniformisation croissante

⁵⁸³ Mot allemand composé de « welt », le monde, et de « anschauung », l'idée, l'opinion, la représentation. C'est un terme qui désigne la conception personnelle du monde selon sa sensibilité. La *Weltanschauung* est une vision du monde du point de vue métaphysique repris, d'un concept datant du Moyen Âge, et utilisé dans l'Allemagne romantique du XVIII^e siècle.

⁵⁸⁴ Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Les leçons politiques du néozapatisme mexicain. Commander en obéissant*, (traduit de l'espagnol du Mexique, par Nils Solara), Paris, éditions de l'Harmattan, coll. Questions contemporaines, 2010, p. 89-92.

des savoirs des « croyances populaires ». Cela est sûrement dû au développement des grands centres urbains et aux vagues migratoires en raison des problèmes économiques régionales.

Les études en sciences de l'homme ont déjà démontré que les « savoirs » afro-brésiliens se distinguent les uns des autres en raison de la nature même de leurs référents historiques et empiriques. Ces « savoirs » sont soumis à une tradition donnée et ils s'appliquent à des domaines, le soin, la protection, la bienveillance ou la malveillance, pour être schématique, qui induisent des configurations et des représentations des *Orixás*, des *Voduns*, des *Nobles*, des *Caboclos*, des *Preto Velhos*, dont les contenus peuvent différer d'une maison à une autre ou d'une tradition à une autre. C'est le cas de la figure du roi dom Sebastião dont la représentation se confond avec son patronyme, saint Sébastien, orné également d'autres attributs tels que ceux des *Orixás Xapanã* ou *Oxóssi*, ou du *Vodun Acóssi*. Les représentations faites d'un personnage historique, devenu déjà par ailleurs au Portugal objet, ce que nous appellerions « transmutation discursive », en passant du rôle imagé du « roi désiré » au « roi caché » pour devenir au Brésil, le « roi enchanté », prennent essor grâce aux « dispositifs » internes originaires des croyances afro-brésiliennes.

Ce sont ces « dispositifs » foucauldien⁵⁸⁵, qui influent sur le dénombrement combinatoire de la personne du roi dom Sebastião en tant qu'entité. En d'autres termes, la notion de « dispositif » permet de rassembler tous les réseaux hétérogènes, l'apport des trois cultures distinctes – amérindienne européenne, africaine – à la formation de la figure du roi dom Sebastião en tant que « divinité ». C'est à partir de ces « dispositifs » en soi hétérogènes mais cristallisés dans le *locus sanctus* de la maison de culte que nous aborderons ce chapitre. D'abord, nous verrons l'association des trois divinités et leur contribution à la divulgation du Sébastianisme au Maranhão. Ensuite, nous analyserons le rôle des îles, São Luis et Lençóis, en tant que *topos perennis*, de la transmission de cette attente messianique. Enfin, pour clore ce chapitre, nous étudierons l'étendue des « demeures sacrées » des croyances afro-brésiliennes les plus percutantes au Maranhão.

⁵⁸⁵ Michel Foucault donne au mot « dispositif » un sens sociologique à partir des années 1975. Il envisage ce mot comme un « réseau » qui englobe les différents éléments d'un ensemble hétérogène, dits ou non-dits. Michel Foucault, « Le jeu de Michel Foucault », *Dits et écrits*, t. II, 1994, Paris, éditions Gallimard, p. 298-329.

A- Sebastião : un patronyme, trois divinités au son du tambour afro-brésilien

Les croyances afro-brésiliennes sont très diffusées et présentes dans le milieu populaire au Maranhão étant donné le grand contingent des Noirs et de leurs descendants dans la région. Nous avons déjà vu que les cultures des tribus venues pendant la traite des esclaves de l'Angola, de la Côte d'Ivoire, de la Guinée et du Bénin, avaient des points communs dont celui du culte des ancêtres. Le *Tambor de Mina* qui regroupe, grosso modo, la tradition de ces tribus préserve le rituel de louange aux entités surnaturelles africaines, les *Orixás* et les *Voduns*, et celles d'origine luso-amérindienne, les *Nobles* et les *Caboclos*. Toutes ces divinités se manifestent par la transe, « *baixam na cabeça* », lors de rituels publics également réalisés pendant la fête des saints catholiques auxquels ces entités sont associées dans la maison de culte. Le *Tambor de Mina* est une croyance religieuse, où prévalent l'extatisme et l'initiation, conditions nécessaires pour la communication avec les entités. Le processus de formation initiatique et de transmission du savoir est conduit sous l'orientation du responsable de la maison de culte, le *toy*, le père-de-saint, *pai-de-santo*, ou la *nochê*, la mère-de-saint, *mãe-de-santo*, suivi d'un temps de probation et de réclusion. Enfin, le savoir religieux dans ce culte est acquis au fur et à mesure, grâce à une longue cohabitation. L'initié ayant fait ses preuves, ce savoir lui est transmis, non comme une obligation mais comme un don, signe de la confiance établie.

Le rituel dans une maison de culte a lieu souvent le soir et se termine aux aurores. Il est conduit par le responsable de la maison et en son absence, par le guide, *Guia*, a qui revient surtout d'organiser les chants, la danse et la musique. C'est au son des tambours, *batás* ou *abatás*, faits en bois, compressés en zinc et couverts en cuir, accompagnés par des Calebasses, *abês*⁵⁸⁶, et par l'instrument de percussion idiophone en fer, *gã* ou *agogô*, que les entités se manifestent et entrent en contact direct avec les initiés pendant la transe. Dans les deux plus anciennes maisons de culte du Maranhão, *Casa-das-Minas* et *Casa de Nagô*, il est de convenance que seules les femmes « dansent », *brincam*, en transe, cependant, dans d'autres *terreiros*, il est de plus en plus fréquent de voir des hommes initiés, *vodunsis*, le

⁵⁸⁶ Abê, Agbê ou Afoxé. Instrument composé d'une calebasse coupée à l'extrémité et habillée d'un filet de perles (graines). Il est aussi connu par le nom de Xequerê et très utilisé dans les traditions afro-brésiliennes : Maracatu, Candomblé, Afoxé, Tambor de Mina, etc.

faire. Au fil des siècles, un autre changement qui s'est opéré dans le *Tambor de Mina* est celui de la manifestation des *Voduns* qui, autrefois, concerne l'époque de l'ancien royaume du Dahomey, « descendaient » pour rendre visite aux hommes ou simplement « chevaucher » l'initié, « *montar em seus cavalos* ». Aujourd'hui, ces divinités de la « nation⁵⁸⁷ » africaine du Dahomey, considérés comme des intercesseurs entre *Evovodum*, l'être Suprême et les hommes, se manifestent à la fois pour être vénérés, s'amuser, se rencontrer, se parler les uns aux autres et aider les pratiquants. À l'exception de la *Casa-das-Minas*, des *Nobles* et d'autres entités se manifestent dans la *Casa de Nagô* et dans divers *terreiros*⁵⁸⁸. Les *Gentils*, dont fait partie le roi dom Sebastião, est présent dans la tradition afro-brésilienne d'origine *Jeje-Nagô*, puisqu'il correspond aussi à l'*Orixá Xapanã*, et le *Vodun Acóssi*, le tout associé aux saints catholiques, saint Sébastien, saint Lazare et saint Roch. À ce titre, il faut rappeler que la *Casa-das-Minas* voue un culte au *Vodun Toy Acóssi*, mais pas au roi dom Sebastião puisque la Maison ne vénère pas de *Gentils*. Cela est possible dans d'autres maisons de culte telle la *Casa de Yemanjá* du *babalorixá* Jorge Itacy, mais ça serait plutôt le culte à l'*Orixá Xapanã* qu'au *Vodun Acóssi*.

Ces trois saints, saint Lazare de Béthanie qui, selon le seul texte néotestamentaire de tradition johannique, a été ressuscité par le Christ⁵⁸⁹; saint Sébastien, légionnaire et martyr romain du III^e siècle, auquel nous avons consacré un long chapitre, et saint Roch (1340-1379), médecin et pèlerin qui s'était voué à soigner les malades atteints par la peste noire (1348), et qui est vénéré, au même titre que saint Sébastien, comme le guérisseur des maladies de peau et de toutes sortes de maladies contagieuses, ces saints si vénérés en Europe tout au long du Moyen Âge, seront au Brésil l'objet d'une grande dévotion. Sur leur provenance, il semble bien que saint Sébastien ait été originaire de Narbonne, que saint Roch, soit né à

⁵⁸⁷ « Nação » : denominação da origem tribal de grupos negros africanos trazidos como escravos ao Brasil e atribuída às tradições religiosas destes grupos. Segundo Costa Lima, entre os grupos afro-brasileiros atualmente o conceito de nação é mais religioso do que étnico, pois « foi aos poucos perdendo sua conotação política para se transformar num conceito quase exclusivamente teológico. Nação passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblé da Bahia. Os terreiros mais tradicionais esforçam-se, entretanto, por manter os padrões característicos de suas culturas formadoras.

Costa Lima, « O conceito de « nação » nos candomblés da Bahia », *Revue Afro-Asia*, Salvador, n° XII, 1976, p. 65-90 et p. 77.

Sérgio Ferretti, *Querebentan de Zomadonu*, op. cit., p. 294.

⁵⁸⁸ Sérgio Ferretti, « O culto a divindades africanas no Tambor de Mina do Maranhão », *Seminário religiões afro-americanas e diversidade cultural*, Rio de Janeiro, Unesco/Fundação Palmares, dezembro 2001.

⁵⁸⁹ Jean, XI, 1-56.

Saint Lazare de Béthanie, le frère de Marthe et de Marie d'après la Tradition, aurait traversé la Méditerranée jusqu'en Camargue et il aurait gagné Marseille qu'il évangélise, devenant son premier évêque. Il aurait reçu la visite de saint Alexandre de Brescia et il aurait été emprisonné place de Lenche et aurait souffert le martyre sous Domitien. Sur sa sépulture fut construite l'abbaye de saint-Victor.

Montpellier et que saint Lazare soit venu à Marseille pour évangéliser la cité et en devenir ainsi le premier évêque. Toutes ces villes se trouvent au sud de la France. Chronologiquement, saint Lazare se serait rendu à Marseille, au I^{er} siècle, saint Sébastien aurait été martyrisé au IV^e siècle, à Rome, et saint Roch serait mort en Italie au XIV^e siècle. L'Église catholique garde la mémoire de ces trois saints dans son calendrier liturgique : le 20 janvier est la fête de saint Sébastien, le 16 août, saint Roch est honoré, et saint Lazare est fêté le 23 février en tant que disciple du Christ ressuscité, et en tant qu'évêque de Marseille, le 17 décembre. Entre ces deux derniers, le seul fondement qui prévaut, c'est celui de la tradition et de la dévotion apostolique. Ce que nous pouvons constater à priori, c'est que ces trois saints catholiques renvoient tous à la condition humaine de finitude et de faiblesse, faiblesse du corps marqué par la maladie. Ainsi, saint Sébastien et saint Roch, sont évoqués pour extirper ou chasser la peste, au V^e et XIV^e siècles. Quant à saint Lazare, qui était malade, mourut et fut ressuscité par le Christ, il était connu comme le médecin de l'âme et du corps. La croyance populaire luso-brésilienne suit ce même ordre d'idées, puisque le roi dom Sebastião ressuscitera tel Lazare, pour établir son royaume.

Nous voudrions nous attarder sur les méandres de ces existences, des pratiques dévotionnelles qui induisent, avec le temps et en dehors de tout contexte historique, la confusion, confusion de genres mais aussi identitaires de ces trois saints avec les trois entités religieuses et le roi dom Sebastião du Portugal lui-même. Nous avons déjà vu précédemment que le roi dom Sebastião était lui-même zélé dans la pratique des dévotions à son saint patron et que la vénération de saint Sébastien se développe justement au moment de la Grande peste au Portugal⁵⁹⁰ et du début de la colonisation de l'Amérique portugaise. L'analyse sur la croyance afro-brésilienne et sa *praxis* aujourd'hui encore, permet de remarquer qu'en dehors de la confusion patronymique entre le Roi et le Saint, leur description physique, ils sont jeunes et blonds, et le syncrétisme religieux étant « nécessaire » pour une question de survie en raison des persécutions et des interdictions de l'Église, il existe aussi une confusion ou « attribution qualitative », des trois entités : le *Noble* le roi dom Sebastião, le *Jeje Acóssi* et le *Nagô Xapanã*. À cette triade divine, il faut aussi ajouter un quatrième dieu, l'*Orixá Oxóssi* de tradition *Yoruba*, dont la représentation symbolique est l'arc et la flèche. Ces mêmes flèches qui percent le corps de saint Sébastien dans les représentations picturales. Enfin, l'*Orixá Oxóssi* est aussi associé à saint Sébastien et

⁵⁹⁰ Les grandes vagues de la peste dans la Péninsule ibérique sont celles de l'automne 1348, la grande peste en 1569, et l'épidémie de 1650.

à l'*Orixá Ossaê*, la divinité qui garde la connaissance des feuilles médicales et des herbes utilisées dans un autre rituel afro-brésilien, l'*Umbanda*. Cela étant, tous les deux *Orixás* sont vénérés aussi bien dans le *Candomblé* que dans l'*Umbanda*. D'ailleurs *Oxóssi* est aussi vénéré dans l'*Umbanda* où plusieurs chants hiératiques en portugais lui sont consacrés.

Dans le panthéon des dieux afro-brésiliens, les trois catégories divines qui nous intéressent particulièrement sont celles où le roi dom Sebastião est représenté ou auxquelles il est assimilé, à savoir, *en tant que Gentil*, et dans les traditions *Jeje et Nagô* du *Tambor de Mina* et parfois aussi dans la *Pajelança*. Le 20 janvier, lors de la fête de saint Sébastien, qui peut durer trois jours, *Oxóssi*-saint Sébastien, est vénéré dans certaines maisons de culte, mais dans la *Casa-das-Minas*, c'est *Acóssi* qui est vénéré. Pendant ces festivités, un banquet aux chiens, « *banquete dos cachorros* », peut être organisé en référence à saint Roch et son chien ou saint Lazare aussi représenté par un chien, mais qui reçoit l'hommage est *Acóssi*-saint Lazare. Ce *Vodun* de la « famille *Dambirá* » est associé aux maladies de peau et aux remèdes. Il est évident que tous ces noms et tous ces syncrétismes se prêtent à la confusion, sans oublier le patronyme de Sébastien-Sebastião. L'anthropologue Sérgio Ferretti dans sa description longue et détaillée de la *fête de saint Sébastien pour Acóssi et le « dîner des chiens*⁵⁹¹ », qu'il a pu étudier et dont il a témoigné en 1982, dans la *Casa-das-Minas*, relève que concernant l'aspect symbolique de la fête, le nombre de chiens à qui le banquet est offert, peut être de sept en référence aux sept fils adultes de *Acóssi*, ou neuf, si ses jumeaux sont ajoutés, ou treize, si l'on se réfère à la « famille *Dambirá* » qui est composée de treize *Voduns*. Parmi ces *Voduns*, il y a les trois frères, *Acóssi*, *Azile* et *Azonce*⁵⁹². Et il complète le propos en disant que si la fête a lieu le jour de la saint Sébastien, c'est parce que, *Azonce*, le seul frère sain de la famille et qui est roi, vénère saint Sébastien, protecteur du roi dom Sebastião. Quant aux deux frères malades, l'un *Acóssi*, adore saint Lazare, et l'autre, *Azile*, est dévot de saint Roch.

La fête en l'honneur de l'*Acóssi* et le « banquet des chiens » demandent à celui qui l'organise une grande préparation. Fin juillet 2008, le *vodunso* Cicero Centrini (né en 1960), initié dans la *Mina*, par le *pai* Euclides Meneses Ferreira de la *Casa Fanti-Ashanti*, a eu pour la première fois l'autorisation de préparer un « banquet de chiens ». Le *vodunso* Cicero

⁵⁹¹ Sérgio Ferretti, *Querebentan de Zomadonu*, op. cit., p. 146-154.

⁵⁹² Les fils de *Acóssi* : les adultes, Lepon, Poloboji, Borutoi, Bagono, Algue, Boça, Boçucó ; les deux jumeaux, Roeju et Aboju.
Idem, ibidem, p. 153.

Centrine, ainsi que sa mère biologique, Maria do Caboclo de Sete Flechas, sont originaires de la ville de Codó⁵⁹³ à 300 km de la capitale, São Luis. La première transe de Maria do Caboclo de Sete Flechas a eu lieu le jour de la fête de saint Sébastien et par la suite, elle a été initiée dans le *Terecô* par le commandeur de la république, le *Mestre* et *babalorixá* Bitá do Barão de Guaré⁵⁹⁴, du *Terreiro tenda espírita de umbanda rainha Iemanjá*⁵⁹⁵. Aujourd'hui, Maria do Caboclo de Sete Flechas est deuxième dans l'ordre de préséance, c'est-à-dire, la Guide, *Guia*, du *terreiro* de Mestre Bitá, à Codó. Par ailleurs, elle-même possède sa propre maison de culte, *Kamaféu d'Oxossi*, fondée en 1995, à São Luis, où Cicero Centrine est *vodunso*, dont l'entité principale, « *chefe de cabeça* », est le *Vodun Sakpatá*,⁵⁹⁶ qui correspond à *Xapanã* ou *Omulu* dans la tradition *Nagô*.

La fête de saint Lazare pour *Acóssi Sakpatá* a eu lieu donc, au *Terreiro Kamaféu de Oxóssi*, dans le quartier situé au bord de l'océan, au cours de l'après-midi⁵⁹⁷. Le cercle, *roda*, était formé par une vingtaine d'initiés, *filhos-de-santo*, qui portaient des vêtements blancs ou très clairs. Au milieu du cercle, sur une grande nappe brodée de couleur blanche se trouvait à côté d'une petite statue de saint Lazare une bougie blanche allumée, ainsi qu'un

⁵⁹³ La ville de Codó se situe dans la région à l'est de l'État du Maranhão. Selon le dernier recensement effectué en 2010, sa population est de 118.072 habitants. Le village de Codó commence à se développer à partir de 1780, grâce aux plantations de coton, à l'industrie textile et au commerce navigateur dans le fleuve Itapecuru. Codó a bénéficié d'une main-d'œuvre esclave et d'une immigration syrio-libanaise. Le 19 avril 1833, par Résolution royale, Codó est élevé au rang de Ville.

L'anthropologue Mundicarmo Ferretti affirme que la « ligne de Codó », « Tambor da Mata » ou « Terecô » est une dénomination d'une tradition religieuse afro-brésilienne. Il est aussi connu par le nom de « Encantaria de Barba Soêra » ou « Barba Soeira », en référence à une entité syncrétique véhiculée à sainte Barbara, ou « Mata » d'origine rurale, en opposition à « Mina », pratiquée dans la capitale. Elle ajoute que des éléments *Jeje* mais aussi *nagô* se trouvent dans cette pratique religieuse, mais l'on observe des traits plus marquants de la culture *bantou* (Angola et Cambinda).

Mundicarmo Ferretti, « Terecô, a linha de Codó », *VIII Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina*, São Paulo, université de São Paulo, USP, septembre 1998.

Site visité le 26 mars 2011 :

<http://www.fflch.usp.br/sociologia/posgraduacao/jornadas/papers/>

⁵⁹⁴ Voici ce que dit l'encyclopédie brésilienne sur la diaspora africaine :

« Bitá do Barão (1913-). Nome pelo qual se tornou conhecido Wilson Nonato de Souza, pai-de-santo em Codó, MA. O mais influente líder do terecô maranhense, manteve estreito contacto com o poder local. Em 1988, ano do centenário da Abolição, foi agraciado com a medalha conferida pelo governo federal, na gestão do conterrâneo José Sarney. Seu principal guia espiritual é o encantado Barão de Guaré, dai seu pseudônimo. »

Nei Lopes, *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*, São Paulo, Selo Negro edições, 2004, p. 121.

⁵⁹⁵ La maison de culte, Tenda Espírita de Umbanda Rainha Iemanjá a été fondée le 24 janvier 1954. Son fondateur, Mestre Bitá do Barão, suit la ligne, « trabalha », de l'Umbanda (magie blanche), et de la Quimbanda (magie noire).

⁵⁹⁶ *Sakpatá* est un Vodun de « lignage » dont le culte a été introduit en pays Fon, par le roi Agaja (1708-1732). Selon Pierre Verger, *Sakpatá* est une divinité de la terre, connue comme vodun de la variole, des maladies de peau. Dans la croyance afro-brésilienne le culte de *Sakpatá* est rapproché du culte de l'Obaluaiyê, version Yoruba, et *Xapanã*, version *Nagô*.

Pierre Verger, *Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns*, São Paulo, Edusp editora, 1999, p. 239-254.

Sérgio Ferretti dit ceci : « Sapatá, Sagbatá ou Sakpatá – nome de toi Acossi, Acossi Sapatá, vodum chefe da família de Dambirá, correspondente a Xapanã ou Omulu, deus da varíola e da peste entre os nagô. »

Sérgio Ferretti, *Querebentan de Zomadonu*, op. cit., p. 209.

⁵⁹⁷ Le Terreiro Kamaféu de Oxóssi est situé au 7, rue São Raimundo, Araçagy, Paço do Lumiar, à São Luís, Ma.

plat de popcorn. Autour de la nappe se trouvait deux nattes de roseau et sept assiettes remplies de nourriture, destinées au cours de la cérémonie, aux chiens accompagnés de leurs maîtres. Pour éviter que les chiens ne se chamaillent, on a fait d'abord venir quatre chiens, puis les trois autres. Auparavant, les initiés s'étaient assis et quelques-uns sont entrés en transe après avoir reçu des entités d'une même « famille », *arriada d'Acóssi*. Pendant leur manifestation, les membres de cette « famille » représentent la maladie et les déformations causées par l'épidémie, de ce fait, tout au long de la transe, les fils-de-saint sont couverts par des draps afin d'épargner aux spectateurs la vision des corps qui se tordent. Le popcorn a été distribué aux initiés et à quelques spectateurs tandis qu'à ce moment, *le voduno* Cicero Centrine est en transe avec les attributs de *Sakpatá*, un vieillard assis qui s'appuie sur sa canne. Celles qui étaient en transe par terre et couvertes, reprennent leur esprit au fur et à mesure que les servantes, *serventes*, frictionnent leurs corps avec de l'huile de palme. Le « *banquete aos cachorros* » finit avec des chants en honneur des entités et par la solennelle procession des outils sacrés utilisés. La cérémonie, le *toque*, continue par la suite avec la danse des initiés de la maison et l'arrivée d'autres initiés invités venus de *terreiros* voisins⁵⁹⁸.



Banquet des chiens – Maison de culte Kamafeu d'Oxossi

⁵⁹⁸ Pour d'autres détails, lire la description de l'ethnologue Sérgio Ferretti, « Festa de S. Sebastião para Acóssi e o jantar dos cachorros », *Querebentan de Zomadonu*, *op. cit.*, p. 146-154.

Saint Sébastien ainsi que son éponyme le roi dom Sebastião du Portugal peut être ainsi représenté schématiquement dans le panthéon des croyances afro-luso-amérindienne en terres brésiliennes et cela varie, selon la tradition de chaque maison de culte :

Dom Sebastião _____ Gentil (*Encantado*) Tradition Afro-amérindienne

_____ Xapanã (*Orixá*) Tradition Nagô

_____ Acóssi (*Vodun*) Tradition Jeje

----- Saint Sébastien ----- Oxóssi (*Orixá*) Tradition Yoruba⁵⁹⁹ et de l'Umbanda

----- Saint Sébastien ----- Ossaê (*Orixá*) Tradition Youruba et de l'Umbanda

Quant à la représentation symbolique liée à l'attente messianique et sotériologique, la personne du roi dom Sebastião, jeune disparu, est attendue comme un messie pour rétablir son royaume de paix et prospérité au Portugal, tandis qu'au Brésil, il va ressurgir, ressuscité par *Desencanto*. Il reviendra du monde de l'*Encantaria* pour reprendre son royaume d'en haut. Dans les croyances afro-brésiliennes, ses attributs sont confondus, assimilés, d'une façon synchrétique aux trois grands saints populaires catholiques dont l'existence était aussi étroitement liée à la vie, au corps, à la santé, à la maladie, à la mort et à la résurrection.

Dom Sebastião _____ Azile / Xapanã _____ Saint Sébastien

_____ Acóssi _____ Saint Lazare

_____ Azonce _____ Saint Roch

Qu'il s'agisse donc du contexte historique tant au Portugal qu'en Europe, des épidémies à grand échelle, l'importance de l'invocation des saints est surdimensionnée et proportionnelle à la peur de la mort et de l'enfer. Le roi dom Sebastião est ce « *jeune croisé et héroïque*⁶⁰⁰ »

⁵⁹⁹ Dans le Candomblé, de tradition Yoruba, il n'existe pas de correspondance entre le roi dom Sebastião et les Orixás. Ce tableau schématique s'applique plutôt à quelques « terreiros » de l'État du Maranhão.

⁶⁰⁰ Jean Delumeau, *Mille ans de bonheur : une histoire du paradis*, op. cit., p. 210.

qui ne craint pas de se battre et de se « sacrifier » pour la foi catholique. Lui qui a une particulière dévotion à son saint patron, saint Sébastien, devient à son tour un martyr de la foi. Dans l'imagerie populaire face aux grands espaces tropicaux, la confusion ou plutôt le croisement identitaire entre les trois saints s'opère mais le fonds commun est le Corps, symbole de finitude et de péché. Ce corps mortel, rempart de l'âme immortelle, est symbole de mort, tandis que l'âme est, elle, symbole de la vie. Ce couple, ou plutôt cette dualité repose sur un sentiment ambigu inhérent à la nature humaine, la peur. Pour les Grecs, cette peur est une punition des dieux pour les hommes et elle est représentée par les divinités *Déimos*, la Terreur, et *Phobos*, la Peur⁶⁰¹.

Cette frayeur, chez les Amérindiens est une conception liée à la maladie de l'âme égarée de la raison, qui peut mener à la mort, d'où l'expression « *morrer de espanto* ou de *susto* ». L'étude de Jean Delumeau sur la *Peur en Occident*⁶⁰², montre à quel point la symbolique de la mort est présente dans la société occidentale. La question de la mort est omniprésente, entourée de la peur de la nuit, des revenants, des maladies telle que la peste, des rêves et de leur interprétation, de mourir de faim mais aussi de la figure du diable, surtout avec l'avènement du protestantisme. C'est cette peur de l'homme blanc qui se joindra au sentiment craintif ou plutôt respectueux des Indiens en Amérique portugaise. Ces saints catholiques, saint Sébastien, saint Lazare, saint Roch, marqués dans leur chair par la maladie mais rachetés par la suite, sont aussi invoqués à la fois pour guérir les malades et les protéger des épidémies mais aussi pour guerroyer à côté des Portugais contre l'Indien barbare. Quant aux Indiens, ils vont assimiler les peurs de l'homme européen et vont sentir dans leur propre chair la maladie, l'épidémie venues d'ailleurs.

Dans la personne du roi dom Sebastião se fait la jonction de deux aspects qui se font écho. Il s'agit de l'aspect sacré des saints catholiques associés aux entités religieuses, et de leur aspect thérapeutique lié aux soins par les plantes et les herbes. Cette activité de la médecine populaire s'enracine dans des pratiques syncrétiques qui touchent aux connaissances héritées des ancêtres et qui sont en continuelles interprétations et adaptations au présent vécu. Ceux qui pratiquent cette médecine populaire fondée sur une

⁶⁰¹ Phobos la Peur, et Déimos la Terreur, sont des frères jumeaux que le dieu grec de la guerre, Arès, a eus de la déesse de la Beauté, Aphrodite, respectivement Mars et Vénus pour les Romains. Jacques Désautels, *Mythes de la Grèce ancienne : la mythologie gréco-romaine*, Laval, Les presses de l'université Laval, 1988, p. 254.

⁶⁰² Jean Delumeau, *La Peur en Occident*, Paris, éditions Fayard, 1978.

connaissance empirique, sont appelés *curandeiro* ou *curador*, *benzendeiro* ou *benzendor*, *pajé* et *pajoa* ou féminin. La médecine populaire pratiquée au Maranhão, d'ailleurs comme dans tout le Brésil, est très proche des croyances et du caractère religieux, ce qui renforce les thérapies adoptées. Il est possible alors de trouver dans l'utilisation de cette médecine populaire, la prière, la bénédiction, des passes, des médailles, des scapulaires. Pour cette pratique, les guérisseurs recourent aux plantes, aux herbes, et particulièrement les arbrisseaux *l'arruda*, *Ruta graveolens*⁶⁰³, et *l'alecrim*, *Rosmarinus officinalis*⁶⁰⁴. La religiosité concomitante à la médecine populaire est un héritage commun des trois races présentes depuis le début de la colonisation. Parmi ceux qui pratiquaient la médecine, il y avait les médecins d'origine juive, les apothicaires, les physiciens, les barbiers et aussi les prêtres jésuites qui ont apporté la croyance en la guérison miraculeuse par l'intercession des saints. Ce sont aussi les pères de la Compagnie qui, étant donné la distance entre la Métropole et la Colonie, remplacent les plantes venues du Portugal, utilisées comme remède, par les herbes et les plantes indigènes. Enfin, l'utilisation et la connaissance des plantes dans le rituel de *Pajelança/Cura* sont transmises aux premiers Africains d'origine bantou. Dans les cérémonies afro-brésiliennes, les plantes sont présentes dans la préparation des bains de purification, *banho de defesa* et de *limpeza*; dans la préparation de la nourriture, des boissons et des remèdes; dans la préparation des crémations, de l'encens, du cigare, de la cigarette et de la pipe⁶⁰⁵.

Dans le système structurel des croyances brésiliennes, l'importance des plantes n'est point négligeable car sans elles, ces croyances afro-amérindiennes n'existeraient certainement pas. Avant de voir en détail les plantes et la représentation symbolique auxquelles elles se rapportent au plan thérapeutique en liaison étroite avec une entité spirituelle, il faudrait se rappeler rapidement le plan sacré du pouvoir d'intercession et de guérison du saint catholique, saint Sébastien. Dans la litanie des saints⁶⁰⁶ qui est une prière

⁶⁰³ *Ruta graveolens*, en français, rue officinale, rue fétide, herbe de la rue, rue des jardins, herbe de grâce, fait partie de la famille des Rutacées.

⁶⁰⁴ *Rosmarinus officinalis*, en français, romarin, herbe-aux couronnes, et en provençal, « encensier », appartient à la famille des Lamiacées.

⁶⁰⁵ Pour plus de détails, voir l'article de Maria Thereza Lemos de Arruda Camargo, « As plantas na medicina popular e nos rituais afro-brasileiros », *II Seminário internacional de relatos de pesquisa em folclore e V encontro com o folclore-cultura popular*, Campinas, Unicamp/Unesco, 1997.

Site visité le 30 mars 2011 :

<http://www.aguaforte.com/herbarium/plantas.html>

⁶⁰⁶ « Litanies » : ce terme, dans l'origine est le grec signifie, *prière, supplication, rogation* ; par la suite, il a désigné certaines prières publiques accompagnées de jeûnes ou d'abstinence et de processions, faites pour apaiser la colère de Dieu, pour détourner de quelque fléau dont on était menacé, pour demander à Dieu quelque bienfait, ou le remercier de ceux que l'on avait reçus. Les auteurs ecclésiastiques et l'ordre romain nomment

de supplication adressée à Dieu, instituée par le pape Grégoire (537-604), à Rome, saint Sébastien est invoqué. Cette litanie majeure ou septiforme⁶⁰⁷, est ainsi divisée en raison des sept ordres⁶⁰⁸ ou rangs de la procession qui se faisaient à l'époque. C'est un acte de pénitence établi par le pape Grégoire qui conjure les fidèles d'y participer en raison de la peste qui ravageait la cité en 590. Depuis lors, cette prière est chantée le jour de la veillée pascale, d'un baptême, d'une ordination, à la Toussaint et peut aussi être dite pendant une détresse, une guerre ou une famine. L'ordre de séquence dans la litanie des saints est la suivante : le *kyrie*, l'invocation à la Vierge Marie, aux trois saints archanges, aux treize prophètes, parmi eux, onze de l'Ancien Testament et deux du Nouveau Testament, dont saint Jean-Baptiste, le Précurseur, et saint Joseph, chef de la sainte Famille, suivis dans le cantique par les apôtres et évangélistes. C'est dans le cortège des martyrs énumérés de l'Église primitive qu'est placé saint Sébastien, à côté de saint Fabien, pape et martyr. Remarquons que c'est au moment du « *Libera nos, Domine* » que des références sont faites aux forces de la nature, à savoir : « *De la foudre et des tempêtes, du fléau des tremblements de terre, de la peste, de la famine et de la guerre, délivre-nous Seigneur* ».

Quant aux prières adressées à saint Sébastien, il y en a une très ancienne composée, selon la tradition, par l'évêque de Milan, saint-Ambroise (340-397), et il y a aussi la litanie où sont détaillées toutes ses vertus qui semble bien être d'origine brésilienne. Étant donné la popularité de cet office, il s'avère bien qu'il n'y a pas eu « *nihil obstat* » de la part de l'autorité ecclésiastique pour sa diffusion. Concernant cette prière où l'on dénombre trente-trois épithètes, attribuées à la sainteté du saint-martyr, dont le chiffre symbolique renvoie aux trente-trois années de la vie de Jésus, les attributs qui nous intéressent particulièrement sont ceux-ci : « *Admirável padroeiro do Rio de Janeiro* », qui fait référence à sa protection et secours lors de la bataille des Portugais contre les Français, saint Sébastien en tant que saint guerrier, auquel nous avons déjà accordé ici une place importante, et les traits distinctifs liés à sa protection contre les maladies et épidémies : « *Defensor poderoso contra a fome e as epidemias* », « *Socorro imediato contra as doenças e as calamidades* ». Quant à la courte

aussi *litanies* les personnes qui composent la procession et qui y assistent ; mais ce terme signifie à proprement parler les prières que l'on y fait, et qui se disent à deux ou plusieurs chœurs qui se répondent.

Nicolas-Sylvestre Bergier, *Dictionnaire de théologie*, Besançon, imprimerie Outhenin-Chalandre Fils, vol. IV, 1843, p. 65.

⁶⁰⁷ Paul Diacre (vers 720-799), *Histoire des Lombards*, livre III, chap. 23-24.

⁶⁰⁸ Au premier rang se trouvait tout le clergé séculier ; au second, les moines et les religieux ; au troisième, les religieuses ; au quatrième, les enfants ; au cinquième, les laïcs ; au sixième, les veuves et les adeptes de la continence ; au septième, les gens mariés.

Idem, ibidem.

prire de saint-Ambroise adressée à Dieu par l'intercession de saint Sébastien, elle se réfère au sentiment décourageant du malade face à la maladie : « *Vous affermissez la vertu dans l'infirmité* », et « *Vous conférez du secours aux malades* ».

Acóssi Sakpatá est un *Vodun* de la tradition *Jeje* et est aussi une des divinités présentes dans la *Casa-das-Minas*. Il est de la « famille *Dambirá*⁶⁰⁹ » et est à la tête du panthéon de l'*Odã*, lié à la Terre et qui représente la maladie et la misère. Il est un guérisseur sorcier qui connaît les remèdes pour soigner les malades en est-il lui-même tombé malade en raison de ses soins auprès des souffrants. Son frère *Azile* est également malade, tandis qu'un de ses autres frères, *Azone* semble être le seul bien portant. Le *Vodun Lepom* est son fils et se présente comme un vieillard. Sérgio Ferretti donne la définition suivante du *Vodun Acóssi, Acóssi Sakpatá* ou *Adã* : « *Vodun masculin, vieillard, chef de la famille de Dambirá. Scientifique et guérisseur, il est handicapé et vénère saint Lazare. Il reçoit des offrandes près d'un pin parasol, au fond du jardin*⁶¹⁰ ». L'*Orixá Xapanã*, de tradition *Nagô*, est concerné par toute chose spirituelle et matérielle, surtout les maladies de peau, comme la varicelle et la lèpre. Devant les *Orixás Xangô* et *Iansã*, il a la charge du processus de désincarnation et la responsabilité des lieux d'inhumation. Les couleurs qui lui sont attribuées dans les ornements cultuels sont le rouge et le noir. Il peut être assimilé à saint Lazare, du côté de l'*Obá*⁶¹¹ ou à saint Roch, s'il est l'*Oyá*⁶¹². Les personnes qui sont « blessées » par ses flèches deviennent aveugles, sourdes ou handicapées. Pierre Verger, dans son livre *Lendas africanas dos*

⁶⁰⁹ *Família de Dambirá*. Reúne os voduns da terra, ligados às doenças e às curas.

Acóssi Sapatá (Acóssi, Acossapatá ou Odan), curador e cientista, conhece os remédios para todas as doenças. Ficou doente também por tratar os enfermos. Pai de Lepom, Poliboji, Borutoi, Bogono, Alogué, Boça, Boçucó e dos gêmeos Roeju e Aboju. Azile, irmão de Acóssi, também é doente ;

Azone (Azoneço, Agonço ou Dambirá-Agonço), irmão de Acóssi e Azile, o único que não é doente. É velho e nagô. Pai de Euá ;

Euá, filha de Azone, também é nagô ;

Lepom, filho mais velho de Acóssi. Vodum velho ;

Poliboji, também vodum velho ;

Borutoi (Borotoe ou Abatotoe), vodum velho.

Usa bengala ;Bogono (Bogon ou Bagolo), diz-se que se transforma em sapo ;

Alogué, diz-se que é o aleijado ;

Boça (Boçalabê), moçinha alegre, está sempre com o irmão Boçucó. Toqüém ;

Boçucó, outro dos irmãos mais novos. Toqüém ;

Roeju e Aboju, irmãos gêmeos. Ambos toqüéns.

Reginaldo Prandi, « Nas pegadas dos voduns », *op. cit.*, p. 114.

Les informations citées dans l'œuvre de Reginaldo Prandi regroupent celles qui sont données par Sérgio Ferretti dans son étude *Querebentan de Zomadonu. Etnografia da Casa das Minas* (1985).

⁶¹⁰ Acossi, Acossi Sapatá, Acossapatá ou Odam : vodum masculino, velho, chefe da família de Dambirá. Cientista e curador, é aleijado, adora S. Lázaro. Recebe oferenda num pinhão branco no quintal.

Sérgio Ferretti, *Querebentan de Zomadonu, op. cit.*, p. 282.

⁶¹¹ Obá est une princesse, fille de Yemanjá. Elle fut la troisième épouse de Xangô. Grande guerrière, elle a vaincu toutes les disputes organisées entre elle et divers Orixás.

⁶¹² Oyá / Yansan est fille de Nanã. Elle est la déesse des vents, des tempêtes et des tonnerres. Elle fut la première épouse de Xangô.

*orixás*⁶¹³, dit que *Xapanã* est considéré comme le dieu de la variole et des maladies contagieuses. Il a aussi le pouvoir de guérir. Les maladies contagieuses sont, en réalité, des punitions infligées à ceux qui l'ont offensé ou à ceux qui se sont mal conduits. Il est très dangereux de prononcer son nom. Par prudence, il est préférable de l'appeler *Obaluaê*, le « Roi, seigneur de la terre » ou *Omulú*, le « fils du Seigneur ».

Quant à l'*Orixá Oxóssi*, véhiculé par la tradition *Yoruba*, et l'*Orixá Ossaê* appartenant à la fois à la tradition de l'*Umbanda* et du *Candomblé*, ils sont aussi, en raison de certains attributs, surtout les soins et la guérison, assimilés, par analogie, à la figure du roi dom Sebastião en tant que correspondant à l'*Orixá Xapanã* et le *Vodun Acóssi*. *Oxóssi* est le frère de l'*Ogum* et de l'*Exu*, les trois en étant des fils naturels de *Yemanjá*. Selon la légende, *Oxóssi* se rendait souvent dans la forêt et les bois pour y chasser. Sa mère *Yemanjá* craignait qu'il ne soit ensorcelé, et c'est qui est arrivé des mains de l'*Ossain* qui lui a préparé une portion avec des herbes macérées qui ont causé la perte de sa mémoire. De ce fait, il a dû continuer sa route au milieu de la forêt⁶¹⁴. Voilà pourquoi, en raison de son activité de chasse et de son amnésie causée par l'absorption d'un filtre, il est aussi assimilé à saint Sébastien. Selon la tradition, il est *Aláqueto*, titre officiel des rois de *Ketu*, et est aussi le roi de la Chasse, il règit les arbres, la faune et la flore. L'*Orixá Ossaê* est vénéré dans l'*Umbanda* en tant que divinité de la Médecine, du soin. Il est le maître de la connaissance mystique et pour guérir par les herbes. C'est un *Orixá* des bois et de la forêt⁶¹⁵. Son importance est grande puisque son pouvoir sur les plantes et les feuilles son indispensables pour les rituels et les obligations, surtout pour l'affermissement de l'initié, *assentamento do Orixá*, et les bains de purification, *banho de ervas*. Enfin, il lui correspond dans l'anatomie humaine, les os, les nerfs et les muscles. Symboliquement lors de la transe, l'initié danse avec une jambe rétrécie ce qui montre son appartenance à cet *Orixá*. Il est aussi considéré comme le fils de l'*Oxalá* et de *Nanã* et il a comme frères, *Omulu*, *Oxumarê* et *Euá*. *Ossaê* est mystérieux et dans certains récits, il est perçu comme asexué ou hermaphrodite. L'absence de sexualité, la jeunesse, l'arc et la flèche, la chasse, le bois, la forêt sont une des composantes qui unissent saint Sébastien, le roi dom Sebastião et tous ces *Orixás*. Cette unification identitaire a comme but, dans la pratique religieuse, la guérison du corps et de l'âme d'où, nous l'avons vu,

⁶¹³ *Lendas africanas dos orixás* de Pierre Verger, est un assemblage d'histoires racontées par lui, illustrées par des desseins de Carybé.

Pierre Verger, *Lendas africanas dos orixás*, Salvador, editora Corrupio, 1997.

⁶¹⁴ Dalva Silva Araujo, *Senhores dos caminhos – Exu, Ogum e Oxosse*, Rio de Janeiro, edições Pallas, 2004, p. 39.

⁶¹⁵ Mário César Barcellos, *Os Orixás e a personalidade humana*, Rio de Janeiro, edições Pallas, 1997, p. 24.

l'importance de la connaissance dite « populaire » de l'usage des plantes et des herbes. Dans les croyances afro-brésiliennes les plantes, aussi bien que la musique des *atabaques*, la danse, les chants sont partie intégrante du rite de passage et par la suite du rite de la transe, moment primordial, gage de la continuité d'échange des énergies.

B- São Luis et Lençóis, des paradis insulaires ou le « *topos perennis* » de la transmission de la croyance sébastianiste

L'attente par les Portugais du retour du roi dom Sebastião est motivée comme nous l'avons déjà vu, par les facteurs socioreligieux et politiques consécutifs à sa disparition au Maroc au XVI^e siècle. Que cette attente perdure en terre brésilienne et qu'elle puisse influencer certains colons quant à des actes de rébellion ou des comportements fanatiques, s'explique par la pérennité et le déploiement de ce qui est devenu la croyance sébastianiste sous les tropiques. Cette croyance est aussi due au déplacement de l'espérance messianique de la personne du roi dom Sebastião vers la personne du roi dom João IV, lors de la Restauration, en 1640. Nous nous sommes longuement intéressés aux fondements historiques et métahistoriques des croyances messianiques et millénaristes qui habitaient le Portugal et tout particulièrement au lien de ces courants socioreligieux avec la croyance dite sébastianiste. Cette croyance se transmet et se développe en Amérique portugaise parmi les habitants de toutes origines, parce qu'il y a une prédisposition et un bon accueil du sentiment sébastianiste dans le schéma archétypal des croyances afro-amérindiennes qui est en train de se former. Cela étant, la question de l'intronisation du roi dom Sebastião dans le panthéon des dieux n'a rien d'extraordinaire ou d'incohérent. Ce qui nous semble plutôt poser « problème », c'est l'établissement de son habitat, *moradia*, dans île de Lençóis, et à quel moment il a eu lieu. Avant de poursuivre notre réflexion sur cette question, nous aimerions rappeler rapidement l'importance, pour l'homme occidental, de l'espace insulaire dans la représentation symbolique et mythique d'une « demeure » royale dans une île.

L'historien Jean Delumeau dans son œuvre, *Une histoire du paradis*⁶¹⁶, prend le « rêve de bonheur » inhérent à tout être humain comme « objet » d'étude et traite trois

⁶¹⁶ Jean Delumeau, *Une histoire du paradis, le jardin des délices*, vol. I, éditions Fayard, 1992, p. 7-8.

grands thèmes : celui de la nostalgie du paradis terrestre, celui de l'attente d'un royaume de bonheur qui durerait mille ans et celui de la joie parfaite dans la lumière divine. Ce qui nous intéresse particulièrement, c'est la nostalgie du paradis perdu, mais transposée à l'île de l'*Upaon-Açu*, c'est-à-dire, l'île du Maranhão. Pour nous, cette île rentre dans la perspective mythique que Jean Delumeau embrasse en partant de l'expulsion d'Adam et Eve du Jardin d'Éden pour aboutir à la géographie mythique médiévale en quête de ce paradis perdu. Sont assimilés à ce *locus amoenus*, l'Atlantide, le royaume du Prêtre Jean situé en Asie et ensuite en Afrique, les pays de rêve que sont les îles Fortunées, l'île de saint-Brendan, l'île des pommes ou île d'Avalon, l'île du « Brazil », pour aboutir au XVI^e siècle, avec la découverte du nouveau Monde, à la réactualisation du mythe et à son déplacement sous les tropiques, et plus précisément, au Brésil. Le thème du paradis perdu et son rapport étroit avec le thème insulaire nourrit l'imaginaire occidental depuis l'Antiquité, avec le texte fondateur de l'*Odyssée* d'Homère. L'île fait partie de la cosmographie et se présente tantôt immuable tantôt fluctuante. Elle porte en elle l'image édénique, le rêve utopique mais aussi l'isolement, la solitude et la mort. Le thème du paradis et de l'insularité ne laisse pas d'être une image mentale créée par le langage et qui est devenue au cours des siècles un discours de l'imaginaire et de la représentation symbolique⁶¹⁷.

Du point de vue cosmographique, l'île apparaît aussi comme étant la représentante d'un « tout » qui est l'univers. Le microcosme insulaire est l'image à la fois de la totalité et de l'unité. C'est un lieu « autre » de ressourcement, de retrouvailles, de renaissance. Dans le traitement romanesque et poétique, ce *topos* n'existe que comme lieu représenté car l'île, en dehors d'une réalité géographique, est seulement le fruit d'un langage nourri par l'imaginaire. L'insularité est synonyme de solitude et elle renvoie à la rencontre de l'eau et de la terre. L'île est ombilic dans sa dimension symbolique car c'est l'espace de tous les possibles, donc l'espace du bonheur et de la rencontre avec autrui, mais aussi l'Autre. Par sa taille, l'île concentre en elle des vertus et des valeurs, en opposition à ce qui l'entoure, la violence des eaux. Dans l'imaginaire occidental, l'île est chargée de plusieurs symboles, tel que de la nature dans son état de pureté originelle où l'homme peut échapper à l'emprise de la société. Cet espace clos lui permet de réfléchir, de rêver, de s'initier. C'est un lieu à la fois de renaissance et de mort, de réconciliation entre paradis et enfer, où les rêves et les désirs

⁶¹⁷ Mustapha Trabelsi, « avant-propos », *L'Insularité*, Clermont-Ferrand, Les presses universitaires Blaise Pascal, 2005, p. 5-8.

improbables, lointains, paradoxaux se produisent⁶¹⁸. Enfin, « *rêver des îles, avec angoisse ou joie peu importe, c'est rêver qu'on se sépare, qu'on est déjà séparé, loin des continents, qu'on est seul et perdu – ou bien c'est rêver qu'on repart à zéro, qu'on recrée, qu'on recommence*⁶¹⁹ ».

À partir de la représentation symbolique d'un espace sacré, des Indiens Tupinambas et des Tupis-guaranis, partent en quête d'une « Terre sans Mal », et vont s'établir dans l'île du Maranhão au cours de plusieurs grandes migrations, mais cette fois-ci, en sens contraire, c'est-à-dire, de la côte et de l'intérieur des terres vers l'Amazonie et jusqu'aux Andes. Le Maranhão se trouvant aux portes de l'Amazonie, beaucoup d'entre eux s'y arrêtent à la recherche d'un refuge en fuyant les sévices qu'ils avaient subis de la part des Portugais. D'après l'anthropologue Alfred Métraux (1902-1963), les migrations des Indiens vers l'océan Atlantique semblent s'être effectuées avant la seconde moitié du XVI^e siècle, et se sont arrêtées lorsque les Tupinambas se sont établis au Maranhão et sur les bords de l'Amazone. Dès leur venue, les Tupinambas se mettent à combattre les Indiens natifs, les *Teremembé*, qui sont, par la suite, refoulés vers l'intérieur, tout en restant près de la mer et souvent en état de guerre contre les nouveaux maîtres des lieux. Pour Alfred Métraux, le Maranhão a subi trois migrations en peu de temps et il en donne des dates approximatives. La première migration a lieu entre 1560 et 1580, à la suite de la guerre que le gouverneur général Mem de Sá (1500-1572), faite aux Tupinambas à Bahia en 1558. La seconde, en 1605, est venue, selon le récit du père Claude d'Abbeville, du « sertão » du Pernambuco et de Bahia, et elle était conduite par un Portugais de naissance qui se faisait passer aux yeux des Tupinamba pour un puissant sorcier. Enfin, la troisième vague de migration, en 1609, cherche à atteindre le paradis terrestre. À la tête de cette expédition se trouvaient des sorciers, *feiticeiros*, appelés par les Indiens de *Caraíba*. Chez les Indiens, en général, la croyance dans un paradis accessible aux vivants, ainsi que le mythe de la Fontaine de Jouvence, c'est-à-dire, de la jeunesse éternelle qu'ils trouveront en arrivant à la « Terre sans Mal », étaient courants⁶²⁰.

⁶¹⁸ *Idem, ibidem*, p. 5-8.

⁶¹⁹ Gilles Deleuze, *L'île déserte et autres textes, textes et entretiens 1953-1974*, (org), David Lapoujade, Paris, éditions de Minuit, 2002, p. 12.

⁶²⁰ Alfred Métraux, « Migrations historiques des Tupi-Gurani », *Journal de la société des américanistes*, vol. XIX, 1927, p. 145.

Site consulté le 05 avril 2011 :

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jsa_0037-9174_1927_num_19_1_3618

De Rochefort (1605-1683) et De Poincy (1583-1660) dans leur *Histoire naturelle et morale des îles Antilles de l'Amérique*⁶²¹, affirment que les Caraïbes avaient des croyances analogues à celles des Indiens en terre brésilienne. Les habitants des îles croyaient qu'après la mort les âmes allaient dans des « îles fortunées ». Ils croyaient aussi qu'à la différence des Indiens du Brésil, le paradis était réservé aux âmes des défunts. Il nous semble plausible de penser que certaines tribus Tupinambas pouvaient aussi croire à l'aspect symbolique et mythique des îles et que le fait de s'établir à l'*Upaon-Açu*, l'île du Maranhão, conférait à la possession de cet espace clos une dimension salvatrice, si non dans le cas des représentations imagées en tout cas dans les faits réels, puisqu'ils étaient pourchassés par les Portugais qui s'étaient déjà établis sur les côtes. Nous pensons qu'il est fort probable que dans l'imaginaire amérindien l'aspect insulaire ait eu une forte connotation symbolique sans pour autant être comparable aux représentations mythiques qu'en avaient les Européens.

Nous nous demandons pourquoi la « demeure » du roi dom Sebastião n'est pas l'île même de saint Luis mais plutôt l'île de Lençóis. Nous avons cru un instant qu'avec le développement et la croissance socioéconomique de la ville, le roi était allé établir sa « demeure » à île de Lençóis. Ce qui nous avait fait penser à un « déménagement », c'étaient les témoignages que nous avons eu l'occasion d'entendre au cours de notre séjour au Maranhão, en 2008 et 2009. Des initiés aux croyances afro-brésiliennes affirment que le roi dom Sebastião était mécontent de l'invasion du progrès et de la modernité et qu'il serait parti. Aujourd'hui, littéralement, dans l'île São Luis, il n'y a quasiment plus de frontière entre le monde profane et le monde sacré, étant donné le nombre des habitations, l'importance du bruit, du non respect à la nature. Les espaces, qu'il s'agisse des forêts, des bois, des fleuves, de la mer, réservés au culte, aux offrandes, aux « demeures » des entités spirituelles étaient accaparés par l'homme et le progrès. Il nous semblait alors possible que la « demeure » du roi ait d'abord été São Luis ou même les *Lençóis maranhenses*, une grande extension de dunes qui se trouvent à 260 km de distance de la capitale⁶²², et qu'ensuite, il soit parti vers l'île de Lençóis. Au bout du compte, ce raisonnement ne tient pas tout simplement parce qu'il devrait s'appliquer à tous les autres *Encantados* qui ont leur « demeure » proche des grands centres urbains. Le choix du roi dom Sebastião de « s'établir » à île de Lençóis reste

⁶²¹ Charles de Rochefort & Philippe de Longvilliers de Poincy, *Histoire naturelle et morale des îles Antilles de l'Amérique*, Rotterdam, chez Arnout Leers, 1658, p. 430 et p. 510.

⁶²² Le Parc national des Lençóis Maranhenses a été créé en juin 1981 et se situe aux marges du fleuve Preguiças au nord-est de l'état. Le parc occupe une extension de terres de 270km², avec des dunes avec 40m d'hauteur et des lacs d'eaux douces. L'emplacement du parc regroupe des terres des municipalités de Barreirinhas, Humberto de Campos, Primeira Cruz, Santo Amaro do Maranhão et Paulino Neves.

inexpliqué. Par ailleurs, l'île de São Luis appartient au roi dom Luis de France, considéré le plus grand *Gentil* et sa « demeure » se situe à la plage Ponta da areia. Sur ce point, nous verrons plus en détails la géographie mythique des « demeures », *moradias*, des dieux afro-brésiliens, *Encantados*. En somme, les initiés, dans leurs témoignages, étaient d'accord pour exprimer le mécontentement du roi dom Sebastião et pour annoncer qu'il s'en allait ou qu'il n'avait plus sa « demeure » dans l'île de Lençóis. Aujourd'hui, il est donc possible de vérifier que dans l'état voisin, le Pará, nombreux sont ceux qui revendiquent l'île de Maiandeuá⁶²³ ou de l'Algoal, dans la municipalité de Maracanã, et l'île de Fortaleza ou du roi Sabá, dans la municipalité de São João de Pirabas, comme lieux magiques, *encantados*, où habite le roi dom Sebastião.

Sur ces trois « demeures actuelles » supposées du roi dom Sebastião, toutes sont des espaces insulaires, de très basse densité démographique, assez loin des grandes centres urbains, d'accès très difficile et sont en fusion assez forte avec le merveilleux, les légendes et les endroits sacrés. Dans l'île de Maiandeuá se trouve la plage et le lac d'une princesse, fille du roi dom Sebastião ; tandis que dans l'île de Fortaleza existe une pierre, *Pedra do rei Sabá*, et *coração da princesa*. L'emplacement où se trouvent côte à côte une pierre foncée d'environ un mètre, qui semble de loin être un homme assis, et une pierre blanche, qui est en forme de cœur posé sur le sable, est très visité par des adeptes des croyances afro-brésiliennes mais aussi par des croyants catholiques. Ces derniers confondent le roi Sabá ou Sebastião avec le saint du même nom⁶²⁴. Autour de ces pierres sont placées des offrandes et des bougies allumées surtout depuis que la municipalité a fait ériger le 20 janvier 2002, lors de la fête de saint Sébastien, quatre grandes statues en hommage à la reine du Mar, *Yemanjá*, aux deux princesses, « filles » du roi dom Sebastião, *dona Mariana* et *dona Jarina*, et au *Caboclo Zé Raimundo*. *Yemanjá* est un *Orixá* africain dont le nom en *Yoruba*, *Yèyé omo ejá* - mère dont les fils sont des poisons -, est vénérée dans le *Candomblé* et l'*Umbanda*. Elle est fêtée le 2 février, fête de la Présentation de la Vierge au Temple et aussi fête de Notre-Dame des Navigateurs, et le 8 décembre, fête de l'Immaculée Conception. Le culte de *Yemanjá* est donc assimilé, de forme synchrétique à la Vierge Marie. Quant au *Caboclo Zé Raimundo*, un Noir, il fait partie de la « famille de Codó » ou de la « mata de Codó » vénéré dans le *Terecô* et le *Tambor de Mina* en tant qu' « *encantado* ». Sur cette « famille

⁶²³ Le nom *Maiandeuá* signifie en tupi, « Mãe da Terra. »

⁶²⁴ Raymundo Heraldo Maués & Gisela Macambira Villacorta, « Pajelança e encantaria amazônica », Reginaldo Prandi (org), *Encantaria brasileira. O Livro dos mestres, caboclos e encantados*, editora Pallas, Rio de Janeiro, 2004, p. 19-20.

d'enchantés », Mundicarmo Ferretti diz ceci : « *são entidades caboclas menos civilizadas e menos nobres, que vivem, geralmente, em lugares afastados das grandes cidades e pouco conhecidos e que costumam vir beirando o mar ou iguarapés*⁶²⁵ ». Au sujet des deux princesses, nous élargirons le propos lorsque nous aborderons le chapitre sur la « progéniture » du roi dom Sebastião, ses trois filles, les princesses, *dona Mariana, dona Jarina et dona Herondina*.

La personne du roi dom Sebastião disparaît historiquement en août 1578, sous un soleil de plomb, dans des terres arides près d'un fleuve, à Ksar el-Kébir au Maroc et fait son apparition mythique dans un espace insulaire. Le premier des deux récits les plus connus sur ce « déplacement » raconte que le jour de la bataille, sous les pieds du roi et de ses proches collaborateurs, les sables ont ouvert un passage qu'ils ont pris et qui les a amenés au Maranhão. Pendant ce trajet, le roi dom Sebastião et sa suite se sont transformés en êtres enchantés, *Encantados*, ont décidé de s'établir au Maranhão en attendant que le roi puisse revenir et reprendre son trône. L'autre version courante dit que le roi a réussi à s'échapper avec sa garde rapprochée et qu'ils ont pu prendre un bateau et fuir. Après avoir erré des jours et des jours, ils sont arrivés sur la côte brésilienne que le roi dom Sebastião visite et finissent par se décider à s'installer au Maranhão⁶²⁶. Certains disent aussi que les Portugais en voyant les sables blancs de l'île de Lençóis, sont pris de nostalgie en songeant à la disparition de leur roi dans le désert marocain et se mettent à croire à son retour. Ils font un rapprochement, par analogie, des deux décors sablonneux, le désert et les dunes, l'un au Maroc, terre des infidèles, l'autre au Maranhão, terre des gentils⁶²⁷. Selon ce récit, c'est au Maranhão que le roi dom Sebastião passe du monde visible au monde invisible et devient un

⁶²⁵ Mundicarmo Ferretti, *Desceu na guma : o caboclo no Tambor de Mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís – A Casa de Fanti-Ashanti*, São Luis, editora Sioge, 1993, p. 112.

⁶²⁶ Sérgio Ferretti résume la légende du roi enchanté en ces termes : « Afirma-se que as dunas de areia da Ilha dos Lençóis têm semelhanças com o campo de Alcácer-Quibir, onde el rei dom Sebastião desapareceu. Lençóis é considerada uma ilha encantada, que serve de morada a dom Sebastião. Seu reino está oculto no fundo do mar, próximo aquela ilha. O rei vive em seu palácio submerso e seu navio nunca encontra a rota para Portugal. Dizem que nas noites de sexta-feira dom Sebastião aparece na praia na forma de um touro negro, com uma estrela de ouro na testa. Se alguém conseguir atingir a estrela e ferir o touro, o reino será desencantado, a cidade de São Luís irá submergir e aparecerá uma cidade encantada com os tesouros do rei. »

Sérgio Ferretti, « Dom Sebastião, o santo e o rei na encantaria e no folclore maranhense », *Outras águas, outras lendas*, Vº IFNOPAP, Marajó, julho/ agosto, 2001.

⁶²⁷ « Os primeiros portugueses que se instalaram naquela região, provavelmente escolheram as praias dos Lençóis para « habitat » do rei pelo fato de suas dunas sugerirem alguma semelhança com a paisagem do Norte da África, onde desaparecera dom Sebastião ; ou talvez porque era presumivelmente a ilha Afortunada a que se referem os textos antigos. Em todo o caso, a paisagem das praias, com seus cômodos e lagos, presta-se muito bem à morada de um soberano. »

Pedro Braga, « O sebastianismo no Maranhão », *Suplemento cultural Vagalume*, São Luis, editora Sioge, 1989, p. 19.

Encantado. Pour les uns, l'enchantement a lieu aussitôt après, alors qu'il est encore dans sa jeunesse. Pour les autres, c'est dans sa vieillesse qu'un sort lui ayant été jeté, il rentre dans le monde de l'*Encantaria*⁶²⁸.

Les îles de São Luis et Lençóis continuent encore de nourrir l'imaginaire de ses habitants et des visiteurs, c'est ce que montrent les épithètes qui leur sont attribuées. São Luis⁶²⁹ est aussi connue comme « l'île de l'Amour », *ilha do Amor*, ce qui nous renvoie à la description épique du Chant IX, l'île des Amours, de Luis de Camões, dans *Les Lusíades*, que nous analyserons plus loin. Cette épithète ne laisse pas d'être une référence utopique à l'île de Vénus. L'autre surnom donné à la capitale de l'État du Maranhão est celui de « Athènes brésilienne », *Atenas brasileira*, en raison peut-être du fait que des fils des grands seigneurs partaient dans la métropole pour y perfectionner leurs études et aussi que cet état avait donné des grands littérateurs au XIX^e siècle, comme Gonçalves Dias (1823-1864), Aluísio de Azevedo (1857-1913), Sousândrade (1833- 1902), Graça Aranha (1868-1931), Humberto de Campos (1886-1934), et plus récemment, le poète Ferreira Gullar (1930-). Sans oublier l'idée du Paradis dans l'Antiquité grecque, qu'Homère décrit dans *l'Iliade* et *l'Odyssée*, en parlant de la Nature où vivent la déesse Athéna et les Nymphes. Quant à l'île de Lençóis, elle est considérée comme une « île Enchantée », puisque le roi dom Sebastião y a établi sa « demeure », après avoir succombé au sortilège jeté par les Maures, selon certaines versions. Son palais, sa suite et ses richesses vont un jour émerger du fond de la mer et il établira son empire de bonheur et prospérité⁶³⁰.

⁶²⁸ En janvier et février 1979, un court-métrage et une bande sonore sont réalisés à *Ilha de Lençóis* par le photographe Flavio Ferreira, le musicien Paulo Baiano et le producteur et metteur en scène Roberto Machado. Le scénario du film, *A lenda do rei Sebastião*, s'inspire beaucoup de la pièce de Tacito Borralho et Josias Sobrinho, *O cavaleiro do destino*. Le film compte aussi avec la collaboration du groupe de culture populaire *Laborarte*. En 1999, vingt ans après, Roberto Machado et Paulo Baiano sont revenus sur leurs travaux. Entourés d'une équipe et avec les nouveaux moyens techniques, ils ont réussi à nettoyer, à faire d'autres arrangements et à mettre en valeur toute la richesse sonore et plastique de la *Légende du roi Sebastião*.

Roberto Machado avoue ceci : « Le même roi Sébastião, qui ressurgit en esprit dans les chants religieux du *Tambor de Mina*, se renouvelle comme héros populaire, à chaque fois qu'à l'ombre d'un arbre il y a un vieil homme en train de raconter –pour la énième fois et toujours la même- une histoire, à un enfant qui ne le quitte pas des yeux, les oreilles grandes ouvertes. Ce ne sont pas que des légendes, des histoires ou des mythes, mais ce sont aussi des chansons merveilleuses, avec une musicalité et une atmosphère si caractéristique, que même au Brésil il est impossible d'en trouver ailleurs qu'au Maranhão. »

Textes et témoignages aimablement offerts par Roberto Machado.

⁶²⁹ La ville de São Luis est reconnue « Patrimoine de l'humanité » en 1997, par l'Unesco. Par ailleurs, elle est aussi connue par les épithètes suivantes : *Atenas Brasileira*, l'Athènes brésilienne, *Haiti Brasileira*, le Haïti brésilien, *Ilha do Amor*, l'île de l'Amour, *Cidade dos Azulejos*, Cité des Azulejos, *Rainha do Maranhão*, Reine du Maranhão, *Jamaica Brasileira*, la Jamaïque brésilienne, *Francesa Bela*, la Belle Française, *Terra das Palmeiras*, Terre des Palmiers.

⁶³⁰ Madian de Jesus Frazão Pereira, « Filhos do rei Sebastião, filhos da lua : construções simbólicas sobre os nativos da ilha dos Lençóis », *Cadernos de campo*, USP, São Paulo, n° 13, 2005, p. 62.

Site visité le 07 avril 2011 :

<http://www.fflch.usp.br/da/index.php/publicacoes/cadernos-de-campo>

Nous voudrions montrer le rapprochement symbolique et idéologique des deux épithètes qui s'appliquent à ces deux îles du Maranhão : São Luis, « l'île de l'Amour », et Lençóis, « l'île Enchantée », avec les deux îles mythiques peintes par les deux plus grands poètes lusophones, Luis de Camões (1525-1580), et Fernando Pessoa (1888-1935). Il s'agit de l'île des Amours pour Luis de Camões⁶³¹, et pour Fernando Pessoa, de l'île Cachée, *Indescoberta*⁶³², qui renvoie aux îles Fortunées et l'île Enchantée. Bien que plus de trois siècles leur séparent, les deux poètes recourent à la représentation mythique en mettant en scène la Nature et en donnant une dimension intemporelle à deux événements historiques. Pour Luis de Camões, il s'agit du voyage de Vasco da Gama et des grandes découvertes, dans son poème épique, *Les Lusiades*, tandis que Fernando Pessoa dans son poème *Message* (1934), aborde l'expansion portugaise et fait référence au roi dom Sebastião et à son retour un jour de brouillard. Le poète fait allusion à la destinée du roi portugais après la bataille en disant qu'il pouvait vivre dans les îles Fortunées :

« São ilhas afortunadas,
São terras sem ter lugar,
Onde o rei mora esperando,
Mas, se vamos despertando,
Cala a voz, e há só o mar⁶³³ ».

La quête de ces îles paradisiaques gagne un nouveau souffle quand les navigateurs portugais voient l'île de Lençóis, puisqu'aussitôt ils projettent sur elle leur imaginaire et leur imagerie sur le mythe insulaire.

Pour ce qui est de l'île de São Luis, depuis sa colonisation, la description de son climat tempéré et de sa nature luxuriante rappelaient la description du Paradis, dont les représentations sont les mêmes, qu'il s'agisse du jardin de l'Éden, de l'*Insula Fortunata* des Antiques ou les mythes celtes. À titre d'exemple, voici ce que disait en 1624, le nouveau-chrétien, originaire de l'île des Açores, Simão Estácio da Silveira : « *A excelência desta terra*

⁶³¹ À ce propos, Ana Maria Binet affirme ceci :

« En effet, la connaissance du Paradis sur cette île hors du temps et de l'espace ne peut être que brève, mais elle produit une véritable métamorphose chez celui ayant vécu une telle expérience. C'est l'Amour dans toute sa plénitude qui va ouvrir le regard du navigateur (...) ».

Ana Maria Binet, « L'épisode de l'Île aux Amours dans *Les Lusiades* de Camoëns, ou l'apothéose de Vasco de Gama », « L'apogée », *Eidôlon*, L.A.P.R.I.L., Université Michel de Montaigne - Bordeaux 3, Talence, 2005, p. 89.

⁶³² Poème de Fernando Pessoa, « A última Nau », *Mensagem*.

⁶³³ Poème de Fernando Pessoa, « As ilhas Afortunadas », *Mensagem*.

*consiste em suas cousas notórias. A primeira, no ameníssimo céu, e salubérrimo ar, de que goza aonde sempre é verão, e sempre está o campo e o arvoredado verde carregado de infinita diversidade de frutas [...]»⁶³⁴ ». L'épithète, « l'île de l'Amour », qui lui a été donnée au Chant IX, des *Lusiadas*, renvoie à l'espace mythique qui est destiné en récompense, mais pour un court laps de temps à Vasco da Gama et aux navigateurs pour qu'ils se reposent. Pour Luis de Camões, l'île des Amours, est le *locus amoenus*, le lieu propice à l'amour, aux plaisirs de la table et au savoir. Elle représente surtout le prix payé pour l'effort humain, le symbole de la reconnaissance de ceux qui ont choisi le chemin de l'utopie, comme forme d'accomplissement⁶³⁵ .*

*« Ali, com mil refrescos e manjares,
Com vinhos odoríferos e rosas,
Em cristalinos paços singulares,
Fermosos leitões, e elas mais fermosas,
Enfim, com mil deleites não vulgares,
Os esperam as Ninfas amorosas,
De amor feridas, para lhe entregarem
Quanto delas os olhos cobiçarem »⁶³⁶ ».*

Enfin, c'est grâce à la déesse Venus que les vaisseaux portugais arrivent à l'île des Amours. Luis de Camões utilise l'hypotypose comme procédé poétique pour la décrire tout en l'idéalisant et respectant le *topos* propre au paradis terrestre et à la tradition classique du lyrisme gréco-latin.

*« Já todo o belo coro se aparelha
Das Nereidas, e junto caminhava
Em coréias gentis –usança velha –
Para a Ilha a que Vênus as guiava »⁶³⁷ ».*

*« Para a grande viagem prolongada,
Quando, juntas, com súbita alegria,
Houveram vista da Ilha namorada,
Rompendo pelo céu a mãe formosa
De Menónio, suave e deleitosa »⁶³⁸ ».*

⁶³⁴ Simão Estácio da Silveira, *Relação sumária das cousas do Maranhão*, São Luis, UFMA/SIOGE, 1979, p. 35.

⁶³⁵ Ivan Teixeira, *Os Lusíadas : episódios*, Ateliê editorial, Cotia, São Paulo, 2008, p. 237.

⁶³⁶ Luis de Camões, *Os Lusíadas*, chant IX, strophe 41.

⁶³⁷ *Idem*, chant IX, strophe 50.

« De longe a Ilha viram, fresca e bela,
Que Vênus pelas ondas lha levava
(Bem como o vento leva branca vela)⁶³⁹ ».

« Três fermosos outeiros⁶⁴⁰ se mostravam
Erguidos com soberba graciosa,
Que de gramímeo esmalte se adornavam,
Na fermosa Ilha, alegre e deleitosa ;

Claras fontes e límpidas manavam
Do cume, que a verdura têm viçosa ;
Por entre pedras alvas se deriva
A sonora linfa fugitiva⁶⁴¹ ».

Le mythe insulaire dans l'œuvre poétique de ces deux poètes portugais en tant que figure de l'imaginaire exerce une « fonction de connaissance » qui trouve ses racines ontologiques dans la mémoire collective du monde lusophone⁶⁴². Les épithètes, *ilha do Amor* et *ilha Encantada*, sont déjà étroitement associées aux noms de l'*ilha dos Amores* et de l'*ilha Idescoberta* utilisés respectivement par Luis de Camões et Fernando Pessoa. Remarquons que les trois plus grands représentants de la culture lusophone moderne, Luis de Camões, Fernando Pessoa et le père Antonio Vieira, ont tous un rapport direct, c'est le cas du père Vieira, ou indirect, c'est le cas de ces deux poètes, avec l'État du Maranhão et par conséquent, avec le sentiment sébastianiste. Luis de Camões était contemporain du roi dom Sebastião à qui il a dédié son poème épique, *Les Lusíades*. Le père Antonio Vieira était le défenseur du Quint-empire et le divulgateur des espérances messianiques, concernant d'abord la personne du roi dom Sebastião, ensuite le roi dom João IV. Enfin, Fernando Pessoa⁶⁴³ dans son poème *Message*, à caractère nationaliste, aborde en trois temps, la

⁶³⁸ *Idem*, chant IX, strophe 51.

⁶³⁹ *Idem*, chant IX, strophe 52.

⁶⁴⁰ La description des trois côtes faite par Luis de Camões de son île des Amours ne s'applique pas exactement à l'île de São Luís puisque sa surface est plate et les quelques élévations qui se trouvent sur sa côte sont appelées « costas altas. »

⁶⁴¹ Luis de Camões, *Os Lusíadas*, chant IX, strophe 53.

⁶⁴² Gilbert Guislain, *L'imagination au pouvoir*, Institut supérieur du commerce de Paris, School of management, Après-midi philosophique de l'ISC, vidéo et texte, Paris, le 9 octobre 2010.

⁶⁴³ D'après Ana Maria Binet, avec Fernando Pessoa, « le mythe sébastianiste atteint une nouvelle dimension. En effet, le poète s'assigne comme mission d'annoncer le retour du roi caché et l'avènement du Cinquième empire. Dans *Mensagem*, seul recueil de poèmes à avoir été publié de son vivant, Pessoa fait de Sébastien un véritable symbole du Portugal. Il devient l'objet d'une « religion d'État » : « S'il doit y avoir une religion au sein de notre patritisme, extrayons-le de ce même patriotisme. Heureusement nous l'avons : le sébastianisme » (*in* Fernando Pessoa, *Sobre Portugal*, Lisbonne, éditions Atica, 1978, p. 202).

Ana Maria Binet, « Sébastianisme et- Cinquième empire », *op. cit.*, p. 93.

formation du royaume portugais, l'expansion de l'empire d'outre-mer, le rayonnement universel promis et attendu par le Portugal. C'est donc cette troisième partie intitulée, le (roi) caché, *O encoberto*, que se développe le rôle providentiel du Portugal dans l'histoire. En dehors du thème insulaire du poème et sa corrélation avec l'île Enchantée, nous voudrions rapidement rappeler qu'il en existe une autre, celle de *l'encoberto*, avec *l'Encantado* respecté et attendu par les habitants de l'île de Lençóis.

*« Que voz vem no som da sondas
Que não é a voz do mar
É a voz de alguém que nos fala,
Mas que, se escutarmos cala,
Por ter havido escutar.*

*E só se, meio dormindo
Sem saber de ouvir ouvimos,
Que ela nos diz a esperança
A que, como uma criança
Dormente, a dormir sorrimos.*

*São ilhas afortunadas,
São terras sem ter lugar,
Onde o rei mora esperando,
Mas, se vamos despertando,
Cala a voz, e há só o mar⁶⁴⁴ ».*

Or, il est intéressant de voir que même si le roi dom Sebastião avait disparu dans les sables marocains, c'est à la mer que le poète se réfère. Les thèmes abordés dans ce poème : la « voix », l'être « à demi éveillé », « l'attente », la « demeure du roi », le « réveil », ce sont les mêmes sujets thématiques présents dans l'imaginaire des pêcheurs du littoral de la côte du Maranhão. La « présence » du roi dom Sebastião parmi les habitants de Lençóis renvoie à cette attente messianique d'un sauveur et d'un changement social. Pour résumer, le roi dom Sebastião est présent chez les habitants du Maranhão et tout spécialement les natifs de l'île de Lençóis, à la fois par la dimension onirique et par la dimension mystique, puisque c'est pendant l'état de semi-veille ou de transe qu'il se donne à voir et à entendre. Quant à la « demeure » topologique du monarque sous la mer, d'où il émergera suivi de toute sa cour,

⁶⁴⁴ Poème de Fernando Pessoa, « As ilhas Afortunadas », *Mensagem*.

selon la légende, Fernando Pessoa dans le poème *Tourmente* s'y réfère mais en utilisant une métaphore :

« *Que jaz no abismo sob o mar que se ergue ?*
Nós, Portugal, o poder ser.
Que inquietação do fundo nos soergue ?
O desejar poder querer.
Isto, e o mistério de que a noite é o fausto...
Mas súbito, onde o vento ruge,
O relâmpago, farol de Deus, um hausto
Brilha e o mar 'scuro 'struge⁶⁴⁵ ».

Sur ce sujet, dans la littérature locale et plus près de nous, l'écrivain natif de São Luis, Josué Montello décrit dans son roman *Cais da Sagração* (1971), la saga d'un vieux pêcheur dont le rôle est de donner une continuité aux sentiments, à faire le lien entre le présent et le passé grâce à ses propres réminiscences mais aussi à celles de sa communauté. Dans ce roman, à la fois épique et appartenant au réalisme magique, la vieillesse de certains personnages sert de point d'appui pour dynamiser la mémoire afin de permettre la reconstruction du passé local. C'est en ces termes qu'il exprime son art d'écrivain et son attachement à son pays natal :

« *São Luís pulsa e se derrama na essência de meus romances. De onde concluo que não fui eu apenas, com a minha língua materna, que escrevi [...] foi também minha terra que os escreveu comigo, com seus tipos, com seus sobrados, com suas ruas estreitas, com suas ladeiras, com a luz inconfundível que se desfaz ao fim da tarde sobre seus mirantes, seus telhados, seus campanários, na Praia Grande, no Desterro, no Largo do Carmo, no Cais da Sagração⁶⁴⁶ ».*

Josué Montello s'inspire des histoires des pêcheurs et de l'assimilation du mythe du roi dom Sebastião par le folklore du Nord et du Nord-est brésilien. Son récit se structure autour d'éléments fantastiques et dans l'irruption du surnaturel dans le monde réel. La nuit, la solitude, le lieu de l'apparition couvrent d'ambiguïté le récit de la vision du vaisseau du roi dom Sebastião, près de l'île de Lençóis :

⁶⁴⁵ Poème de Fernando Pessoa, « Tormenta », *Mensagem*.

⁶⁴⁶ Josué Montello, *Diário completo*, Rio de Janeiro, editora nova Aguilar, 1998, p. 1041.

« E ei-lo que começa a ver à sua direita o navio encantado de D. Sebastião, com a sua inconfundível luz de muitas cores. Por trás do navio, a praia se espreguiça, toda branca de luar – a faixa de areia rente às águas, a rocha escarpada que as vagas lavam com seu banho de espuma, as dunas alcantiladas fechando o horizonte⁶⁴⁷ ».

Dans ce récit où le narrateur est omniprésent, la distance entre narrateur et personnage, entre réalité et rêve est tellement infime que l'explication de la vision du protagoniste n'est pas mise en cause par le narrateur. « Il a vraiment vu », *vê realmente*, c'est l'explication surnaturelle donnée par le narrateur, tandis « qu'il aurait vraiment vu le vaisseau du Roi. Ou bien, avait-il simplement fait un rêve? », *Teria visto mesmo o navio do rei. Ou havia sido um simples sonho?* Pour le lecteur, la réalité de cette vision reste incertaine, mais pour le personnage, le doute même confirme la réalité de sa vision. En somme, la structure narrative du roman se fonde sur la « réalité » vécue et racontée des natifs du Maranhão. L'apparition du vaisseau royal enfreint le réel tout en donnant une assise « véridique » au rêve.

« Mestre Severino esquece o vento, as velas e o leme. Sabe que está entre a vida e a morte, na fronteira do sobrenatural, e não tem medo. O navio se aproxima da praia, singrando em silêncio. Em volta, uma calma estranha. Mesmo as ondas que se levantam à frente da quilha da proa, querendo saltar sobre o Bonança, sobem sem rumor e sem rumor se desfazem, e o barco prossegue na sua rota, bem perto agora do navio encantado, tão perto que Mestre Severino vê no convés um cavalo e um cavaleiro.

- É o rei!- exclama de cabelos eriçados, imóvel, os olhos exorbitados. E ele vê realmente D. Sebastião no seu cavalo branco. Antes que o espanto do velho se atenuasse, o ginete salta do convés para a praia, num único impulso, e agora lá vai, lepte, lepte, no mesmo galope garboso, pela faixa de areia limpa que parece não ter fim. A luz do luar bate em seus arreios de ouro e prata, cintilando à maneira de um halo. Cavalo e cavaleiro se completam na configuração de um centauro. E já vão longe, muito longe, quase apagados na distância. Antes que desapareçam, o cavaleiro torce a rédea, e o cavalo começa a voltar, sempre a faiscar ouro e prata, e no mesmo galope.

Teria mesmo visto o navio do rei? Ou havia sido um simples sonho? Não, não pode ser sonho - replica o velho contraindo as sobrancelhas. Mas, por outro lado, como pode ter sido uma visão, se o navio encantado aparece pelo mês de junho, nas noites de quinta-feira e estamos em agosto? – Eu vi, tenho certeza

⁶⁴⁷ Josué Montello, *Cais da Sagração*, editora Nova fronteira, Rio de Janeiro, 1976, p. 194 à 198.

que vi – insiste Mestre Severino depois de correr as mãos úmidas pelo rosto⁶⁴⁸ ».

L’histoire de la Farine, *Estória da farinha*, appartient aussi à un fonds commun des histoires racontées autour du roi dom Sebastião au Maranhão⁶⁴⁹. Cette histoire enrichit une des scènes de la pièce de théâtre *Viva el-rei Sebastião* (1999), écrite et mise en scène par Tácito Borralho⁶⁵⁰. Dans la pièce de théâtre, l’auteur utilise des récits de la tradition orale sur la légende du roi portugais et met à profit les trois versions les plus connues, *O touro negro*, le « taureau noir », *As três vagas*, « les trois vagues », et *O episódio da farinha*, « L’épisode de la farine », dont l’auteur s’inspire à partir des recherches folkloriques de Moraes Filho (1922-2009)⁶⁵¹. Il s’agit dans cette pièce de la tentative de désenchantement de l’île de Lençóis. Les principaux personnages sont formés par des initiés, un *pai-de-santo* et trois *filhos-de-santo*, pêcheurs, *pescadores* et le propre saint, le roi dom Sebastião qui les conduit à l’île de Lençóis. Dans la pièce de théâtre, le monarque apparaît aussi comme le « chevalier mystérieux », *O cavaleiro misterioso*, qui tente acheter de la farine de manioc⁶⁵² à l’un des navigants pour son personnel. Pour le paiement, le roi demande que quelqu’un l’accompagne à son palais qui se trouve au fond de la mer. Le personnage Pai Firmino, *pai-de-santo*, l’accompagne et sait bien qu’il s’agit une négociation symbolique car le but du roi c’est d’être désenchanté, c’est-à-dire, que *l’étoile en argent à cinq pointes*⁶⁵³ sur le front du taureau soit atteinte dès qu’il serait sorti de la mer précédé par trois fortes vagues. La pièce de Tácido Borralho se termine par cette réflexion de Pai Firmino sur la mission que le roi lui a confiée : « *Estou certo de que não vou matar um touro. Vou desencantar uma estória. Seja pro povo parar de sofrer, seja pra acabar a miséria, seja pro povo esquecer e ser feliz*⁶⁵⁴ ».

⁶⁴⁸ Josué Montello, *op. cit.*, p. 197.

⁶⁴⁹ Sur ce sujet, voir la dissertation de master en histoire sociale de José Carlos de Souza Andrade, *Os filhos da lua : poéticas sebastianistas na ilha dos Lençóis –Ma*, UFC, Universidade federal do Ceará, Fortaleza, novembro, 2002, p. 55.

Site visité le 09 avril 2011 :

<http://www.historia.ufc.br/admin/upload/Disserta%C3%A7ao%20Joel.pdf>

⁶⁵⁰ Tácito Borralho est l’auteur de deux pièces théâtrales autour du thème sébastianiste, « O cavaleiro do destino », mise en scène en 1995, et « Viva el-rei dom Sebastião », de 1999. Ces deux pièces ont été jouées par la Companhia oficina de teatro, fondée en août 1989, à São Luis, Maranhão.

⁶⁵¹ José Nascimento Moraes Filho, « O cavaleiro misterioso ou a lenda da farinha (de Cururupu) », *Pé de conversa*, São Luis, Sioge, s/d. Publié en principe en 1957.

⁶⁵² Le manioc, *Manihot esculenta*, est originaire de l’Amérique du Sud. À partir de ses racines, on peut faire de la farine, aliment de base des populations pauvres du Nord-Est brésilien. Au Maranhão se produit une variété de farines connues par les noms de « farinha seca », « farinha d’água », « farinha de puba », « farinha de carimã. »

⁶⁵³ Tácito Borralho, *Viva el-rei dom Sebastião*, scène VI.

⁶⁵⁴ *Idem*, scène VII.

Ces deux royaumes de l'*Encantaria* du Maranhão ont été analysés rapidement du point de vue des représentations populaires et littéraires. Nous avons vu qu'ils participent à la construction d'un ensemble qui recouvre la culture populaire et les croyances afro-brésiliennes. Ces croyances dans leurs significations établissent une relation tripartite à la fois entre le croyant, l'objet de la croyance et le spatio-temporel où cette croyance est née et où elle est pratiquée. Or, les croyances inhérentes à ces deux lieux, l'île de São Luis et l'île de Lençóis, ne sont pas institutionnalisées mais participent cependant à la fondation d'une mémoire collective, identitaire. Dans la construction métahistorique, *in illo tempore*, la fondation de la ville de São Luis dans l'archipel, selon le récit mythique, est due à l'intervention mariale lors de la bataille de Guaxenduba ; nous avons pu remarquer, à notre tour, que pour les habitants de l'île de Lençóis, le roi dom Sebastião est le socle fondateur de l'île dont il est le maître à la fois des lieux et des habitants.

Nous nous sommes rendus à l'île des Lençóis pour les festivités de la fête de saint Sébastien. Le 16 janvier 2009, le départ a eu lieu en autocar, de São Luis en direction de Cururupu, ensuite à Apicum-çu où nous avons passé la nuit, pour prendre de bonne heure un bateau de pêche « *travessia* » qui se rendait à l'île de Lençóis. En arrivant, nous avons été reçus par un guide, Laílson James et nous avons été hébergés chez un couple indigène, Hélio e Marluce. Nous avons appris que le responsable de l'unique *terreiro* de l'île, José Mário, le *pai-de-santo*, était décédé le 10 décembre 2008, et que sa sœur une autre initiée était partie à Apicum-açu où elle avait fondé sa propre maison de culte. À Lençóis, désormais, le remplaçant du *terreiro* est Manuel Carlos, à titre temporaire puisqu'il n'a pas encore fini son initiation, *feitura*, avec le *Pai* Euclides, de la Maison *Fanti-Aschanti*. Le *terreiro* de Lençóis était composé de cinq musiciens, *abatazeiros*, et huit initiées, des *filhas-de-santo*. Dans cette maison se pratique le *Tambor de Mina* et la *Cura/Pajelança*. La fête en honneur de saint Sébastien a duré trois jours. Le dernier jour, les initiés accompagnent la procession qui part d'une petite chapelle et la fête continue ensuite dans le *terreiro*. À cette occasion, nous avons pu assister, au début de la soirée, au culte populaire, sans aucune autorité ecclésiale, du saint fêté. Il y a eu des chants, des chapelets et une litanie ont été dits en l'honneur de la Vierge Marie. L'assemblée était composée dans sa grande majorité par des femmes et des enfants. La nuit venue, au *terreiro*, le nombre de participants et de curieux était plus grand. Le culte pour faciliter le « passage » des entités, *Voduns* et *Gentils* a duré jusqu'à 2h du

matin. Nous en avons profité pour collecter des chants hiératiques, *Pontos cantados* ou *Doutrinas*, que nous présentons ici.

Les chants hiératiques font partie du rituel pour entrer en transe. Les chants sont chargés de louange, d'oraison et de traits symboliques en lien avec la vie ou l'action de l'*Orixá*, du *Gentil*, du *Caboclo* qui se manifestent lors de la danse, *Gira*. Ces chants marquent tout le rituel et servent pour marquer l'arrivée mais aussi le départ des entités. La danse et la musique, surtout le son de l'*atabaque* sont partie prenante de l'action rituelle dans le *terreiro*, le moment où a lieu la transe. *Grosso modo*, il y a deux types de chants, les *pontos de louvação* et les *pontos de raiz*. Les premiers, ce sont des chants souvent composés dans le but d'honorer les entités spirituelles. Quant aux seconds, ils sont souvent très anciens et ils peuvent être, dans une langue hermétique enracinés dans des symboles propres, et même inconscients. Leur mélodie a une structure souvent modale, et ils sont reçus intuitivement et leur mémoire se perpétue dans chaque *terreiro*. Une étude approfondie de ces chants permettrait de voir dans leur structure l'influence de la musique sacrée catholique et le rythme profane ibérique. Pour terminer, nous donnerons à titre d'exemple quelques chants hiératiques que nous avons pu collecter autour de la thématique insulaire et qui font directement référence à l'île de Lençóis. Dans ces « *doutrinas* » sont souvent présents le nom du roi dom Sebastião et le thème de l'enchantement qui servent à renforcer chez les initiés mais aussi chez « ses enfants » à Lençóis, l'attente de sa manifestation dans le *Tambor de Mina* et la *Cura/Pajelança*, mais aussi l'espoir d'un avenir meilleur.

1- « *Rei, rei, rei, rei Sebastião.*

Se desencantar Lençóis põe abaixo o Maranhão.

O rei Sebastião, ele é guerreiro militar.

Ele é guerreiro militar. Ô Xapanã, ele é pai de terreiro,

Ele governa a guma real. »

2- « *Tambor zoau. Tambor zoau*

Na praia dos Lençóis, pro rei Sebastião. »

3- « *Tambor rufou, tambor rufou, tambor rufou*

Lá na praia dos Lençóis. »

4- « *Eu sou o moço bonito. Eu só venho nos raios do sol.*

A minha morada é muito longe, é na praia (beira), dos Lençóis. »

- 5- « *Eu vou, eu vou lá na praia dos Lençóis,
Eu digo adeus meu povo, vou pra praia dos Lençóis. »*
- 6- « *Nas praias dos Lençóis, aonde Jarina mora, de hora em hora,
O Galo canta, criança chora, o galo canta criança. »*
- 7- « *Chamei pras matas e ninguém atendeu. Chamei pro mar e ninguém deu atenção.
Eu vou chamar a praia dos Lençóis que é pertencente ao rei Sebastião. »*
- 8- « *Eu fui a praia do Maranhão, ver os mistérios do rei Sebastião,
Quando eu cheguei lá em Lençóis, lá eu tive uma forte emoção.
Em ver teu povo, em ver teu povo, em ver teu povo, estremecei meu coração. »*
- 9- « *Em cima daquele morro eu vi um raio de sol.
Em cima do mesmo morro eu vi a praia de Lençóis.
Quem não conhece Encantaria fica calado.
É melhor ver os mistérios lá na praia dos Lençóis.
Na praia dos Lençóis mora o rei Sebastião. »*
- 10- « *Lá na praia de Lençóis, lá tem três montes de areia
É numa delas, é numa delas, é numa delas, que eu vou mexer com ela. »*
- 11- « *Rei Sebastião. Rei Sebastião.
Levantou bandeira branca, na Ilha do Maranhão. »*
- 12- « *Alumiou, tornou a alumiar. Alumiou, tornou a alumiar
Quem quiser que venha ver, a lua alumiar.
Eu venho de tão longe, eu venho de Campo Maior,
Eu vim fazer meu brinquedo, na baía dos Lençóis. »*
- 13- « *Em cima daquele morro, eu vi raios de sol
Em cima do mesmo morro, é o rei do Lençol. »*
- 14- « *Ele é rei, é rei de caridade
Ele foi pedir esmola, mas não por necessidade. »*

C- Le Maranhão de « l'Encantaria », source de représentations symboliques

Dans l'histoire du premier millénaire du christianisme, *Vita sancti*, la vie des saints était racontée dans des textes hagiographiques dont l'axe majeur était l'intention spirituelle et morale. La légende quant à elle, était un récit, d'abord d'origine orale, devenu par la suite un récit écrit et lu dans les monastères pendant les repas et aussi dans les églises le jour de la fête du saint, dans le but d'édifier les fidèles. Lorsque les sujets traités dans l'hagiographie et dans la légende étaient les mêmes ou se ressemblaient, le texte hagiographe se rapportait à quelques précisions historiques sans pour autant être rigoureux, tandis que la légende était souvent un récit fictif qui faisait appel à l'aspect merveilleux de l'événement raconté. L'utilisation de ce procédé peut aussi contribuer à la transformation de la légende en mythe, s'il y a, à la fois, amplification du récit, distanciation de précision et accroissement de l'imagination. Au bout du compte, la légende et le mythe renvoient à un objet, à un lieu, à un personnage ou à quelque chose d'autre dont la preuve existentielle devient de plus en plus improbable. L'anthropologue et folkloriste brésilien, Luís Câmara Cascudo (1898-1986), donne la définition suivante du mot « légende » :

« Episódio heróico ou sentimental com o elemento maravilhoso ou sobre-humano, transmitido e conservado na tradição oral popular, localizável no espaço e no tempo. [...] Conserva as quatro características do conto popular : Antiguidade, Persistência, Anonimato, Oralidade. Os processos de transmissão, circulação, convergência, são os mesmos que presidem a dinâmica da literatura oral. [...]. Muito confundido com o mito, dele se distancia pela função e confronto. O mito pode ser um sistema de lendas, gravitando ao redor de um tema central, com área geográfica mais ampla e sem exigências de fixação no tempo e no espaço⁶⁵⁵ ».

⁶⁵⁵ Traduit par nous.

« La légende est un récit heroïque ou sentimental composé d'éléments merveilleux ou surnaturels, transmis et conservés par la tradition orale populaire, réperé dans le temps et dans l'espace. [...]. Il conserve les quatre caractéristiques du conte populaire : Ancienneté, Persistance, Anonimat, Oralité. Leur processus de transmission, circulation, convergence, sont les mêmes qui président la dynamique de la littérature orale. [...]. La légende est confondue avec le mythe, de qui elle s'éloigne par la fonction et la comparaison. Le mythe peut être un système de légendes qui tourne autour d'un thème central, avec un espace géographique plus large et sans les exigences de la fixation dans le temps et dans l'espace ».

Câmara Cascudo, *Dicionário do folclore brasileiro*, Rio de Janeiro, Ediouro publicações S. A., 1972, p. 511.

Au Brésil, l’imaginaire national est peuplé d’une grande quantité de légendes « profanes » originaires du brassage culturel des races. Bien que maintes histoires du folklore brésilien originaires de la mythologie amérindienne soient considérées comme des légendes, nous préférons considérer celles qui se trouvent dans le monde de *l’Encantaria* comme des récits « sacrés », puisqu’il en était ainsi avant l’arrivée de l’homme européen. Le père jésuite José de Anchieta, dans ses lettres, *Cartas*, de 1554-1594, fait état de « *spectres nocturnes ou démons sauvages* », des *Curupira*, présents dans les forêts, dans les fleuves et dans la mer, en qui les Indiens, *Brasis*, croient et qui les châtient⁶⁵⁶. Le frère franciscain André Thevet, lors d’un séjour de trois mois à Rio de Janeiro, de novembre 1555 à janvier 1556, dans l’équipage de Nicolau Durand de Villegaignon, pour la fondation de la France antarctique, écrit sur la théogonie des croyances des Indiens dans l’âme de leurs parents et amis⁶⁵⁷. L’Anglais Anthony Knivet arrive au Brésil avec le corsaire Thomas Cavendish (1560-1592), où il est abandonné. Pendant dix années, il survit au Brésil et dans son récit, *Un aventurier anglais au Brésil*, il décrit le pouvoir de *Curupira*, et d’autres esprits nommés *Avasti*, sur les Indiens⁶⁵⁸. Il raconte comment un Indien se dispute avec cet esprit et le menace de devenir chrétien s’il continue à lui infliger de si mauvais traitements. Son éditeur Samuel Purchas (1575-1626), ajoute que « *des missionnaires et des voyageurs rapporteront que ces esprits – ou plutôt une*

⁶⁵⁶ « Acrescentarei agora poucas palavras acerca dos espectros noturnos ou antes demônios com que costumam os índios aterrar-se. É cousa sabida e pela boca de todos corre que há certos demônios, a que os Brasis chamam *Curupira*, que acometem aos índios muitas vezes no mato, dão-lhe açoites, machucam-o e matam-os. [...] Há também nos rios outros fantasmas, a que chamam *Igpupiara*, isto é, que moram n’água, que matam do mesmo aos índios. [...] Há também outros, máxime nas praias, que vivem a maior parte do tempo junto do mar e dos rios, e são chamados *Baetatás*, que quer dizer *cousa de fogo*, e que é o mesmo como se dissesse o *que é todo fogo*. »

« Escrito em São Vicente, que é a última povoação dos portugueses na Índia brasileira voltada para o sul, no ano do Senhor 1560, no fim do mês de maio. O mínimo da Companhia de Jesus : José de Anchieta. »

José de Anchieta, *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões : 1554-1594*, Rio de Janeiro, edição da Academia brasileira de letras, 1933, p. 128-129.

⁶⁵⁷ André Thevet, *Les singularités de la France antarctique (1557)*, édition intégrale établie, présentée et annotée par Franck Lestringant, Paris, éditions Chandeigne, 1997.

« Ils ont une folle opinion : c’est qu’étant sur l’eau, soit mer ou fleuve, pour aller contre leurs ennemis, si survient quelque tempête ou orage (comme il advient bien souvent), ils croient que cela vienne des âmes de leurs parents et amis ; mais pourquoi, ils ne savent ; et pour apaiser la tourmente, ils jettent quelque chose en l’eau par manière de présent, estimant par ce moyen pacifier les tempêtes. »

Idem, ibidem, p. 151.

« Donc ces prophètes donnent à entendre à ces bestiaux qu’ils parlent aux esprits et âmes de leurs parents, et que rien ne leur est impossible, qu’ils ont puissance de faire parler l’âme dedans le corps. »

Idem, ibidem, p. 181.

⁶⁵⁸ « [...] Les Indiens périssaient, étourdis (comme certains l’avancèrent) par un esprit qu’ils nomment *Curupira* et qui les fait trépasser et beaucoup se plaignaient d’être possédés d’esprits nommés d’eux *Abaçaí*. Ceux qui souffraient ces tourments voulaient qu’on leur attachât les pieds et les poings avec la corde de leurs arcs, et ils suppliaient leurs amis de les rosser avec les cordes qui leur servaient à suspendre leurs hamacs ; malgré toutes ces cérémonies, je n’en vis aucun qui en réchappât. »

Anthony Knivet, *Un aventurier anglais au Brésil : les tribulations d’Anthony Knivet (1591)*, (introduction, traduction et notes d’Ilda Mendes dos Santos), Paris, éditions Chandeigne, 2003, p. 87.

Titre en anglais : *The admirable adventures and stranger fortunes of Master Antonie Knivet, which went Master Thomas Cavendish in his second voyage to the south sea, 1591, in Samuel Purchas, Hakluytus Posthumus or Purchas his Pilgrimes in Five Bookes.*

*multiplicité d'esprits – sont traditionnellement liés aux tourments, aux agressions menées contre les hommes quand ils se laissent surprendre en forêt, provoquant l'échec de leurs entreprises et autres perversités*⁶⁵⁹ ». Pour terminer l'énumération de ces quelques récits qui vont du début de la colonisation à la Restauration, il faut citer l'ouvrage posthume, *Historia naturalis brasiliae* (1648), de l'Allemand Jorge Marcgrave (1610-1644), qui nous livre un récit de pur émerveillement et nous parle de la croyance religieuse des Brésiliens. Sur les esprits, dits mauvais, il écrit qu'ils s'appellent *Curupira, Teguaí, Macachera, Iuruparí* et *Marangigoana*, et ont diverses significations, par exemple, *Curupira* veut dire « divinité du destin ». Il remarque aussi que les Indiens pour apaiser les spectres, leur offrent des petits cadeaux posés auprès de piquets de bois enfoncés dans la terre, et que ces esprits rarement visibles, se manifestent cependant souvent⁶⁶⁰.

Ces quelques observations d'auteurs étrangers sur certains aspects de la vie des Amérindiens faits par des observateurs étrangers, nous servent de point de référence pour montrer une continuité de leurs croyances et les récits des entités présentes dans l'*Encantaria*. Dans cette continuité archétypale, nous trouvons le rôle des esprits, la géographie mythique des « demeures » - la forêt, les fleuves et la mer -, et les offrandes qui marquent le rapport entre les entités vénérées et les initiés. Sur les récits sur l'*Encantaria*, nous sommes plutôt d'avis qu'il s'agit de textes qui ont une portée sacrée, à la fois protohistoriques et protéiformes en ce sens que chaque texte légendaire garde un fond intangible et donne lieu à plusieurs versions sur le même thème. Prenons le cas de l'enchantement du roi dom Sebastião. Il est devenu le roi enchanté et se trouve dans l'*Encantaria maranhense*, cependant, il y a plusieurs versions sur cette entrée dans le monde merveilleux, dont nous avons déjà parlé par ailleurs. Telles celles-ci : on raconte qu'il a subi un sort jeté par les Maures et que les sables du Maroc lui ont ouvert un passage, un tunnel, jusqu'à l'île de *Lençóis*. D'autres disent que le roi portugais a pu s'échapper vif de la bataille, qu'il a pris un navire et est arrivé à Bahia, où il a subi un enchantement en allant s'établir dans l'île du Maranhão, ensuite. Il y a aussi la version qui rapporte que le roi dom Sebastião,

⁶⁵⁹ *Idem, ibidem*, p. 246.

⁶⁶⁰ Le texte *Historia naturalis brasiliae*, de Jorge Marcgrave a été traduit en portugais, *História natural do Brasil*, par José Procópio de Magalhães, et publié à São Paulo, Imprensa oficial do Estado, en 1942.

« [...] Temem demasiadamente os espíritos maus, os quais chamam *Curupira, Teguaí, Macachera, Iuruparí, Marangigoana* ; mas com diversas significações : assim *Curupira* significa divindade dos desígnios : [...].

Todavia não são venerados por nenhuma cerimônia ou ídolo : algumas vezes, porém, tendo sido madeiras fincadas na terra, e esforçam-se alguns para aplacar os espíritos com pequenas dádivas colocando junto a eles, mais raramente, porém, estes espíritos visivelmente aparecem entre eles, posto que muitos surjam. »

Idem, ibidem, p. 278-279.

avant de se rendre au Portugal, après la débâcle de Ksar el-Kébir, a voulu visiter son empire et, en arrivant au Maranhão, il a été tellement ravi par tant de beauté qu'il est devenu à son tour, enchanté et qu'il est allé habiter dans l'île de Lençóis⁶⁶¹.

Dans le monde de l'*Encantaria*, les entités viennent de la mythologie indienne, de la mythologie cabocle du bassin amazonien et des personnages historiques mélangés au folklore ibérique. À titre d'exemple, nous avons les mythes indiens des *Mães d'água*⁶⁶² ou *Iara*⁶⁶³ - qui sont représentées dans le Maranhão par un être moitié femme moitié grenouille noire moitié crapeau -, espèces de sirènes séductrices qui cherchent des compagnons ; des *Botos*⁶⁶⁴, mi-hommes mi-poissons mais qui se présentent sous forme humaine aux femmes avec qui ils cherchent avoir des rapports sexuels – il faut rappeler que le *boto* Aluísio⁶⁶⁵ avait l'habitude de se manifester lors des festivités du Divin dans la *Casa-das-Minas* - ; les

⁶⁶¹ Voici une des versions de l'entrée du roi dom Sebastião dans le monde merveilleux de l'*Encantaria*.

« Na batalha de Alcácer-Quibir, no campo dos três reis, o exército do rei Sebastião sofre uma terrível derrota diante do exército do sultão Ahmed Mohammed do Sultanato de Fez, perdendo grande parte de seu exército. Nesse contexto, termina a História e começa a crença no Sebastianismo. Para nós, rei Sebastião desaparece em meio a uma grande tempestade de areia, provocada pela magia dos mouros. Esta tempestade o atira no portal da Encantaria. Rei Sebastião entra na Encantaria brasileira no sertão da Bahia. Caminhando em direção ao Norte, ele passa por Sete Cidades, no Piauí, chega ao Atlântico e invade as terras Amazônicas, não encontrando um lugar adequado para firmar seu Palácio Real com seus súditos. Retorna ao Oceano, vindo alojar-se, finalmente, nas areias dos Lençóis Maranhenses. Com sua Encantaria formada, torna-se a maior entidade da *Pajelança* e depois, com a formação do *Tambor de Mina*, seu maior Vodunsu ou Senhor de Toalha. No Nagô-Gentil é tido como representante do grande Vodun Xapanã e dono da Guma real.

Honra e glórias ao grande rei Sebastião, o rei desejado, adormecido ou encoberto. »

Récit aimablement offert par *Baba Luiz Tayandô*, Terreiro Toy Lissá, Belém – Pará.

Luiz Augusto Loureiro Cunha, *Baba Tayandô* a une formation d'historien et est aussi professeur au collège. Son initiation à la culture afro-brésilienne est liée au Terreiro do Egito, et il a eu comme « zelador » *Baba Orlando Bassu*.

⁶⁶² « O termo mãe d'água designa, freqüentemente, o conjunto de entidades espirituais caboclas recebidas por um pajé ou curador, que são também classificadas como linha de água doce. Designa, também, entidades femininas metade peixe e metade mulher, encantadas em poços e em rios, recebidas no Tambor de Curador ou rituais de Cura/Pajelança realizados em terreiros de Mina. A Mãe d'Água é representada iconograficamente nos terreiros maranhenses de forma semelhante a Iemanjá, orixá das águas salgadas, que é representada nos terreiros de Umbanda e cultos afro-brasileiros como uma sereia do mar. »

Mundicarmo Ferretti, « Encantaria Maranhense : um encontro do negro, do índio e do branco na cultura afro-brasileira », *Comissão maranhense de folclore*, n° 18, Janeiro 2001.

Site visité le 17 avril 2001 :

<http://cmfolclore.sites.uol.com.br/bol18.htm#sobe>

⁶⁶³ L'*Iara* ou l'*Uiara* est un nom tupi « y-îara », qui signifie « senhora das águas », ou « Mãe d'água », reine des eaux, une espèce de sirène des eaux douces.

⁶⁶⁴ « Os botos são também conhecidos na Mina do Maranhão como « linha do Pará ». Não sabemos se os botos que baixam na Mina podem aparecer como homens e seduzir mulheres, como os das lendas amazônicas. [...] No terreiro de Iemanjá os botos « descem » e « sobem » em conjunto e dançam cambaleando, sem « doutrinar », (puxar cantos) e sem falar com a assistência. Mas, na Mina, os botos podem vir também como um caboclo, conversando, bebendo e brincando, como o que responde por Aluísio, que costuma aparecer em festas do Espírito Santo, [...] »

Mundicarmo Ferretti, « Encantaria maranhense », *op. cit.*

⁶⁶⁵ L'anthropologue Sérgio Ferretti nous a fait remarquer que le boto Aluísio se « rendait » aux festivités du Divin dans la Casa das Minas en tant qu'ami des gens de la maison de culte sans faire pour autant partie officiellement de la fête.

*Surrupiras*⁶⁶⁶, des entités protectrices des forêts mais aussi des spectres qui font peur aux chasseurs. Le nom *Surrupira* rappelle le nom *Curupira*, déjà mentionné plus haut, connu aussi comme *Fulupa* mais qui renvoie plutôt à une entité africaine, selon Mundicarmo Ferretti⁶⁶⁷. Quant à la mythologie cabocle, elle se réfère au métissage entre Blanc et Indien, connu aussi par le nom de *Mameluco*⁶⁶⁸. D'ailleurs ce terme se rapportait aussi aux soldats de la milice turque-égyptienne, d'origine esclave⁶⁶⁹. Selon Mundicarmo Ferretti, aujourd'hui, même si la définition de cabocle englobe son lien avec l'Indien, il peut aussi avoir une origine étrangère, turque, française ou d'autre nationalité. Cela étant, tous les cabocles sont considérés comme des Brésiliens, car ils « sont nés » au Brésil en tant qu'entités spirituelles, c'est-à-dire, qu'ils ont commencé à se manifester par la transe dans les *terreiros*, complète l'anthropologue⁶⁷⁰.

⁶⁶⁶ « Os Surrupiras são entidades espirituais da Mina maranhense a cuja ação se atribui o desaparecimento de muitas pessoas que moram perto do mato (da floresta). O Surrupira, que para alguns é o Curupira da mitologia tupi, pode também fazer as pessoas perderem a direção nos caminhos e se embrenharem em mata de espinho, pois os Surrupiras têm grande atração por eles, talvez porque moram nos tucunzeiros, palmeiras cujas folhas são cheias de espinhos. »

Idem, ibidem.

⁶⁶⁷ Mundicarmo Ferretti, « A presença de entidades espirituais não-africanas na religião afro-brasileira : Sincretismo afro-ameríndio ? », *VII encontro no Nordeste da ANPOCS*, 1995, João Pessoa, Programa e resumos, 1995, p. 60-60.

Article publié en anglais : « The Presence of non-african spirits in an afro-brazilian religion : A case of afro-amerindian syncretism? », Sidney Greenfield & Andre Droogers (org), *Reinvention religions : syncretism and transformation in Africa and the Americas*, Maryland, Rowman & Littlefield, 2001, p. 99-111.

⁶⁶⁸ Tania Aleida Gandon dit ceci à propos du terme *mamelouco* et ce qui est dit dans le dictionnaire *Aurélio* : « ... est dicionário nos diz que ela provem do árabe mamluk (escravo), « nome dado ao soldado de uma milícia turco-egípcia, primeiramente construída de escravos, mas que depois se tornou senhora do Egito, sendo derrotada por Napoleão (...). No Brasil o seu significado passou a ser o de filho de índio com branco ». Câmara Cascudo insiste, porém, que Teodoro Sampaio teria provado que mameluco – *mamairuíca* - na velha grafia dos séculos XVI e XVII significa *mestiço* na língua tupi, palavra cuja origem não teria nenhuma relação com o *mameluk* oriental. Curiosamente, no Pará, a palavra *mamalucris* era o nome dado a « mulheres mestiças sem apuramento de origens étnicas e que ostentavam a indumentária que a mulata da Bahia popularizou e consagrou ». Seja como for, como nos diz ainda Câmara Cascudo, no Brasil « os indígenas foram denominados inicialmente negros e depois índios, mulato, vezes havendo confusão com o próprio mulato ».

Tania Almeida Gandon, « O índio e o negro », uma relação legendária, revue *Afro-Asia*, 1997, n° 19/20, p. 135-164.

⁶⁶⁹ Propre à l'Islam, le système mamelouk perdure du IX^e au XIX^e siècle et prend fin avec le massacre des chefs mamelouks par Méhémet Ali, en 1811. Ce système consistait à recruter la future élite parmi des enfants capturés et sélectionnés sur des critères de capacité, d'absence de liens et de résistance. Le futur Mamelouk recevait une éducation religieuse et militaire (*furûsiyya* ou équitation notamment).

Pour plus de détails, se reporter à André Clot, *L'Égypte des Mamelouks 1250-1517. L'empire des esclaves*, Paris Librairie académique Perrin, 2009 ; et à Janine & Dominique Sourdel, *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, éditions PUF, 2004.

⁶⁷⁰ Mundicarmo Ferretti, « A presença de entidades espirituais não-africanas na religião afro-brasileira : sincretismo afro-ameríndio? », *op. cit.*



Chafariz da Mãe d'água⁶⁷¹

Il n'est pas dans notre propos d'étudier les origines des entités afro-amérindiennes, qu'il s'agisse des *Gentils*, des *Caboclos* ou des *Pretos-velhos* ainsi que les rites où ils se manifestent et sont vénérés, *Tambor de Mina*, *Candomblé*, *Batuque*, *Umbanda*, *Xangô*, *Cura* ou *Pajelança*⁶⁷². Nous voudrions relever la topographie des endroits les plus connus comme étant les « demeures » des êtres enchantés, ainsi que la valeur de leurs représentations symboliques aujourd'hui. L'anthropologue Mundicarmo Ferretti s'est intéressée à ce sujet et a publié en 2000, *Maranhão Encantado, Encantaria Maranhense e Outras Histórias*⁶⁷³, où elle réunit plusieurs récits qui lui sont rapportés par des initiés en transe sous l'influence d'un être enchanté. Elle a collecté ses textes dans des *terreiros* de *Tambor de Mina*, de *Terecô*, de *Cura/Pajelança* et de *l'Umbanda*. Elle ajoute à la fin de son livre un chapitre intitulé « Outras histórias » qui rapporte des événements vécus dans la capitale de l'État du Maranhão ou à l'intérieur du pays et nombre de ces personnages vivent encore⁶⁷⁴. Mundicarmo Ferretti note que ces histoires font référence à des endroits repérables sur des cartes géographiques ou nautiques mais qu'il y a aussi des endroits qui semblent méconnus telle la forêt, *Mata do Gangá*, habitat des *Surrupiras*. Ces endroits, « demeures » d'*Encantados*, ne sont pas

⁶⁷¹ Chafariz da Mãe d'água du sculpteur Newton Sá (1908-1940), situé à la place de l'église métropolitaine, à São Luis, Maranhão.

⁶⁷² « Existem ainda na religião afro-brasileira, como um sub-tipo de caboclo ou constituindo outra categoria de entidade espiritual surgida no Brasil, os boiadeiros. Estes, mais conhecidos em terreiros de Umbanda africanizados (influenciados por Candomblé). São, às vezes, também chamados de « capangueiros », para distingui-los dos « flecheiros » (de origem indígena, também chamados caboclos « de pena »). Essas denominações especiais têm relação com as diferenças de sua caracterização por eles apresentadas nos rituais religiosos - os médiuns incorporando os primeiros usam capanga (bolsa de couro de boi) e os segundos usam flecha e/ou tanga de penas. »

Idem, ibidem.

⁶⁷³ *Maranhão encantado* est illustré par l'artiste Ciro Falção et les récits sont ainsi regroupés : cinq « Histórias de encantados », quatre « Histórias de Mãe d'água », trois « Encantaria maranhense » et quatre « Outras histórias ».

⁶⁷⁴ Mundicarmo Ferretti, « Apresentação », *Maranhão encantado, encantaria maranhense e outras histórias*, UEMA editora, São Luis, 2000.

accessibles à tous, et ceux qui y sont allés parlent des endroits sous des eaux profondes ou des profondeurs de la terre. Enfin, ceux qui ont eu ce type d'expérience se gardent bien de détailler ce qu'ils ont vu ou vécu de peur d'être châtiés ou de perdre quelque bénéfice reçu de la part de l'*Encantado*⁶⁷⁵.

Ces endroits sacrés, *Encantarias* ou *Encantes*, se situent dans les forêts, les montagnes, les puits, les fleuves, les pierres, la mer, les îles. Le *babalorixá* Jorge Itaci de Oliveira cite ces endroits au Maranhão dans son opuscule *Orixás e Voduns nos terreiros de Mina*, apparu en 1985. Dans son ouvrage, il raconte ses premières expériences au contact des entités, sa formation et son ascension religieuse. Il y décrit le *Tambor de Mina*, ses fêtes, sa tradition, ses anciennes maisons et les « familles » qui composent le panthéon des *Voduns*, des *Gentils* et des *Caboclos*. Jorge Itaci, dans sa description de la « famille des Gentils », dont le roi dom Sebastião est le deuxième plus grand *Vodun gentil* après dom Luis, roi de France, selon ses propres mots, dénombre les entités et les endroits de leur « demeure » ou qui sont sous leur responsabilité, de la façon suivante⁶⁷⁶ :

Entité / Encantado « Demeure » / Encantaria

Dom Luis, roi de France.....l'île de São Luis : sa cour enchantée se trouve entr la plage Ponta de Areia et l'île do Medo, dans la Baie de são Marcos
Dom Sebastião, roi du Portugal.....l'île de Lençóis, et du Boqueirão⁶⁷⁷ au port de l'Itaqui
Dom Manuel, roi dos *Mestres*.....plage de l'Arraial
Dom João, roi das *Minas*⁶⁷⁸plage du Calhau
Dom José Floriano.....Boqueirão et les alentours de l'île d'Alcântara
Dom Pedro Anção.....les forêts de la ville de Codó⁶⁷⁹.

⁶⁷⁵ *Idem, ibidem*, p. 69-70.

⁶⁷⁶ Jorge Itaci de Oliveira, *Orixás e voduns nos terreiros de Mina*, Secretaria da cultura do estado do Maranhão, São Luis, 1985, p. 46.

⁶⁷⁷ L'île du Medo est une île du golfe Maranhense qui se trouve au Nord-Ouest de l'île de São Luis, ou à 63 km en ligne droite de la Praia Grande, le point zéro de la capitale.

La plage du Boqueirão se situe à 35 km de São Luis, Maranhão. Le Boqueirão est aussi un passage entre deux pierres où l'océan est très agité, marqué par un grand nombre de naufrages.

Les plages de l'Arraial, Ponta da areia et du Calhau sont à São Luis.

L'île d'Alcântara se trouve à une heure de bateau de São Luis.

La baie de São Marcos est un estuaire d'environ 100 km d'extension à l'embouchure des fleuves Grajaú, Mearim et Pindaré. Autour ont été construits les ports de Cujupe, de la Ponta da Madeira et de l'Itaqui.

⁶⁷⁸ « Dom João Soeira seria o mesmo dom João rei das Minas, o Xangô Dadá dos Nagôs, rei do Juncal de origem austríaca, dominador da família dos Bastos, pai de dona Servana. »

Jorge Itaci de Oliveira, *op. cit.*, p. 46.

Mundicarmo Ferretti, dans son article, *Encantados e encantarias no folclore brasileiro*, fait référence aux chants hiératiques qui sont en corrélation entre les entités et leur « demeure », telle la pierre de l'*Itacolomi* qui appartient à João da Mata, le roi da Bandeira et où vit la princesse Doralice, enchantée sous la forme d'un lézard. Il y a aussi les *Mães d'água* qui habitent dans l'extrême pointe de Mangunça et de Caçacueira. Une des *Encantarias* les plus connues est celle de la forêt, *Mata de Codó*, où règnent dom Pedro Angaço et la reine Rosa. C'est de là que vient la lignée de *Caboclos* commandée par *Légua Boji Boá*, et aussi plusieurs êtres enchantés sous la forme de papillons, de lézards, de caïmans, de chimpanzés, de guépards, etc., complète l'anthropologue.

Le *vodunsi* Márcio Arthur Almeida, nous dit que l'*Encantaria au Maranhão* est composée par des Indiens – « Guajararas, Urubus, Tupiniquins, Cariri » – des Portugais, des Français, des Turcs, des Italiens, des Juifs, des Autrichiens, des Espagnols, des Uruguayens, des Paraguayens, des Gitans et des Africains – du Zaïre, de l'Angola, du Dahomey, du Congo, de l'Oyo – que c'est un grand brassage d'entités qui pour beaucoup ont vécu un jour sur terre. Sur la *Pedra de l'Itacolomi*, il affirme ceci :

« C'est une grande pierre qui est dans les eaux du Maranhão et qui serait le portail de la Cité Enchantée de l'*Itacolomi*. On la mentionne souvent dans les « doutrinas » par des « Encantados » comme *Légua Boji Boá*, *Seu Manezinho*, *Seu João de Una*, et la princesse Doralice. L'*Itacolomi* serait aussi la « demeure » d'une entité appelée *dona Troirinha*, de la lignée de la *Pajelança*, mais qui serait connue dans les terreiros de Mina sous un autre nom. Son nom porte à confusion chez les responsables de Maison de culte qui pensent qu'il s'agit de deux entités différentes. La *Pedra de l'Itacolomi* est très visitée par des gens « courageux » qui ont l'habitude de déposer des cadeaux, des offrandes, des *obrigações* » pour ces entités. Moi, particulièrement, j'ai regardé la *Pedra de loin* lors d'une promenade en bateau avec des amis qui offraient des cadeaux à la mer. J'ai ressenti un grand froid dans le corps et j'avoue que je n'ai pas eu le courage de m'approcher davantage⁶⁸⁰ ».

⁶⁷⁹ « Quase todos esses encantados gentis arriam em vodunsis no Terreiro de Yemanjá e nos Terreiros de São Luis do Maranhão. Rainhas : rainha Maria Bárbara Soeira (nome brasileiro de Iansã ou Oyá) ; rainha Rosa, nome abasileirado de uma espécie de Oxum ; rainha Madalena domina o povo Fulupa ; rainha Dina, senhora do Codó, povo de Caxias. »

Idem, ibidem.

⁶⁸⁰ Texte traduit et adapté par nous.

« A *Pedra de Itacolomi* é uma grande pedra que fica nas águas maranhenses. Seria um portal para a Cidade Encantada de *Itacolomi*, cidade muito citada por alguns encantados em suas doutrinas, tais como seu *Légua*, seu *Manezinho*, seu *João de Una*, princesa *Doralice* e outros mais. Seria também morada de uma encantada chamada

Ensuite, le *vodunsi* Márcio Arthur a chansonné cette doctrine qui fait référence à l'*Itacolomi* et l'entité Manezinho de Légua, tout en observant que parfois le mot ville, *cidade*, était remplacé par chemin, *caminho*. La bonne version, il revient à l'*Encantado* de la donner, cela était peut-être son mystère.

*« Oh, Cidade bonita por onde eu vim,
É cidade de Ouro de Itacolomi ».*

Concernant la définition qu'il donnerait de l'*Encantaria*, lui qui a un rapport singulier avec des entités et qui est aussi connu par le surnom de Márcio d'Ogun, en référence à son *Orixá* principal, de *cabeça*, il a dit ceci :

« L'Encantaria est le nom d'un endroit où habitent ces êtres que nous appelons Encantados. L'on dit que c'est un « lieu » immobile, sans vent, ni froid ni chaleur. Voilà une des raisons qui font que ces entités préfèrent quitter leur « demeure » et apprécient de venir se promener dans notre monde. Dans la nature, il existe divers éléments, tels que des pierres, des plages, des fleuves, des sources, des arbres, des marigots, des racines, des plantations, des dunes qui servent à la fois de passage (portail), aux Encantados, mais aussi le moyen d'en devenir un. L'enchantement d'une personne peut arriver par l'intermédiaire de ces éléments ou même par des animaux. La tradition orale rapporte que l'être enchanté vit dans un monde clos entre le ciel et la terre, en attendant le jour où finira son enchantement, encante, pour reposer en paix. Je crois qu'ils sont « humains », aussi bien que nous, au point de se mêler aux choses de ce monde « normalement », à des fêtes profanes et religieuses, aux litanies, aux messes, aux sérénades, aux fêtes de forró et même aux rodes de samba. Bien sûr ils ne parlent pas à tous, mais seulement à ceux qui aiment la fête. Tout cela nous touche, nous fascine et fait que, lorsqu'on écoute leurs récits, leurs mésaventures, leurs conseils, leurs pèlerinages aux quatre coins du monde et qu'on apprend leur médecine alternative, grandit en nous la volonté de nous battre pour un monde meilleur⁶⁸¹ ».

dona Troirinha, da linha de Pajelaça. Encantada essa conhecida em terreiros de Mina com outro nome o que muitas vezes confunde alguns Pais et Mães-de-santo que pensam tratar-se de duas entidades diferentes. A pedra de Itacolomi é muito visitada por pessoas (diga-se de coragem), que costumam colocar presentes, oferendas, obrigações a essas e outras entidades. Eu, particularmente, olhei a pedra de longe, a passeio, de lancha, com amigos para colocar presentes no mar. Senti um forte frio no corpo e confesso que não tive coragem de chegar mais perto. »

⁶⁸¹ Texte traduit et adapté par nous.

« Encantaria é o nome de um lugar onde habitam esses seres, aos quais chamamos de Encantados. Dizem ser um « lugar » parado, sem vento, frio, calor, etc. Eis um dos motivos que os fazem deixar seu lugar, para apreciar passeios pelo nosso mundo. Na Natureza, existem diversos elementos, tais como, pedras, praias, rios, nascentes

Dans la description des événements passés concernant la « demeure » de la princesse Ina ou Iná, le port de l'Itaqui, dont le chantier date de 1970, nous verrons plus en détails les événements pour le moins insolites qui entourent sa construction, Márcio A. Almeida se rapporte à un endroit qui se charge de plus en plus de nos jours, de force symbolique. Il s'agit du *Terreiro do Egito*⁶⁸², auquel nous avons déjà eu l'occasion de nous référer. D'ailleurs, c'est dans ce *locus sanctus*, non loin de la « demeure » de *Toya Ina*, cadeau du roi dom Sebastião, et de grande tradition qu'il était possible « d'apercevoir » le vaisseau de dom João. Nous avons remarqué que tous les responsables des maisons de culte visitées, cherchaient à homologuer leur discours, consciemment ou pas, en se référant à une maison mère, d'où proviendrait leur apprentissage et leur formation. Cette filiation donnerait une assise à la maison et à son responsable. Aujourd'hui, comme nous l'avons déjà vu, les deux plus anciennes maisons de culte de femmes, *Casa-das-Minas* et *Casa de Nagô*, soit ne reconnaissent pas la filiation de maisons fondées par des initiées sorties de leur *terreiro*, soit n'arrivent pas à parfaire l'initiation de nouvelles adeptes⁶⁸³. De ce fait, des responsables masculins initiés dans le *Tambor de Mina* mais souvent aussi dans d'autres cultes tels que le *Candomblé* ou le *Terecô*, se réfèrent au *Terreiro do Egito* déjà disparu, pour montrer qu'ils sont attachés à une tradition donnée, qu'ils sont ainsi dans la continuité culturelle et enracinés dans la croyance afro-brésilienne. Avant de rapporter le récit de Márcio A. Almeida, qui a été initié par le *babalorixá* Jorge Itaci dans sa maison, *Terreiro de Mina Iemanjá*, nous aimerions résumer ici ce que ce dernier a écrit sur le *Terreiro do Egito*. Jorge Itaci a été initié dans le *Terreiro do Egito* avant qu'il ne soit fermé définitivement en 1980⁶⁸⁴,

de água, árvores, mangues, raízes, platações, morros de areia, dunas, etc., que servem de passagens (portais) para os Encantados. O « encante » pode se dar por meio de um desses elementos ou até mesmo por meio de animais. Reza a tradição oral que o Encantado vive em um mundo preso entre o céu e a terra, aguardando o dia de terminar o seu « encante » para descansar em paz. Acredito que eles sejam tão « humanos » quanto nós, a ponto de se envolverem no mundo de uma forma « comum ». Presentes em festas folclóricas, profanas e religiosas, ladainhas, missas, alguns em serestas, festas de forró e até roda de samba. Claro que não falando com todos, apenas com aqueles que gostam de farrear. Isso tudo nos envolve, fascina e faz com que, ouvindo suas histórias, desbravuras, seus conselhos, aprendendo sua medicina alternativa, ouvindo suas andanças pelo mundo afora, aumenta em nós a esperança, a vontade de lutar por um mundo *melhor*. »

⁶⁸² Voir note 555.

⁶⁸³ « A Casa de Nagô, apesar de ter uma identidade marcante e traços bem diferenciados, aproxima-se bastante da Casa-das-Minas. As duas, além de chefiadas por mulheres, nunca permitiram a entrada de pessoas do sexo masculino na roda de voduns ou orixás e ambas tentaram evitar a proliferação de terreiros de Mina. Apesar disso, da Casa de Nagô saíram as fundadoras de vários dos terreiros de Mina mais antigos de São Luís, já em funcionamento no início do século XX, [...]. A Casa-das-Minas, matriz dahomeana, embora não tenha autorizado a abertura de outro terreiro Jeje e não costume reconhecer os voduns que ela cultua em outras casas (a não ser na Casa de Nagô) sempre foi muito procurada por pessoas ligadas a terreiros da capital e do interior em busca de orientação [...]. »

Mundicarmo Ferretti, « Pureza nagô e nações africanas no Tambor de Mina do Maranhão – Brasil », *Revista de ciencias sociales y religión / ciências sociais e religião*, Porto Alegre, UFRGS, n° 3, outubro 2001, p. 78-79.

⁶⁸⁴ D'après ce que dit le Pai-de-santo Euclides Ferreira.

Euclides Ferreira, *A Casa Fanti-Ashanti e seu álaxé*, São Luis, editora Alcântara, 1987, p. 53.

malgré une tentative faite par le *Pai* Euclides, de l'ouvrir à nouveau⁶⁸⁵. Voici ce que Jorge Itaci dit :

« Selon la version des anciens, le Terreiro do Egito (nom donné en raison de la « présence » d'un grand nombre de Voduns de l'Orient), comme celui de Turquia, a été d'abord un refuge d'esclaves en fuite, un quilombo, de São Luis, ou Rosário, du Paço do Lumiar. Il était sur un ravin situé sur une pointe de terre, derrière l'actuel port de l'Itaqui. [...].

Vers 1880, le Terreiro s'était organisé et était sous forte influence Jeje [...], on y pratiquait le rite Nagô et on y vivait à la mode africaine. [...]. Le temps passant, le Terreiro a grandi et avec l'abolition de l'esclavage, son prestige a augmenté. Mãe Anastácia da Turquia y est une des plus anciennes de l'Egito. Dona Celestina et dona Arcelina en sont parties, suivies des « famílias de Bandeira et de Botos » et ont fondé le Terreiro do Engenho. En 1912, dona Maria Pia prend en charge la responsabilité de l'Egito, où elle reste pendant plus de cinquante ans. [...].

Le Terreiro do Egito a initié beaucoup de « filhos-de-santo » qui se sont transformés en chefs de maison de culte : Denise de Vó Missã, Teodora de Longuinho, Margarida Mota de Dantã, Euclides Ferreira de l'Oxalá, Manoel de l'Avarekête, Nenen de Guimarães, et moi-même, Jorge Itaci de l'Iemanjá. Il y en a encore beaucoup d'autres avec des terreiros installés. [...].

Mãe pequena Verônica de Jesus était la responsable du Terreiro do Egito, car elle était la Guide de la maison. En raison de la distance et du manque de moyens, elle n'a pas pu continuer le culte dans le terreiro, car elle avait sa propre maison de culte dans le quartier de Fátima. [...].

L'Egito a disparu comme maison matérielle, mais comme maison spirituelle, il demeure dynamique, tant qu'il y aura un fils de cette Maison responsable du culte en expansion. [...]⁶⁸⁶ ».

⁶⁸⁵ « Hoje, embora a maioria dos terreiros de Mina de São Luís não tenha ligação direta com a Casa-das-Minas ou com a Casa de Nagô, muitos ligam-se direta ou indiretamente ao Terreiro do Egito, como a Casa Fantí-Ashanti, o Terreiro de Iemanjá (de Pai Jorge), o Terreiro Fé em Deus (de Mãe Elzita). Mas, como na Casa-das-Minas-Jeje quem não é Jeje e nem nagô é « bêta » (« da Mata » ou « de caboclo »), esses terreiros não são ali reconhecidos como de « nação » africana. »

Idem, ibidem, p. 80.

⁶⁸⁶ Texte traduit et adapté par nous.

« Segundo versão dos mais antigos, o Terreiro do Egito (nome dado em razão da presença de um grande numero de Voduns do Oriente), como o da Turquia, foi, de início, um quilombo implantado em uma ponta de terra, em cima de um barranco, por trás do atual Porto do Itaqui, para onde negros fugidos de São Luis ou Rosário, Paço do Lumiar, iam se esconder. [...].

Pelos idos de 1880, já se havendo organizado o referido terreiro, com forte influência Jeje, [...], ali se realizava o rito Nagô e vivia-se uma vida igual à africana. [...]. Passado o tempo, o terreiro foi crescendo e, com a libertação dos escravos, foi aumentando seu prestígio, sendo Mãe Anastácia da Turquia a mais antiga do Terreiro do Egito. Dona Celestina e Arcelina saíram de lá com as Famílias Bandeira e Botos, para fundarem o Terreiro do Engenho. Em 1912, dona Maria Pia assume a chefia do Terreiro do Egito, ficando no cargo por mais de 50 anos. [...].

Mundicarmo Ferretti rappelle que le *Pai* Euclides aime présenter le *Terreiro do Egito* comme étant de « *nação* » africaine, mais que par ailleurs, il est surtout cité comme l'endroit où il était possible « d'apercevoir » le vaisseau enchanté de dom João, qui venait y jeter son ancre en décembre, pendant la fête. Le vaisseau amenait des entités qui étaient reçus par les initiés de la maison. Ce *terreiro* est aussi évoqué comme étant le « berceau » de plusieurs lignées d'entités spirituelles non-africaines⁶⁸⁷. Jorge Itaci dans son récit sur le vaisseau qu'il a pu « apercevoir » trois fois en étant au *Terreiro do Egito*, décrit l'arrivée de « l'équipage d'enchantés » :

« J'ai pu, par trois fois, apercevoir du Terreiro do Egito, le vaisseau de dom João. Selon les anciens de l'Egito, cette apparition a débuté avec l'arrivée de la lignée des marins, aux alentours de 1928, après la Première Guerre mondiale. Cet épiphénomène a eu lieu le 12 décembre, à 11h du soir, lorsque Mãe Pia, avec les ornements d'Ogum chantait pour le roi des Mestres, devant la baraque [...].

À minuit pile, était apparue au milieu de la baie, une embarcation tout illuminée. Il était possible d'apercevoir des gens qui marchaient sur la proue. À ce moment-là, tous les initiés étaient pris, possuídos, par ses Voduns, qui arrivaient, s'habillaient et allaient danser. Après la cérémonie, alors que j'observais fixement le bateau, celui-ci avait disparu, comme par enchantement. À cette époque-là, aux alentours de 1954, 1955, 1956, il y avait des bateaux à voile et les bateaux à moteur étaient rares. La construction du port de l'Itaqui n'avait pas encore débuté, et tout cela n'avait pas de sens logique, sauf le fait que les Encantados venaient à terre du vaisseau de dom João pour se

O Terreiro do Egito preparou muitos filhos de santo que se transformaram em chefes de terreiros : Denise de Vó Missã, Teodora de Longuinho, Margarida Mota de Dantã, Jorge Itaci de Iemanjá, Euclides Ferreira de Oxalá, Manoel de Avarekête, Nenen de Guimarães, e tantos outros com terreiros montados.

Mãe pequena Verônica de Jesus ficou com a chefia do Terreiro do Egito, pois era Guia de lá. Todavia, não teve ela condições financeiras para continuar com o terreiro, devido à distância e por ser muito oneroso mantê-lo, porquanto tinha seu próprio terreiro no bairro de Fátima. [...]

O Egito está extinto como casa material, mas como casa espiritual continua vivo, enquanto houver um filho dessa Casa com o culto em expansão. [...]. »

Jorge Itaci de Oliveira, *Orixás e voduns nos terreiros de Mina*, Secretaria da cultura do estado do Maranhão, São Luís, 1989, p. 33-34.

À propos de Mãe Anastácia da Turquia comme étant une des plus anciennes du Terreiro do Egito, Sérgio Ferretti fait remarquer que Mãe Anastácia ne faisait pas partie de ce *terreiro*, mais qu'elle était « fille » de Manoel Teu Santo, et qu'elle fréquentait probablement le Terreiro do Egito.

⁶⁸⁷ « Apesar do terreiro do Egito ser apresentado por Pai Euclides como « *nação* » africana, costuma ser lembrado como um lugar de onde muitos podiam ver o « navio encantado de dom João », que aportava ali durante a festa de dezembro, trazendo encantados, que eram recebidos pelos filhos da casa (Euclides Ferreira, *A Casa Fanti-Ashanti e seu alaxé*, São Luís, editora Alcântara 1987, p. 53 ; Jorge Itaci Oliveira, *Orixás e voduns nos terreiros de Mina*, São Luís, VCR produções e publicidades. 1989, p. 34-35). É ainda lembrado como « berço » de várias linhas de entidades espirituais não africanas [...]. »

Mundicarmo Ferretti, *op. cit.*, voir « Notes », p. 89.

manifestar, brincar, la veille de la fête de sainte Lucie, le 13 décembre, elle qui est la sainte patronne des marins⁶⁸⁸ ».

Le *vodunsi* Marcio d'Ogun nous a rapporté une version de ce qu'il avait entendu dire par les anciens mais aussi du *babalorixá* Jorge Itaci, responsable de son initiation, au sujet de la vision du vaisseau de dom João et son arrivée au *Terreiro do Egito*. Voici ce qu'il décrit :

« Dans le Terreiro do Egito, Ilê Nyame, on organisait toujours le 12 décembre des préparatifs pour le fameux bal de la soirée, Baião das Princesas, en l'honneur des entités féminines, princesses, nobles, demoiselles, etc., avec le concours de quelques entités masculines. La fête débutait au son des tambourins, des tambours, des calebasses, des violons, des castagnettes et parfois même d'un accordéon. Tout était préparé pour le grand moment, lorsqu'au son des tambours, sous les rayons de la lune, apparaissait du milieu des eaux du Maranhão, le vaisseau enchanté de dom João et son équipage. Dom João en personne le dirigeait et à ses côtés se trouvaient la reine Dina (Fina Jóia), le commandant João de Lima, la reine Madalena, le pilote Manuel Pretinho, son adjudant João Maçarico, la princesse Flora, Menina do Caidô, la reine Barbara Soeira, Bela Infância, Menina da Gameleira, prince Alteredo, Conceição Soeira, prince Malacandeia, Seu Marinheiro, Seu Jariodama, Turc, et d'autres Encantados.

Tout était pure magie et pur enchantement. De loin, du terreiro, il était possible de distinguer l'illumination du navire, quand au son des tambours, il jetait l'ancre au bord de l'Itaqui et que son équipage enchanté, descendait du navire, à la vue de tous ceux qui se trouvaient là. Ils se dirigeaient vers le terreiro et disparaissaient aussitôt qu'ils intégraient, incorporavam, le corps des initiés, pour réaliser la danse du Baião.

Cette fête commençait le 12 décembre, la veille du jour de sainte Lucie et durait jusqu'à l'aube du 13 décembre, date très importante pour le terreiro et les

⁶⁸⁸ Texte traduit et adapté par nous.

« O fenômeno do aparecimento do navio de dom João foi presenciado por mim no Terreiro do Egito, por três vezes. Segundo as velhas do Egito, aquela aparição começou com a chegada da linha dos marinheiros, por volta de 1928, depois da Primeira Grande Guerra Mundial. E o fenômeno visto por mim ocorreu no dia 12 de dezembro, às 11 horas da noite. Mãe Pia, vestida com suas roupas parecidas com as de Ogun no Candomblé, [...], cantava para o rei dos Mestres, em frente ao barracão [...].

Às 12 horas da noite, em ponto, surgiu no meio da baía uma embarcação toda iluminada (navio), que aguardava no meio do mar ; podia-se avistar até pessoas andando no convés. Neste momento todos os filhos-de-santo eram possuídos por seus voduns, que chegavam, se vestiam e iam dançar o baião. Ao fixar o navio, depois desta cerimônia, o mesmo tinha desaparecido, como por encanto (não se via mais a lancha).

Naquela época, por volta de 1954, 1955, 1956, havia barcos a vela; embarcações motorizadas eram raras. Não havia ainda sido iniciada a construção do Porto do Itaqui e tudo isto não tinha um sentido lógico, a não ser o fato de os encantados virem à terra brincar no navio de dom João, na véspera do dia de Santa Luzia (13 de dezembro), que é a padroeira dos marinheiros. »

Jorge Itaci de Oliveira, *op. cit.*, p. 34-35.

enfants initiés de la maison, tels que mon regretté Pai Jorge Itaci, le Pai Euclides Menezes, Mãe Verônica, Mãe Denira, Ciriaco, Manuel do Pão de Açúcar, Elisa de Marinheiro, Zacarias da Maioba et beaucoup d'autres dont mon Pai me parlait.

J'étais émerveillé d'entendre toutes ces histoires d'Encantaria, de navires, de princes, de princesses, de rois, de reines, de batailles, de défaites et de victoires⁶⁸⁹ ».

Au sujet de l'*Encantaria* au Maranhão et de sa représentation symbolique dans la croyance afro-brésilienne, il faut remarquer le lien qui se tisse entre un « fait » métahistorique, l'apparition du vaisseau enchanté de dom João, et l'historicité du *Terreiro do Egito*, en tant qu'objet de vérification dans l'espace et dans le temps. Dans le discours en devenir sur le *Terreiro do Egito*, les récits ou plus exactement les multiples versions concernant son existence évoluent. Par sa localisation - près du port de l'Itaqui, « demeure » de la princesse Ina, cadeau du roi dom Sebastião - ; par son « événement » principal, ou considéré comme tel par ceux qui ont connu la maison de culte - l'arrivée du vaisseau enchanté de dom João pour le bal des princesses - ; par le nombre d'initiés formés par cette maison, le *Terreiro do Egito* qui n'était qu'un lieu de culte tend à devenir donc une légende. Si nous prenions comme exemple les trois plus anciennes maisons de culte à São Luis, *Terreiro do Egito*, *Casa-das-Minas* et *Casa de Nagô*, il nous semble bien que ces deux dernières peuvent courir le risque, à l'avenir, de n'être qu'une référence historique. Nous avançons cette hypothèse par le fait qu'elles n'ont pas donné l'aval à la création d'autres *terreiros*, c'est-à-dire, la non-transmission « directe » de leurs savoirs à

⁶⁸⁹ Texte traduit et adapté par nous.

« Sempre nessa data de 12 de dezembro, no Terreiro do Egito (Ilê Nyame), aconteciam os preparativos para a noite, onde se realizaria o famoso « Baião das Princesas », uma festa dedicada a entidades femininas (princesas, gentis, moças, etc), com a participação de algumas entidades masculinas.

A festa começava à noite, ao som de pandeiros, tambores, cabaças, violinos, castanholas e, às vezes, até com uma safona. Todos preparados para o grande momento quando, ao som dos tambores e à luz do luar, surgia, do meio das águas maranhenses, o navio encantado de dom João, trazendo junto a sua tripulação. O próprio dom João comandava tudo. Junto a ele vinham : a rainha Dina (Fina Jóia), o comandante João de Lima, a rainha Madalena, o piloto Manuel Pretinho, seu imediato João Maçarico, a princesa Flora, Menina do Caidô, rainha Bárbara Soeira, Bela Infância, Menina da Gameleira, príncipe Alteredo, Conceição Soeira, príncipe de Malacandeia, Seu Marinheiro, Seu Jariodama (Turco) () e demais encantados.

Tudo era pura magia e encanto. De longe, do terreiro, se avistava a iluminação própria do navio quando ao som dos tambores aportava nas margens do Itaqui e sua tripulação encantada descia do navio e vista de todos que ali estavam. Desciam do navio em direção ao terreiro e desapareciam logo que incorporavam em seus filhos para realizarem a Dança do Baião.

Essa festa começa na noite do dia 12 de dezembro, véspera do dia de Santa Luzia e se entendia até o amanhecer do dia 13 de dezembro, data de muita importância para o terreiro e para os filhos ali preparados, como meu saudoso Pai Jorge Itaci, Pai Euclides Menezes, Mãe Verônica, Mãe Denira, Ciriaco, Manuel do Pão de Açúcar, Elisa de Marinheiro, Zacarias da Maioba e tantos outros que meu Pai em suas lembranças me contava.

Ficava encantado ao ouvir todas essas histórias de Encantaria, navios, príncipes e princesas, reis e rainhas, batalhas, derrotas e vitórias. »

d'autres initiées et l'impossibilité de perpétuer leur mémoire, bien que ces maisons aient préparé des *vodunsis gonjais* pour la *Casa-das-Mina* ou des dames, pour la *Casa de Nagô*, ces femmes n'ont reçu ni le decá, comme dans le *Candomblé*, ni l'autorisation dans le but de fonder leur propre maison de culte. Le piège, nous semble-t-il, dans la rupture de la transmission directe de savoirs, c'est l'absence totale de souvenir, c'est-à-dire qu'il n'y ait personne pour garder la mémoire, comme dirait Paul Ricoeur⁶⁹⁰. Ce dédoublement significatif dont la face est cognitive, c'est-à-dire, le souvenir de ce qui a été ces deux maisons de culte et l'actualisation de leur importance dans le présent, fera place à la face pragmatique de l'événement, soit, deux grandes maisons de culte importantes qui ne serviront que pour la connaissance des racines historiques, identitaires et symboliques du *Tambor de Mina*. Il est vrai que dans la *Casa-das-Minas* le culte des *Encantados* n'existe pas, malgré sa grande portée pour le *Tambor de Mina*, et il faut aussi ajouter que les hommes prennent de plus en plus d'importance dans la pratique et la divulgation de ce culte⁶⁹¹.

Le récit de Márcio A. Almeida de l'apparition du vaisseau de dom João et de l'arrivée des entités dans le *Terreiro do Egito* diffère de celui rapporté par son guide spirituel, car l'endroit même des apparitions du vaisseau enchanté devient dans son discours un lieu d'*Encantaria*, étant donné sa localisation, proche du port de l'Itaqui. Une analyse rapide de ces deux versions à vingt ans d'intervalle, l'une en 1989 et l'autre en 2009, montre à la fois le « fond » commun des deux récits – le *Terreiro do Egito*, le vaisseau de dom João, la fête de sainte Lucie – et le changement qui s'opère dans la narration. Dans la version du *babalorixá* Jorge Itaci qui dit avoir été témoin pendant trois années de l'apparition du vaisseau en 1954, 1955 et en 1956, il y a une distanciation entre le fait dans un espace donné – il se trouve au *terreiro* –, et le temps – les jours de la fête de sainte Lucie, en décembre, et le moment où le vaisseau fait son apparition –. Son récit bascule donc, ensuite, dans le merveilleux. Or, dans

⁶⁹⁰ « La phénoménologie de la mémoire ici proposée se structure autour de deux questions : *de quoi* y a-t-il souvenir ? *de qui* est la mémoire ? [...]. Le moment du passage de la question « quoi ? » à la question « qui ? » sera encore retardé par un dédoublement significatif de la première question entre une face proprement cognitive et une face pragmatique. L'histoire des notions et des mots est à cet égard instructive : les Grecs avaient deux mots, *mnèmè* et *anamnèsis*, pour désigner d'une part le souvenir comme apparaissant, passivement à la limite, au point de caractériser comme affection – *pathos* – sa venue à l'esprit, d'autre par le souvenir comme objet d'une quête ordinairement dénommée rappel, recollection. Le souvenir, tour à tour trouvé et cherché, se situe ainsi au carrefour d'une sémantique et d'une pragmatique. »

Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, éditions du Seuil, 2000, p. 3-4.

⁶⁹¹ « Entre outras Casas de Mina de São Luis, igualmente antigas, destacam-se o Terreiro do Egito e o Terreiro de Manuel Teu Santo, os quais deram origem a cerca de vinte casas de Mina, multiplicadas em muitos outros terreiros. Do Terreiro do Egito originou-se o Terreiro de Iemanjá, que tem papel destacado na história do Tambor de Mina em São Paulo, pois seu fundador, Pai Jorge Itaci de Oliveira, é o pai-de-santo de Francelino de Shapanan, pelas mãos de quem os deuses e entidades encantadas da Mina vieram para São Paulo. »

Reginaldo Prandi, *Encantaria brasileira*, *op. cit.*, p. 217.

le récit de Márcio d'Ogun, la « séparation » entre le fait historique et le merveilleux n'existe plus. Le *terreiro* qui servait de base historique, d'où il était possible « d'apercevoir » à un moment donné de l'année le vaisseau du roi dom João, extrapole le réel pour devenir, à son tour, objet du merveilleux. Le *Terreiro do Egito* est donc en passe de devenir une légende!

« Quilombo Ilê Nyame.

Un autre endroit d'enchantement à São Luis est l'ancien refuge d'esclaves Ilê Nyame, connu aussi avant sa disparition comme le Terreiro do Egito. Ce terreiro fait aussi partie de ces histoires fascinantes sur le port de l'Itaqui qui se situe aux alentours. Sur son rivage jetait l'ancre le fameux « vaisseau enchanté de dom João », qui venait pour la « fête des Princesses », le jour de la sainte Lucie. Tous les ans, ce vaisseau arrivait au Terreiro do Egito, le 12 décembre, et il restait là, à la vue de tous pendant trois ou quatre jours. Le moment venu, le vaisseau s'approchait et on pouvait deviner un grand mouvement à l'intérieur. La distance était suffisante pour distinguer la décoration, les banderoles et l'illumination qui éclairait le Terreiro dans la nuit. Alors, on voyait des gens, des Encantados, qui quittaient le vaisseau dans des canoës. Tandis que les canoës s'approchaient du bord, la musique résonnait dans la barracão et les danseuses entraient en transe avec leurs entités spirituelles. À la fin des festivités, le vaisseau s'en allait, mais il n'était pas possible de le voir disparaître sur l'horizon. Il s'éloignait d'environ trois cents mètres vers la mer, ensuite il immergeait lentement dans les eaux de l'Itaqui. Sa dernière apparition fut en 1978, l'année de la disparition du terreiro centenaire. Sans doute, était-ce là un spectacle merveilleux à voir⁶⁹² ».

⁶⁹² Texte traduit et adapté par nous.

« Quilombo Ilê Nyame.

Outro lugar de São Luis, encantado, é o antigo quilombo « Ilê Nyame », conhecido também como o extinto Terreiro do Egito. Esse terreiro também faz parte dessa história fascinante sobre o porto de Itaqui. Pois como já foi citado, fica próximo ao porto e era, justamente em suas margens, que aportava o famoso « navio encantado de dom João », para os festejos de Santa Luzia, no Terreiro do Egito (Baía das Princesas).

Todos os anos, esse navio chegava ao Terreiro do Egito no dia 12 de dezembro e lá permanecia ancorado, à vista de todos, por três ou quatro dias. Na hora anunciada, o navio se aproximava, deixando ver em seu interior uma grande movimentação. A distância era suficiente para se ver a decoração do navio, suas bandeirolas e sua iluminação que chegava a clarear a encosta do terreiro durante a noite. Via-se, então, pessoas (Encantados), saltando do navio e pegando pequenas canoas a remo e, enquanto essas canoas se aproximavam da margem, a música já soava no Barracão e as dançantes iam entrando em transe com seus encantados chegados.

Ao término dos festejos, o navio ia embora, mas não se podia vê-lo sumir no horizonte. Ele se afastava cerca de trezentos metros em direção ao mar e então afundava lentamente nas águas do Itaqui. Sua última aparição foi em 1978, um ano após a extinção do terreiro centenário.

Com certeza, deveria ser um espetáculo encantador. »

N. B. Dans la version du vodunsi Márcio d'Ogun, le Terreiro do Egito ferme ses portes en 1978 ; pour Euclides Ferreira, la date est celle de 1980 (voir note 651). Les anthropologues Sérgio et Mundicarmo Ferretti signalent qu'ils ont toujours entendu dire que le Terreiro do Egito a fermé ses portes en 1972, après la mort de Mãe Pia.

Chapitre III- Le monde des divinités, la « demeure » du roi dom Sebastião : le monde d'en haut et le monde d'en bas

Dans l'*Encantaria*, où se trouvent le panthéon des dieux et leur « demeure », le roi dom Sebastião a une place privilégiée étant donné sa position hiérarchique parmi les entités du rituel du *Tambor de Mina* et da *Pajelança/Cura*. Il est un *Gentil* et son royaume possède sa propre symbolique et sa représentation qui contribuent à un ensemble de pratiques considérées autrefois comme des croyances animistes, primitives ou même démoniaques. Par ailleurs, ces considérations sont de plus en plus récurrentes aujourd'hui, étant donné le nombre croissant d'églises évangélistes et de catholiques charismatiques qui s'en prennent aux croyances afro-brésiliennes. Les « performances » du roi enchanté dans les maisons de culte, bien que rares, participent à la construction symbolique et référentielle de la communauté devenant ainsi un des éléments fondateurs de sa mémoire et par là, de son identité. D'ailleurs, cette identité collective est aussi formée par les rêves et le désir que cette communauté projette sur le monde, sur la réalisation d'un avenir commun. Cet univers utopique, par ses aléas, ses péripéties, ses difficultés, reste toujours difficile à appréhender en raison des actions maladroites, timorées et conflictuelles de l'être humain. Pour marquer sa présence dans le monde, symboliquement, au sens propre du terme, l'initié de la croyance afro-brésilienne bâtit une réalité mimétique, c'est-à-dire, une « réalité » où les faits et gestes des dieux deviennent des expériences partagées, soit dans les *terreiros*, soit en haute mer par les pêcheurs, soit au milieu de la nuit. Ces expériences, d'ordre plutôt personnel, laissent leurs traces dans les chants hiératiques ou des éléments déployés dans les récits des anciens. C'est dans cet univers, à la fois fictionnel et réel du quotidien des croyants en général, et particulièrement chez les habitants de l'île de Lençóis que le roi dom Sebastião règne.

La « demeure » géographique, l'île de Lençóis, et la « demeure » mythique, le monde d'en bas, possèdent une grande charge symbolique dans la construction des récits sur le roi dom Sebastião. Ces légendes montrent que le mouvement sébastianiste n'est pas uniforme et immuable, car il a réussi à devenir pérenne, à s'approprier d'autres espaces et à donner d'autres perspectives à ce sentiment portugais. En d'autres termes, le sébastianisme a quitté l'espace épistémologique où se situe l'écriture historique sur le monarque portugais

disparu lors de la bataille de Ksar el-Kébir, en août 1578, pour s'installer dans le monde de l'épopée et du mythe où se situent le conte et la légende. La « demeure » du roi enchanté, selon l'*Encantaria maranhense*, se réfère à la fois à un *locus* et à un *spatium*. Pour les Grecs, ce lieu est la *chóra*, la « place », « l'emplacement » qu'occupe une chose, tandis que l'espace est le *topos*, qui désigne « l'endroit déterminé ». José M. Zamora dit que « l'usage de *chóra* est plus ancien que celui de *topos*, qui a une signification plus restreinte. Il ne s'agit plus du territoire ou du pays, mais d'une région concrète, une partie du pays précisément délimitée⁶⁹³ ». Dans le cas de la « demeure » du roi dom Sebastião, le lieu, le *locus* ou la *chóra*, où il habite, est le monde d'en bas qui se trouve sous les sables et la mer qui entoure son île. Quant à l'espace, le *spatium* ou le *topos*, il s'agit de l'île de Lençóis qui se situe géographiquement dans la municipalité de Cururupu⁶⁹⁴. Entre le lieu et l'espace, l'entre-deux, du royaume du roi *Encantado* s'établit la relation entre dom Sebastião et les habitants de l'île, qui se traduit par des récits merveilleux. Voir le roi enchanté n'est pas donné à tous et ceux qui le voient, ne peuvent pas décrire complètement cette rencontre, car ils risquent d'être châtiés⁶⁹⁵.

Dans l'entre-deux du royaume du roi dom Sebastião, c'est le récit qui sert de lien entre les habitants et les entités. Quant à la relation entre les initiés et les entités spirituelles, c'est leur corps même qui sert aux entités d'instrument dans leurs manifestations, « *cavalo* », au sein du monde visible. Si les entités se rendent « visibles » lors des trances, c'est par leurs récits à cette occasion, et ceux qui sont aussi faits ou rapportés par les habitants de l'île et les initiés que la « visibilité » du monde d'en bas devient possible. La représentation de la « cité d'en bas » renforce la figure, le pouvoir du roi enchanté, permettant ainsi que la tradition se fixe à partir de plusieurs récits, plusieurs versions du même récit. Les récits sur le roi dom Sebastião s'enrichissent au fur et à mesure de rêves, d'attentes, d'espoirs. Le monde d'en bas

⁶⁹³ José M. Zamora, « La Chóra après Platon », *Symboliques et dynamiques de l'espace*, Jérôme Dokic, Philippe Drieux & René Lefebvre (org), Rouen, Les publications de l'université de Rouen, 2003, p. 15-16.

⁶⁹⁴ La municipalité de Cururupu est élevée au rang de faubourg en 1835, par décret provincial n°13, le 8 mai 1835. Par la loi provinciale n°120, du 3 octobre 1841, Cururupu devient une cité détachée de la municipalité de Guimarães. Le 9 mars 1920, l'État du Maranhão publie la loi n°893, qui décrète que Cururupu est une ville.

⁶⁹⁵ Michel de Certeau fait la distinction suivante entre « espaces » et « lieux » : « Est un *lieu* l'ordre (quel qu'il soit) selon lequel des éléments sont distribués dans des rapports de coexistence. S'y trouve [sic], donc exclue la possibilité, pour deux choses, d'être à la même place. La loi du « propre » y règne : les éléments considérés sont les uns à côté des autres, chacun situé en un endroit « propre » et distinct qu'il définit. Un lieu est donc une configuration instantanée de positions. Il implique une indication de stabilité. Il y a *espace* dès qu'on prend en considération des vecteurs de direction, des quantités de vitesse et la variable de temps. L'espace est un croisement de mobiles. Il est en quelque sorte animé par l'ensemble des mouvements qui s'y déploient. [...] L'espace serait au lieu ce que devient le mot quand il est parlé, c'est-à-dire quand il est saisi dans l'ambiguïté d'une effectuation [...]. À la différence du lieu, il n'a donc ni l'univocité, ni la stabilité d'un « propre. » Michel de Certeau, *L'invention du quotidien. 1. Ars de faire*, Paris, éditions Gallimard, 1990, p. 172-173.

reflète l'imaginaire des habitants du monde d'en haut, le désir d'un monde « différent » du réel, en même temps qu'à leur yeux, les deux mondes sont marqués par la beauté et le mystère. En somme, pour les habitants de Lençóis, le mystère de l'île est chargé de sacré et la difficulté de son accès renforce cette croyance.

Dans l'*Encantaria maranhense*, le roi dom Sebastião et sa « demeure » insulaire ont une place privilégiée dans la culture locale mais aussi dans l'univers de la croyance qui véhicule les pratiques du *Tambor de Mina* et de la *Pajelança/Cura*. Ces pratiques sont étroitement liées au pouvoir de la « voyance » et à la capacité d'entendre des « choses ». Ce sont des dons innés ou acquis après une longue initiation et un contact fort intime avec l'entité spirituelle. C'est par ces « privilégiés » que se construisent le rapport avec le sacré, entre le monde visible et le monde invisible, le monde humain et le monde des *Encantados*. Cela étant, dans l'île de Lençóis, les habitants participent aussi à cette relation, puisque le roi dom Sebastião y habite avec sa cour. De ce fait, tous, « voyants et non-voyants » vivent dans le quotidien l'expérience de « toucher » le sacré et cela fait que le merveilleux prend de l'ampleur faisant ainsi que tout l'espace insulaire devient un espace sacré, mystérieux. Les habitants ont conscience d'habiter un lieu qui appartient à quelqu'un de puissant mais aussi de bienfaisant pour la communauté. La relation entre les habitants et le roi tourne aussi autour de l'enchantement et du désenchantement. Enchantement du roi et de son règne, mais aussi son désenchantement, le jour où, sous la forme d'un taureau, l'étoile qui se trouve sur son front sera touchée, et où il deviendra de ce fait « visible » avec son royaume. Conséquence de ce désenchantement, le peuple d'en haut jouira de la prospérité et échappera au malheur quotidien.

L'expérience quotidienne des croyants afro-brésiliens est partagée au sein de différents cultes et au cœur de leurs préoccupations, là où se confrontent, s'unissent les points de vue de l'individu et du groupe. L'expérience quotidienne ne se fonde pas sur une conception rationnelle et logique mais elle est une somme des rapports entre les individus, les communautés, les générations et les milieux sociaux différents. « *Les expériences sociales apparaissent donc comme des combinatoires de faits ordinaires, répétés, et accumulés et de faits exceptionnels qui ont une dimension sociale identifiable et non aléatoire. Le quotidien se produit dans des interactions individuelles au sein de situations de proximité où le temps et*

l'espace sont déterminants », affirme Monique Haicault⁶⁹⁶. Pour les habitants de Lençóis, le temps est celui des marées, du cycle lunaire et des histoires racontées, des événements vécus par les anciens dans cet espace insulaire où les rapports entre les hommes, la nature les entités se tissent. Pour mieux comprendre la perspective spatio-temporelle de la légende du roi dom Sebastião, nous analyserons dans ce chapitre l'étude de certaines versions sur les trois princesses, *dona Mariana*, *dona Herondina* et *dona Jarina*, qui viennent se greffer en tant que « filles » adoptives du roi enchanté, ainsi que l'histoire de la princesse Ina, la « protégée » du roi dom Sebastião. Dans ce même ordre d'idées, nous évoquerons une autre filiation du monarque, mais cette fois-ci, d'ordre médiatique, celle des habitants de l'île de Lençóis. Pour clore ce chapitre, nous examinerons d'autres formes de la présence du roi dom Sebastião dans l'imaginaire et l'imagerie locale.

Avant, cependant, nous voudrions faire un raccourci synthétique de ce couple à la fois opposé et complémentaire, le haut, *altus*, et le bas, *bassus*, indissociables dans l'univers symbolique de la légende du roi dom Sebastião et de sa « demeure » insulaire. Cette transposition du haut vers le bas et inversement est une marque évidente dans la mythologie antique et dans les religions monothéistes. Dans certains cas, les divinités, qui « *personnifient le haut, connaissent les mêmes déboires, chagrins et tourments que les mortels, personnifiant le bas*⁶⁹⁷ ». Dans le schéma ci-dessous, il faudrait surtout remarquer que dans l'*Encantaria*, les représentations ne sont pas dichotomiques ni aussi définies qu'elles le sont généralement dans les oppositions binaires qui marquent le monde occidental, à savoir, Dieu et le diable, le ciel et la terre, la tête et le corps, le Bien et le Mal, etc⁶⁹⁸. Ainsi, la Terre, comme nous l'avons déjà vu, en tout cas, l'État du Maranhão est rempli de lieux enchantés, qu'il s'agisse de fleuves, de forêts, de sources, de montagnes. Le monde invisible côtoie le monde visible, car lui aussi est peuplé et géo-mythiquement localisé.

⁶⁹⁶ Monique Haicault, *L'expérience sociale du quotidien : corps, espace, temps*, Ottawa, Les presses de l'université d'Ottawa, 2000, p. 22.

⁶⁹⁷ Corinne Morel, *Dictionnaire des symboles, mythes et croyances*, Paris, l'Archipel éditions, 2004, p. 458.

⁶⁹⁸ *Idem, ibidem*.

Conception gréco-latine

- *L'Olympe (le haut : demeure des dieux, Zeus y règne)
- *La Terre (le bas : demeure des mortels)
- *Les Enfers (au pluriel. Le très bas : règne de Hadès, frère de Zeus qui gouverne le Ciel et de Poséidon qui gouverne la Mer).

Conception judéo-chrétienne

- *Le Ciel (le haut : demeure de Dieu et de son cortège de saints et de bienheureux).
- *La Terre (le bas : demeure des hommes, création divine).
- *L'Enfer (au singulier. Le très bas. Pour les juifs, le Shéol, pour les chrétiens, les Limbes).

L'Encantaria

- Monde visible : des hommes

*Monde d'en haut

La Terre : lieu d'*Encantamento*

*Monde d'en bas

- Monde invisible : des entités spirituelles

A- Les trois « filles enchantées » du roi dom Sebastião

Les entités spirituelles des croyances afro-brésiliennes d'origine africaine, *Orixás* et *Voduns*, et brésilienne, *Gentils* et *Caboclos*, surtout, se manifestent dans les *terreiros* pour être honorés et danser, *brincar*⁶⁹⁹. Ils diffèrent des esprits des morts, *Eguns*, reçus dans des séances de spiritisme, dans le rituel de l'*Umbanda* et du *Kardécisme*, « *sessão ou mesa branca* ». Dans le *Tambor de Mina*, il n'y a pas vraiment de distinction entre les *Voduns*, *Gentils* et *Caboclos* quant à leur nature puisqu'ils sont tous des « forces de la nature » alors que les autres, ce sont des esprits des morts, *Eguns*. La différence réside aussi dans le fait que les premiers sont devenus des entités, par enchantement, dès leur naissance ou après une vie terrestre, sans avoir connu pour autant la mort⁷⁰⁰, tel que le roi dom Sebastião et ses « filles adoptives », les trois princesses turques. Une autre différence entre les *Eguns* et les *Encantados*, c'est que les premiers errent dans l'espace, tandis que les *Encantados* ont une « demeure » comme l'île de Lençóis pour le roi dom Sebastião, le port de l'Itaqui, pour la princesse Ina, les forêts pour les princesses Herondina et Mariana, cette dernière ayant une place spéciale dans la marine brésilienne. Les êtres enchantés ou invisibles sont donc différents à la fois des êtres charnels, *espíritos encarnados*, et des morts, *espíritos desencarnados*⁷⁰¹.

L'anthropologue Mundicarmo Ferretti dans son étude sur le *Tambor de Mina* rappelle que les *encantados* ont besoin, même après avoir quitté le monde matériel, du corps des médiums, *cavalos*, pour s'exprimer. De ce fait, à la différence des morts, dont on parle au passé, on utilise le temps présent pour parler d'eux, ce que confirment les chants hiératiques qui renvoient à chaque entité. Pour les pratiquants du *Tambor de Mina*, tous les *encantados* continuent à être « vivants » mais ils n'ont pas comme objectif de reprendre une place dans le monde ici-bas, même si pour eux, le monde de l'*Encantaria* est un lieu « *inerte*

⁶⁹⁹ « Brincar, baiair, dançar, bailar, rodopiar », renvoie à la transe des initiés qui sont sous l'emprise des divinités.

⁷⁰⁰ Mundicarmo Ferretti, *Desceu na guma*, op. cit., 101-103.

⁷⁰¹ « Nos terreiros de São Luís, os encantados ou invisíveis são apresentados como seres espirituais diferentes tanto de nós (espíritos encarnados) como dos mortos (espíritos desencarnados). »
Idem, ibidem, p. 103.

*et sans diversion*⁷⁰² ». Cela étant, ils ne cherchent pas à être *desencantados*, « sauf la figure du roi dom Sebastião », complète-t-elle. À titre d'exemple voici le récit de l'*Olorixá* Paulo Sérgio da Costa, responsable de la maison *Ylê Axé Oyá Onirían*, à Salvador de Bahia :

« Salut au grand roi Sebastião.

Dans la légende, on raconte que l'île du Maranhão avait comme support trois piliers et que le roi dom Sebastião voulant quitter le monde de l'Encantaria est venu dans le monde des pêcheurs. Là, il demanda à une jeune femme mariée avec un pêcheur et qui habitait la plage de Lençóis, ce qui suit. Il apprit à la jeune femme comme elle devait procéder pour le désenchanter. Elle devrait prendre un grand couteau n'ayant jamais servi, et lorsque sonnerait minuit, elle devrait aller sur la plage de Lençóis et entrer dans la mer, puis attendre que trois grandes vagues passent. La troisième vague, elle la couperait par le milieu car c'est par là qu'il viendrait. Ainsi fut fait. Comme il était déjà tard, elle s'endormit plus tôt pour faire ce qu'elle avait promis et le fit. Plus tard, le mari se réveilla et comme il ne voyait pas sa femme à ses côtés, il se leva et partit à sa recherche. En arrivant à la plage, il se mit à l'appeler à grands cris, alors que les deux grandes vagues étaient déjà passées. Alors que la troisième vague arrive, la femme entend la voix de son mari et son attention est ainsi détournée. La troisième vague passe et la jeune femme ne la coupe pas avec le grand couteau. Le roi Sebastião pousse un grand gémissement de douleur et dit : « Tu as redoublé mon enchantement ! » Des trois piliers qui existaient, deux se sont écroulés tandis que le troisième soutient l'État du Maranhão.

*Voilà encore une raison pour que le Grand roi ne puisse pas être désenchanté*⁷⁰³. »

⁷⁰² « [...] Contudo, apesar de termos ouvido em terreiros de São Luis voduns-jeje e caboclos (incorporados em « toques » de Mina) falarem da encantaria como um lugar parado e sem diversão (daí porque gostam tanto de vir à Terra), [...] »

Idem, ibidem, p. 104.

⁷⁰³ Texte traduit et adapté par nous.

« Saudando o grande rei Sebastião.

Diz a lenda que a Ilha do Maranhão era sustentada por três pilares. Diz, ainda, que o rei dom Sebastião, querendo deixar o mundo da Encantaria, veio ao mundo do Pecador e pediu a uma moça, casada com um pescador que morava ali perto na praia dos Lençóis, que o desencantasse. Para isso, orientou a moça que pegasse um facão novo (virgem) e, à meia noite, entrasse no mar da praia dos Lençóis. Deveria esperar três grandes ondas passarem. Na passagem da terceira onda, que a cortasse ao meio, pois nela ele viria. Assim se deu. Ela dormiu mais cedo, pois só tarde da noite iria comprimir o prometido e assim foi-se ela. Mais tarde, o marido despertou e, não vendo a sua mulher, levantou-se e foi atrás dela. Chegando na praia, ele começou a gritar pelo seu nome, sendo que duas ondas já haviam passado. Na terceira, a moça escuta o seu marido chamando-a. Sua atenção é desviada. E, então, no momento em que passa a terceira onda e a moça deixa de passar o facão. Rei Sebastião dá um grande gemido de dor e diz : « Você redobrou o meu encanto ! » Dos três pilares, dois desabaram restando apenas um, segurando o Estado do Maranhão.

Agora, mais um motivo para o Grande rei não poder ser desencantado. »

S'il y a plusieurs versions sur l'enchantement du roi dom Sebastião et de sa cour, les récits sur les trois princesses turques et « filles adoptives » du roi dom Sebastião, ne diffèrent pas pour autant. Parmi les mille trois cents maisons de culte *intra muros* de la ville de Belém du Pará⁷⁰⁴, ces deux princesses, *dona* Herondina et *dona* Mariana, sont les entités les plus vénérées, tandis qu'au Maranhão, la princesse *Toya* Jarina a une place privilégiée. La dévotion à ces princesses venues de l'Orient, du Sultanat de la Turquie s'explique par leur arrivée en Amérique, par enchantement, après que la famille impériale turque a été bannie de Terre Sainte, lors de la Première croisade (1095-1099). En fuite, la famille prend le bateau en direction de la Mauritanie mais en arrivant au détroit de Gibraltar, elle traverse le portail de l'*Encantaria*, où la dimension spatio-temporelle n'existe pas. Quelques siècles après, les Turcs et leur princesses réapparaissent dans le littoral Nord du Brésil, où ils croisent des *Orixás*, des *Gentils* enchantés tels que le roi dom Sebastião et des clans d'Indiens commandés par des Vieux *Caboclos*. Ainsi surgit le *Tambor de Mina*, la religion de l'ancien État du Maranhão et Grão-Pará, que le *Baba* Tayandó raconte dans le documentaire audiovisuel *A descoberta da Amazônia pelos Turcos encantados*, produit en 2005⁷⁰⁵. Dans ce documentaire, pour représenter les premiers esclaves arrivés en Amazonie, les acteurs sont les habitants, descendants des esclaves qui vivent dans le *Quilombo* de São Sebastião do Arapapuzinho, la municipalité de l'Abaetetuba, l'État du Pará. Pour jouer les Indiens, la production du documentaire a fait appel aux tribus des villages, *aldeias*, de Tembé do Alto do Rio Guamá, Rio Jeju et Santa Maria.

Avant d'analyser les récits légendaires de ces trois princesses, filles du sultan Fierabras d'Alexandrie, et leur rôle dans l'*Encantaria*, nous voudrions rapidement situer à la fois historiquement mais aussi symboliquement les Turcs et plus largement, les Maures dans la culture ibérique et par conséquent, dans la culture luso-brésilienne⁷⁰⁶. La légende

⁷⁰⁴ Une étude sur les localisations des maisons de culte dans la ville de Belém a été réalisée entre le mois d'avril et le mois août 2010, sous la responsabilité de l'Association « Fimes de quintal » et le partenariat de l'Unesco. Le projet s'appelle « Mapeando o Axé – Pesquisa de povos e comunidades tradicionais de terreiro » et il s'inspire de l'étude « Mapeamento dos terreiros de Candomblé de Salvador » réalisée par l'université fédérale de Bahia en 2007.

Pour plus de détails, voir l'article dans le journal *Diário do Pará*, le 20 septembre 2010.

Site visité le 25 octobre 2011 :

<http://diariodopara.diarioonline.com.br/N-112784-BELEM+TEM+1+3+MIL+COMUNIDADES+AFRO-RELIGIOSAS.html>

⁷⁰⁵ Le documentaire, « *Descoberta da Amazônia pelos turcos encantados* », est mis en scène par Luiz Arnaldo Campos, produit en 2005, et distribué par Log On editora Multimidia, Pará.

⁷⁰⁶ Pour ce paragraphe, nous nous sommes appuyés sur l'article de Marlyse Meyer, « Charlemagne, roi du Congo. Notes sur la présence carolingienne dans la culture populaire brésilienne », *Cahiers du Brésil contemporain*, Paris, Maison des sciences de l'homme, n° 5, 1988.

Site visité le 28 avril 2011 :

carolingienne, les chansons de geste, se trouvent explicitement dans *História do imperador Carlos Magno e dos doze pares de França*, mais aussi implicitement dans la littérature populaire brésilienne, c'est-à-dire, la littérature de colportage, le *folheto de Cordel*. La lutte entre fidèles et infidèles ou entre chrétiens et maures est représentée encore aujourd'hui au Brésil, dans le jeu connu par *chegança*⁷⁰⁷ dans sa forme maritime et de *cavalgada*, dans sa forme terrestre ou équestre. L'aspect de compétition de ce jeu décrit la lutte entre le Bien et le Mal qui représente les deux communautés de croyants. De ce combat, après que la fatigue a gagné les deux camps, ce qui sort vainqueur est la foi commune, chrétienne, qui unit désormais les combattants. Le modèle brésilien est une esquisse de la culture ibérique de la fête de *Moros y Cristianos* qui se trouve par ailleurs dans d'autres pays latino-américains, le Mexique et le Pérou, et dans les régions de l'Andalousie et de la Galice. Les antécédents historiques de la *Chegança* et de la *Cavalgada* au Brésil sont les croisades, la conquête et l'occupation de la péninsule Ibérique par les Maures et aussi les razzias barbaresques⁷⁰⁸.

L'*História do imperador Carlos Magno e dos doze pares de França* est inspirée de la chanson de geste du XII^e siècle, *Fierabras*, qui fait partie du cycle des *romans* carolingiens. Les deux grands thèmes des six milles deux cents vers en décasyllabes de ce *roman* sont la guerre que Charlemagne fait aux sarrasins d'Espagne et la conquête des reliques de la Passion du Christ. Au XVI^e siècle, Nicolas de Piamonte traduit ce *roman* provençal, en prose castillane. Au XVIII^e siècle, le Portugais Jerónimo de Moreira Carvalho, le traduit en portugais et donne une suite à cette histoire chevaleresque, qu'il intitule *Segunda parte da história do imperador Carlos Magno e dos doze pares de França*. L'œuvre est publiée à Lisbonne en 1737, et réimprimée en 1784, 1799 et 1863. Il y a aussi l'œuvre de José Alberto Rodrigues, *História nova do imperador Carlos Magno, e dos doze pares de França*, publiée quelques années plus tard, en 1742, qui est aussi une continuité de l'œuvre française et qui ne doit pas être confondue avec celle de Jerónimo de Moreira Carvalho. Ce dernier donne une suite à son texte et publie en 1745, *Verdadeira terceira parte da história de Carlos Magno*⁷⁰⁹. L'évocation du passé qui passe par la conquête, l'occupation et l'expulsion des Maures ont marqué

http://www.revues.msh-paris.fr/vernumpub/4-MARLYSE_MEYER.pdf

⁷⁰⁷ À partir du XV^e siècle, se développent, au Portugal des « folguedos » et des « autos » qui mettent en scène la lutte entre les maures et les chrétiens. Ces réalisations sont appelées « cavalcadas » et s'inspirent du livre *Carlos Magno e os doze pares de França*.

⁷⁰⁸ D'après le *Dictionnaire Le petit Robert*, « barbaresque », provient de l'italien « barbaresco », « barbare ». Qui a rapport avec les pays autrefois désignés sous le nom de Barbarie (Afrique du Nord), aussi berbère (de l'arabe barbar, berber. Relatif au peuple autochtone d'Afrique du Nord. Tribus berbères, les Kabyles, les Touareg sont des Berbères).

⁷⁰⁹ L'auteur de littérature de colportage, Leandro Gromes de Barros (1865-1918), s'est inspiré de l'œuvre de Moreira de Carvalho pour écrire le « folhetim » *Batalha de Oliveiros com Ferrabrás* et *A prisão de Oliveiros*.

profondément les consciences mais aussi l'imaginaire franco-ibérique. Il est donc certain que ces représentations ainsi que le scénario analogue en Amérique portugaise ont trouvé un écho favorable. Le christianisme du XVI^e siècle qui l'a emporté sur l'islamisme après la *Reconquista* de 1492, s'apprête à combattre un nouvel infidèle, les réformateurs protestants et doit aussi lutter pour la conversion des Indiens. Par conséquent, l'esprit de croisade, de combat à la fois contre les hérétiques et les païens, continue d'animer et de légitimer la violence des colonisateurs et des évangélisateurs. « *Les portes ouvertes dans cette capitainerie pour la conversion des gentils, si Dieu Notre Seigneur veut nous donner la manière de les mettre sous le joug, parce que pour ce genre de gens, il n'y a pas de meilleur prêche que l'épée et le harpon de fer* », défendait le père jésuite, José de Anchieta⁷¹⁰.

L'anthropologue Mundicarmo Ferretti rapporte avoir trouvé dans le *Terreiro da Turquia*, un exemplaire de l'*História do imperador Carlos Magno e os doze pares de França*, en 1989, qui appartenait à *dona Zeca*. Celle-ci l'avait reçu comme cadeau offert par sa marraine, en 1934, laquelle recevait en transe, l'entité de dom João, roi de Portugal, connu dans l'*Encantaria* comme étant le cousin du roi de la Turquie, qui lui aurait permis de se « sauver » sur un de ses navires, après une bataille contre les chrétiens, souligne-t-elle⁷¹¹. Cependant, nous voudrions juste faire sur cela deux courtes remarques. Selon la légende d'origine, Fierabras d'Alexandrie est un géant, fils de l'émir Balan, qui, après s'être battu avec Olivier, compagnon de Roland, et avoir perdu, accepte de recevoir le baptême. Il devient donc chrétien et règne sur Espagne. Sur le « lien » familial entre les deux rois, il faut dire qu'historiquement la chanson de geste, *Fierabras*, est composée au XII^e siècle, époque où dom Alphonse Henriques, le *Conquérant*, unifie et consolide les terres de ce qui deviendra le royaume portugais. Du point de vue spatio-temporel, il n'est donc pas possible d'établir une corrélation entre les faits et gestes rapportés dans la chanson de geste et un Portugal qui historiquement va devenir un comté, ensuite un duché et enfin, un royaume. Quant au prénom « João », en tant que prénom d'un souverain portugais, il apparaît pour la première

⁷¹⁰ « Paréscenos agora que están las puertas abiertas en esta Capitanía para la conversión de los gentiles, si Dios N. Señor quisere dar manero con que sean subiectados y puestos debaxo de jugo, porque, para este género de gente, no ay mejor predicación que espada y vara de hierro, en la qual más que en ninguna otra, es necessario que se cumpla el *compelle eos intrare*. »

Lettre du Père José de Anchieta au Père Diogo Lainez, le 16 avril 1563, d'après Serafim Leite, *Monumenta Brasiliae*, vol. III, Roma, Monumenta historica societatis Iesu, 1958, p. 546-565.

Pour la traduction en français, voir Marlyse Meyer, *op. cit.*

⁷¹¹ Mundicarmo Ferretti, « A presença de entidades espirituais não africanas na religião afro-brasileira : sincretismo afro-ameríndio? », *VII Encontro de ciências sociais do Norte-Nordeste*, João Pessoa, 1995.

« The presence of non-african spirits in an afro-brazilian religion : A case of Afro-amerindian syncretism? », Sidney Greenfield et André Droogers (org), *Reinventiong religions : syncretism and transformation in Africa and the Americas*, vol. I, Maryland, Rowman & Littlefield, 2001, p. 99-111.

fois avec le premier roi de la dynastie d'Aviz, dom João I^{er}, le *Prince de bonne mémoire* en 1358-1433. Ensuite, dans la lignée de cette dynastie, il y a eu dom João II, le *Prince parfait* (1455-1495), et dom João III, le *Pieux* (1502-1557). Après la Restauration, le premier roi de la dynastie de Bragance s'appelle aussi João, dom João IV, le *Restaurateur* (1604-1658). Parmi ses descendants, il y a dom João V, le *Capuce* (1689-1750), et dom João VI, le *Clément* (1767-1826). Ce dernier, lors des invasions napoléoniennes (1807-1814), quitte le Portugal avec la famille royale pour s'installer au Brésil (1808-1821). Si le dom João dont on parle dans l'*Encantaria* est bien du point de vue historique un roi portugais, il nous semble toutefois difficile d'affirmer à quel roi on se réfère. Pour illustrer l'appartenance du roi de Turquie dans l'*Encantaria*, voici trois chants hiératiques très connus⁷¹² :

1- « *Seu Turquia vamos ao mar*

Correr o mundo girar

Ora vamos louvar a Maria

Averê pombo do ar. »

2- « *Estrela Dalva, barra do Dia*

*Desceu na Guma, imperador rei da Turquia.*⁷¹³ »

⁷¹² Mundicarmo Ferretti rapporte trois versions de la « venue » de Fierabras dans le monde de l'*Encantaria*, une de Jorge de Itaci Oliveira, d'Euclides Ferreira et de Rosário Santos (in « rei da Turquia, o Ferrobrás de Alexandria ? A importância de um livro na mitologia do Tambor de Mina », *Meu sinal está no teu corpo*, Carlos Eugênio Marcondes Moura (org), São Paulo, EDICON/EDUSP, 1989, p. 202-218.

« Na versão de Jorge, o rei da Turquia foi trazido para o Maranhão, como prisioneiro, por dom Luis de França, homenageado em sua casa no dia de São Luis, associado a Luis IX, que fez a última cruzada, e a Luis XIII, rei menino na época em que a cidade de São Luis foi fundada por franceses. [...]. Segundo Jorge, como o rei da Turquia veio com dom João, apareceu no terreiro de Manoel teu santo na época em que dom Luis foi recebido na casa de Nagô por mãe Alta.

De acordo com Euclides, o rei da Turquia foi trazido ao Maranhão por dom João, para um passeio, mas, desgarrando-se dele quando visitava o lugar hoje conhecido como Outeiro da Cruz (marco da expulsão dos franceses do Maranhão, próximo ao local onde Anastácia implantou seu terreiro), foi por ele abandonado. Andando sem rumo, chegou à aldeia de Caboclo Velho, o rei dos caboclos e o primeiro a ser recebido em terreiro de Mina, no Baixo-Amazonas, que estava em festa. Gostando de lá e sendo convidado a ficar, ali integrou-se à aldeia de forma que sua família terminou confundindo-se com a dele, uma vez que, além de ter criado filho do outro, muitos turcos adotaram nomes indígenas. Assim, ao entrar na Mina, o rei da Turquia veio na corrente de caboclo e não na de fidalgo, como dom Luis e dom João, a quem era ligado por parentesco, apesar de não ter nada de mestiçagem de branco e índio e de ter se misturado ao índio só para se divertir pois, como os índios, os turcos gostam muito de bebida. [...].

Circula ainda nos terreiros de São Luis uma terceira versão [...], segundo a qual o rei da Turquia chegou ao Maranhão à procura de suas filhas, versão esta inteiramente compatível com a história de Mariana contada por Francelino, em transe com essa entidade. Segundo aquela fonte, o rei da Turquia, por ocasião de um dos seus muitos combates, diante de uma derrota iminente colocou três filhas suas num navio que rumou para Porto Seguro, mas foi desviado pela correnteza e naufragou na costa do Maranhão. Mariana, Jarina e sua outra irmã foram acolhidas pelo rei Sebastião, já instalado com toda a sua corte na praia dos Lençóis (MA). Como Jarina era muito criança, permaneceu ali e passou a ser considerada filha do rei Sebastião. Mariana, a mais velha, organizou uma esquadra e voltou para a Turquia mas, ao aproximar-se do local do combate, foi recebida com a notícia da derrota dos turcos [...]. »

⁷¹³ Les deux premiers chants hiératiques illustrent le rite du Tambor de Mina / Cura. Dans le premier chant, le *vodunsi* Marcio Arthur Almeida nous a signalé une variante ; on chante soit « Louvar a maria, avere e pombo do ar », soit « Ora vamos levar a maria, avere e pombo do ar. »

3- « *A lua nasce e o sol se esconde, solta seus raios sobre as montanhas.
 Estrela D'alva é sua guia, baixou em terra saravá o rei da Turquia.
 Turquia, Turquia, Turquia de Oxalá
 Baixou em terra pra seus filhos levantar.*⁷¹⁴ »

Dans les récits historiques sur l'Amérique portugaise, c'est dans des caravelles que les Indiens voient arriver les Européens quelques décennies plus tard, c'est aussi au fond des cales des bateaux négriers que les Africains sont transportés jusqu'au Brésil. Dans les récits légendaires, nous avons déjà vu qu'une des versions sur l'arrivée du roi dom Sebastião au Maranhão rapporte qu'il débarque dans un vaisseau avec sa cour. Il en est de même pour le roi dom João, pour le roi de la Turquie en compagnie de ses trois filles mauresques. *Dona Mariana*, une des « filles » adoptives du roi dom Sebastião est décrite dans la pièce de théâtre, *Águas de Mariana*⁷¹⁵, de trois façons selon qu'elle se manifeste dans les *terreiros* de *Tambor de Mina*, de *Candomblé* et de *l'Umbanda*. Dans le culte du *Tambor de Mina*, elle est une princesse turque qui est enchantée dans l'île de Lençól, *dona Mariana*, *Cabocla Mariana* ou *Toya Turca*. Dans le *Candomblé de l'Angola*, elle se manifeste comme *Marinheira*, elle commande la marine brésilienne. D'ailleurs, comme entité féminine elle est la seule, puisque dans la lignée des marins, tous sont des entités masculines⁷¹⁶. Dans *l'Umbanda*, elle se présente comme *Arara Cantadeira*⁷¹⁷. Symboliquement, ces trois figures féminines représentent la Terre, *Toya Turca*, la Mer, *Marinheira*, et l'Air, *Arara Cantadeira*. En voici trois exemples dans des chants hiératiques.

1- « *No rio Negro mururuns viraram flores
 Na mata virgem um sabia cantou a ela
 É a cabocla Mariana
 A bela turca que aqui raiou* ».

⁷¹⁴ Ce chant « doutrina » appartient au rite de l'Umbanda, car le mot « saravá » - qui est une salutation - est propre à ce culte. Le *vodunsi* Marcio Arthur Almeida dit que certaines maison de culte qui se disent de tradition Mina / Cura chantent des « pontos » de l'Umbanda simplement parce qu'elles ne connaissent pas des chants de la Mina /Cura. À ses yeux, c'est un sérieux problème dû à la méconnaissance et à la globalisation.

⁷¹⁵ La pièce de théâtre, *Águas de Mariana*, de Keila Sodrach, a été mise en scène par Keila Sodrach et Lú Maués, et a été jouée par le Grupo Gemte Experimental de Teatro. La pièce a été deux fois à l'affiche, au Teatro Universitário Claudio Barradas, en Mars 2010, ensuite au Teatro Waldemar Henrique, en février 2011, Belém – Pará.

⁷¹⁶ « A família dos Marinheiros compõe-se de encantados masculinos, sendo dona Mariana, tradicional filha da família da Turquia, a única marinheira que se conhece na encantaria. »
 Reginaldo Prandi, *Encantaria brasileira, op. cit.*, p. 269.

⁷¹⁷ Jornal *O Liberal*, le 24 février 2011, Belém - Pará.

N. B. L'anthropologue Mundicarmo Ferreti signale que dans le Tambor de Mina, dona Mariana est connue aussi comme Arara Cantadeira.

2- « *Lá fora tem dois navios
No meio tem dois faróis
E a espada da marinha brasileira Mariana
Lá na praia dos Lençóis
Ela é marinheira, ela é marinheira
Ela é revoltosa da marinha brasileira* ».

3- « *A maré encheu! A maré vazou!
De longe muito longe! Eu avistei Arara!
Com a sua barquinha, coberta de sapé!
Seu arco, sua flexa! Sua candeia no pé!* »

Le *Baba* Tayandô rappelle que dans l'ancien *Terreiro da Turquia*, les caboclos turcs ou maures étaient les entités les plus importantes du culte. L'*Encantada* Mariana d'Alexandria est la fille du roi de la Turquie, c'est une belle Turque aimée par tous. Elle est guérisseuse, guerrière, mère, amie, conseillère et guide⁷¹⁸. Il confirme l'importance de la famille de Lençóis, commandée par le roi dom Sebastião. Sur la princesse Jarina, *Toya* Jarina, connue aussi comme la *Cabocla Braba*, il est dit qu'elle a été baptisée dans les eaux de Lençóis, d'où son nom⁷¹⁹. Elle est une *Cabocla* guerrière, amie, jeune, joyeuse et pleine d'énergie et de force. Elle laisse son parfum de « *fleur de mer* », « *fleur des Orixás* » là où elle va et passe, en saluant avec beaucoup de prestance tous ceux qui s'adressent à elle. Et il ajoute ces deux « *doutrinas* » chantées en l'honneur de cette princesse⁷²⁰.

1- « *Ela vem da Barra, ela vem da Barra,
E ela vem da Praia do Lençol aonde mora* ».

⁷¹⁸ « O culto dos encantados é parte muito importante da mina Nagô.

Os caboclos ou encantados estão reunidos em famílias, algumas delas características de certas casas, como o centenário Terreiro da Turquia (MA), onde caboclos turcos ou mouros eram as entidades mais importantes do culto. Filha de rei da Turquia, a encantada cabocla Mariana da Alexandria é a bela turca amada e querida por muitos de nós. Ela faz parte de uma das famílias de caboclos : a família da Turquia. Curandeira, guerreira, mãe, companheira, conselheira e guia venerável deixa aqui um pouco do seu axé.

Entre, sintá-se a vontade, compartilhe e/ou peça as bênçãos de Cabocla Mariana.

Salve a Turquia ! Salve Mariana de Alexandria ! »

Récit de Baba Yayandô, Belém - Pará.

⁷¹⁹ Sur l'origine de la princesse Ina, voir le récit du vodunsi Márcio Arthur Almeida, note 552.

⁷²⁰ « Os caboclos ou encantados estão reunidos em famílias, algumas delas como a Família do Lençol, chefiada por dom Sebastião. Tóia Jarina, a princesa encantada do Lençol é também Cabocla Braba, que, batizada nas águas do Lençol recebeu tal título. Cabocla guerreira, amiga, jovem e cheia de axé, alegria e força, deixa seu perfume de « flor do mar », « flor dos Orixás » por onde vai e passa, saudando com muita propriedade todos que a ela se dirigem !

Entre, sintá-se a vontade, compartilhe e/ou peça as bênçãos de cabocla Jarina, cabocla Braba!

Salve a Praia do Lençol! Salve Tóia Jarina! »

Récit de Baba Tayandô, Belém - Pará.

2- « *Silêncio na sala, meu senhor, silêncio na sala, meu senhor,
Cabocla Braba chegou!
Ela veio saudar o rei dos Índios e o Senhor rei de Nagô!* »

Baba Tayandô continue et explique que c'est en terres brésiliennes que *dona* Mariana est devenue « *juremada* », c'est-à-dire, qu'elle est devenue *Cabocla*, ainsi que sa sœur *dona* Herondina. Les trois sœurs débarquent dans l'*Encantaria* du roi dom Sebastião, *dona* Mariana et *dona* Herondina décident de partir dans les forêts, « *mata à dentro* », et la princesse Jarina, très jeune, décide de rester en compagnie du roi portugais, en attendant que son père vienne la chercher⁷²¹.

1- « *Ela veio de tao longe sem conhecer a ninguém
Ela veio colher as rosas que na roseira tem
Quem quiser saber seu nome pergunte a seu irmão
Ela se chama Toia Jarina, filha do rei Sebastião* ».

2- « *Jarina é moça noble de alta posição
Mas ela é filha do rei Sebastião* ».

3- « *Lá nas praias de Lençol
Tem três mareas faladas
E numa delas, é numa delas
Que Toya Jarina é encantada* ».

Quand à *dona* Herondina, *Baba* Tayandô signale que dans la tradition connue par lui, elle est la fille du roi de la Turquie, le Ferrabraz d'Alexandrie avec une gitane juive, sœur de Sire Roxo, Rochedo et de Mariana, Dodô d'Alexandrie. D'autres contestent cette information et croient qu'elle est la fille du roi de Camutá ou Camundá, et même pour certains, elle est la fille du roi Junkal. Il complète en disant que toutes ces spéculations sont en parties correctes, car le roi Camutá était Africain et habitait dans son royaume sur les terres de Cabinda ou

⁷²¹ « Quando Mariana, Herondina e Jarina chegaram ao Brasil, desembarcaram na Encantaria de rei Sebastião no Lençol. Dessa forma Mariana e Herondina seguiram caminho e Jarina como era muito nova ficou com rei Sebastião afim de ser cuidada por ele e protegida até que seu pai chegasse. Então Jarina é uma especie de filha adotada por rei Sebastião, dessa forma, a Turca também é muito associada à Família do Lençol. *dona* Herondina é Turca, filha do rei da Turquia e irmã de Mariana e Jarina. Ela desembarcou em terras brasileiras com suas irmãs e foi a primeira a adentrar as matas e conhecer os segredos dos índios e caboclos que aqui moravam. Por isso ela foi a primeira das Turcas a ser *Juremada*, ou seja consagrada *cabocla* em terras brasileiras e isso aconteceu pela ajuda de *Caboclo Velho* que orientou todos os Turcos a serem *Juremados*. Mas concluindo Herondina é Turca *Juremada* que hoje se apresenta nos terreiros como *Cabocla encantada*. »
Récit de *Baba* Tayandô, Belém - Pará

Cabida, tandis que le roi Junkal vient d'Autriche. Ces deux *Vudunssu* ont eu une grande importance dans la vie de *dona Herondina*, mais cela est un sujet de conversation dans un lieu secret⁷²². Par ailleurs, il dit aussi que *dona Herondina* n'a pas accepté de rester sur les terres du roi dom Sebastião et a déménagé dans le royaume de Junkal qui ressemblait beaucoup aux terres où elle était élevée, en Afrique,⁷²³ les terres des Fulupas⁷²⁴. C'est dans ces terres-là qu'elle a été envoyée par son père Toy Dar Sa Allan, pour corriger son comportement rebelle et ses difficultés à suivre les règles⁷²⁵.

Nous comptons plus tard consacrer un chapitre plus approfondi à la princesse Ina a sa « demeure » dans le port de l'Itaqui, dans la ville de São Luis et qui est très vénérée au Maranhão, tandis que la princesse Jarina, *Toya Jarina* habite aux côtés du roi dom Sebastião. Pour conclure cette analyse sur les origines des « filles adoptives » du roi Enchanté, nous transcrivons ici, le récit du *Baba Tayandô* qui a servi de base au documentaire *Descoberta da Amazônia pelos turcos encantados* :

« La vie de dona Herondina a toujours été entourée de secrets et d'histoires disparates. Pour moi, cette histoire continue à être racontée et vécue à chaque moment dans nos terreiros lorsque la force de cette entité se manifeste à travers ses innombrable fils.

⁷²² « Na nossa tradição, dona Herondina é filha do rei da Turquia, o Ferrabraz de Alexandria e de uma cigana judia, consequentemente, ela é irmã de Seu Roxo, Rochedo e de dona Mariana, Dodô de Alexandria. Esta afirmação tem sido contestada por alguns que acreditam ser dona Herondina filha do rei Camutá ou Camundá. Para outros, ela é filha do rei Junkal. Eu diria que todas as afirmativas estão por parte correta. Rei Camutá era africano e morava em seu reino nas terras de Cabinda ou Cabida, já rei Junkal era de procedência austríaca. Realmente estes dois Vudunssu tiveram grande importância na vida de dona Herondina, mas isso é conversa para quarto de segredo... »

Récit de Baba Tayandô, Belém - Pará.

⁷²³ « Falar da cabocla Herondina é uma grande satisfação, pois ela é mulher guerreira e corajosa, a primeira turca a ser juremada. Com seu caráter bravo e rebelde, não aceitou ficar nas terras de rei Sebastião e mudou-se para o reino do Junkal, (dom João, rei Junkal), com semelhanças a terras onde foi criada na África, terras do Fulupas. Daí porque em doutrinas ora ela se diz turca, ora fulupa, (Surrupira africana). Gostaria de que esta Encantada de grande força fosse colocada no seu devido grau de importância. Como seus filhos a amamos e respeitamos-na como uma entidade séria e fundamentada na Encantaria.

Que Mawu Lissa nos abençoe. »

Récit de Baba Tayandô, Belém – Pará.

⁷²⁴ Sur cette ethnie africaine, voici ce que dit l'anthropologue Sérgio Ferretti : « Na memória popular há, entretanto, até hoje, referências a diversas etnias africanas além destas que, no passado, teriam sido importantes no Maranhão, como por exemplo : tapa ou nupé, cambinda, cachéu ou caxias, felupe ou felupa, bijagô, fanti, ashanti, haussá, mandinga, ibó, congo, angola e outras. Diz-se que alguns destes grupos, além dos jejes e nagôs, teriam organizado comunidades religiosas no Maranhão, que desapareceram com o tempo. »

Sérgio Ferretti, *Repensando o sincretismo*, op. cit., p. 108.

⁷²⁵ « A rebeldia de dona Herondina acompanha ela no sangue, na sua origem mística e na sua personalidade audaciosa. Conta-se que desde criança seu comportamento era estranho para época. Não respeitava os dogmas e nem se corrompia com as regras dos poderosos ; enfrentou até mesmo seu pai Toy Dar Sa Allan, que se viu obrigado enviá-la para as terras do Fulupa.

Que viva sempre em nossos corações a força e as orientações de dona Herondina. »

Récit de Baba Tayandô, Belém – Pará.

Je laisse ici une partie de ma vie et de mes connaissances dues à des décennies de partage de vie avec dona Herondina. Parmi toutes les Turques, elle est la plus guerrière. Des filles du sultan Dar Sa Allan, dona Herondina apparaît la plus combattante, la plus indépendante et la plus audacieuse. Son entrée dans l'Encantaria s'est passée justement lors de la première arrivée de Turcs à la recherche d'un abri sûr sur les terres de la Mauritanie. Ce voyage n'a jamais été achevé, puisque tous ont été amenés au portail tridimensionnel de l'Encantaria. À son arrivée dans les terres enchantées brésiliennes, elle n'a pas hésité et s'est jetée dans les forêts. Elle est la première Turque à « ajuremar », c'est-à-dire, laisser le milieu turc et prendre en compte les us et coutumes des « juremeiros ». Dans les terres enchantées du roi dom Sebastião, dans l'île de Lençóis, elle n'a pas réussi à s'adapter à la vie de « ajuremada », aux comportements de la noblesse, ce qui va provoquer son départ pour le royaume de dom João, roi Junkal, qui commandait des braves guerriers Bantus, des enchantés à l'océan. Au Junkal, dona Herondina a retrouvé son vrai paradis, en possession d'une grande région, elle vit à côté des téméraires Fulupas, des Surrupira africains et de leurs animaux sacrés : les mystérieux jaguars. En raison de son comportement rebelle quand elle était encore en Afrique, le père de dona Herondina, le sultan Dar Sa Allan, l'aurait laissée un bon moment dans un village de Camunda, dont les terres se trouvent aujourd'hui en Angola. Sa fête a lieu le jour où elle se manifeste sur la tête de son « fils ». Nous vénérons dona Herondina à deux occasions : le premier dimanche après Pâques et le 23 juillet. Ses couleurs sont le turquoise, le vert, le jaune et le rouge ; les fils sont verts et les cristallines grenat.

Ce texte fait partie du projet pour le documentaire sur les Trois princesses turques.

Que Mawu Lissa nous bénisse!⁷²⁶ ».

⁷²⁶ Texte traduit et adapté par nous.

« A vida de dona Herondina foi e será sempre encoberta de nuvens e relatos conflitantes. Para mim, esta história continua a ser contada e vivida a cada momento nos terreiros, quando a força desta entidade se manifesta através dos inúmeros filhos seus.

Deixo aqui parte de minha vida e conhecimento por estas décadas de convivência com dona Herondina.

De todas as turcas, a mais guerreira. Das filhas do sultão Dar Sa Allan, Herondina sobressai como a mais guerreira, independente e atrevida. Sua entrada na encantaria deu-se juntamente com a primeira leva de Turcos em busca de abrigo seguro nas terras da Mauritânia. Esta viagem nunca chegou ao destino, sendo eles levados ao portal tridimensional da encantaria. Ao chegar às terras encantadas brasileiras, não duvidou, embrenhou-se nas matas. Ela foi a primeira turca a se ajuremar, ou seja, deixar os padrões turcos e se apossar da vivência dos juremeiros.

Já, nas terras encantadas de el-rei dom Sebastião, nos Lençóis Maranhense, ela não se adaptou à vida de ajuremada, aos comportamentos de fidalguia, o que provocou sua ida para o reino de dom João, rei Junkal, que liderava guerreiros valentes bantus, encantados no oceano. No Junkal, dona Herondina encontrou seu verdadeiro paraíso, de posse de uma grande região convive com os temerosos Fulupas, os surrupiras africanos, e seus animais sagrados : as misteriosas onças pintadas. Devido sua rebeldia, na época em que estava na África, seu pai o sultão Dar Sa Allan, a teria deixado durante um longo período na aldeia de Camundá, cujas terras hoje estão hoje na República popular de Angola.

B- Les « fils de la lune », gardiens de la « demeure » entre les deux mondes du royaume du roi dom Sebastião

L'île de Lençóis se trouve au cœur de la réserve maritime, *Reserva extrativista marinha de Cururupu*, de l'archipel de Maiaú, dans la municipalité de Cururupu. Cette réserve a été créée le 2 juillet 2004, grâce au projet organisé par la CNPT, Commission nationale des populations traditionnelles, du ministère de l'Environnement et par l'IBAMA, Institut brésilien de l'environnement et des ressources naturelles renouvelables. Ce domaine protégé, l'un des trois qui existent au Brésil, occupe 185.000 ha, avec environ six mille habitants. Au Maranhão, cette *Reserva*, la seule dans tout l'état, se situe dans un domaine auparavant protégé, l'APA, *Área de proteção ambiental*, qui existe depuis les années 1970. Selon diverses études, dans cet espace se trouve concentrée une grande densité de biomasse, ce qui favorise une biodiversité très singulière et riche. Cet archipel est composé d'une dizaine d'îles, habitée par des communautés de pêcheurs, dont la communauté de Lençóis, où il existe des endroits imprégnés de forces symboliques, tels que la pointe de l'Agrado où se trouve le petit port ; le Braço Aberto, ou l'ancienne pointe dite Criminosa ; l'Enseada, située au centre de l'île entre dunes et végétation typique ; et enfin, le Sete infernos, le canal principal qui donne accès à l'île, entre la pointe du Piaba et la Bastiana. Cette dernière jouxte la pointe de l'Agrado ; et la pointe du Gino, localisée à l'entrée du canal principal qui donne accès au village, de même que la pointe du Piaba⁷²⁷.

Sua festa é realizada exatamente no dia em que ela raiou na crôa do filho. Nós cultuamos dona Herondina em duas ocasiões : no primeiro domingo após a Páscoa e no dia 23 de julho. Suas cores são as da Turquia, o verde, o amarelo e o vermelho ; os cabos são verdes e as cristalinas grenás.

Este texto faz parte do projeto para o documentário sobre as « Três princesas turcas ».

Que Mawu Lissa nos abençõe ! »

⁷²⁷ Revue de tourisme, *Caminhos do Maranhão*, São Luis, année V, n° 34, p. 3-9.



Vue du village – île de Lençóis

Tous ces endroits symboliques renvoient à l'histoire de la communauté de Lençóis, des histoires vraies ou fictives. En voici quelques exemples. La pointe de l'Agrado serait l'endroit où la première communauté se serait fixée. Ce serait aussi à cet endroit que le roi dom Sebastião aurait acheté la cargaison de farine de manioc d'un équipage qui avait jeté l'ancre dans ce qui deviendrait plus tard, le petit port. La Ponta Criminosa qui est devenue dans les années 1980, Braço Aberto, après le décès accidentel d'un pêcheur du village de Raposa à la suite d'un accident au milieu de l'océan, à proximité de l'archipel de Maiaú. Son corps a été retrouvé quelques jours après à Lençóis, couché sur le dos, les bras ouverts, ce qui a donné par la suite, le nouveau nom au-dit emplacement. L'Enseada qui se trouve au milieu de l'île est un sanctuaire écologique pour diverses familles d'oiseaux, d'animaux maritimes et de la faune locale. Le Sete infernos, un nom qui n'est pas en adéquation avec la beauté du lieu, est l'endroit d'où on peut déjà apercevoir la splendeur de Lençóis, mais encore à une grande distance pour les navigateurs fatigués. La Ponta do Gino doit son nom à l'arrêt obligatoire des pêcheurs compte tenu du coefficient des marées. Le Bastiana se trouve au milieu d'un écosystème côtier et doit son nom à une femme appelée Sebastiana, qui avait coutume de ramasser du bois et dont le corps a été trouvé sans vie. Enfin, la Ponta do Piaba est un hommage à un pêcheur surnommé Piaba qui a habité pendant longtemps sur cette pointe⁷²⁸.

⁷²⁸ *Idem, ibidem.*

L'île de Lençóis est un tout où prédominent la richesse maritime et la beauté naturelle des dunes, des plages, des lacs, des végétations, des oiseaux, des faunes et des fleurs. Sa population est marquée à la fois par les difficultés matérielles et par la concentration d'albinos. Les premiers peuplements du lieu semblent avoir commencé vers la fin du XIX^e siècle, car l'île n'était auparavant utilisée que pour le séchage et le salage du poisson. Le père Manuel Aires de Casal (1754-1821), dans son œuvre *Corografia brasilica ou Relação histórico-geográfica do reino do Brasil*, publié pour la première fois en 1817, évoque la région de Cururupu⁷²⁹ sous le nom de Cabelo da velha, celui d'un probable chef indien Tupinamba, avant l'arrivée des Portugais. La ville de Cururupu comme d'ailleurs, Viana et Guimarães sont nées à partir d'anciennes agglomérations indiennes et de la fondation en 1755, de la Compagnie générale du commerce du Grão-Pará et Maranhão qui incite à la culture cotonnière et rizière. Ces plantations agricoles demandent une main-d'œuvre importante d'où l'arrivée massive dans la région d'un grand nombre d'esclaves africains. Une fois séparé de la ville de Guimarães en 1835, le village de São João de Cururupu, devient un des principaux centres urbains du littoral occidental du Maranhão⁷³⁰. Selon Augusto C. Marques, au XIX^e siècle, il était encore possible de trouver des ancêtres des anciens habitants, c'est-à-dire, des Indiens, avant que le gouverneur Bento Maciel Parente (1567-1642), le « persécuteur le plus sanguinaire que n'ont jamais eu les Indiens du Maranhão, Pará et Amazonas⁷³¹ » ne commande des expéditions et des massacres⁷³².

⁷²⁹ La ville de Cururupu est située à 400 km de São Luis, sa population est estimée à environ quarante mille habitants. Elle a pour limites les municipalités de Bacuri, Serrano do Maranhão, Porto Rico et Mirinzal. Selon la légende, le nom Cururupu est la jonction du nom « Cururu », surnom du cacique Cabelo de Velha, avec « pu », le son de l'arme de feu qui l'a tué. Une autre version dit que le mot « Cururu » vient du tupi, et qu'il signifie « sapo grande », grand crapaud. En portugais, on dit le « sapo coaxa, (canta) ». On traduit ceci en tupi par « cururu pu », soit, « sapo grande cantando ou cantiga de sapo grande », le chant du grand crapaud. Journal touristique et culturel du Maranhão, *Cazumbá*, São Luis, année VIII, numéro 76, 15/08 au 15/09 2010, p. 10-12.

Site visité le 05 mai 2011 :

<http://www.jornalcazumba.com.br/2011/downloads/cazumba76.pdf>

⁷³⁰ Laís Mourão Sá, *O pão da terra: Propriedade comunal e campesinato livre na Baixada ocidental maranhense*, dissertation de maîtrise en anthropologie, Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ, 1975, p. 23-29.

⁷³¹ Augusto César Marques, *Dicionário histórico e geográfico da Província do Maranhão*, Rio de Janeiro, editora Fon-fon, 1970, p. 302.

⁷³² Traduit et adapté par nous.

« Dans une lettre datée du 4 avril 1654, le père Antonio Vieira, donne son avis à la demande du roi dom João IV, sur la nécessité d'avoir deux capitaines ou un gouverneur dans l'État du Maranhão. Le père Vieira préfère plutôt un sergent apte à « faire la guerre », car « esses dos da terra e não de Elvas, nem de Flandres ; porque este Estado, tendo tantas léguas de costa e de ilhas e de rios abertos, não se há-de defender, nem pode, com fortalezas, nem com exércitos, senão com assaltos, com canoas, e principalmente com índios ; e esta guerra só a sabem fazer os moradores que conquistaram isto, e não os que vêm de Portugal ».

Le père Antonio Vieira justifie ainsi sa pensée : « E bem se viu por experiência que um governador que veio de Portugal [Bento Maciel Parente] perdeu o Maranhão, e um capitão-mor António Teixeira [de Melo], que cá se elegeu o restaurau, e isto sem socorro do reino. Aqui há homens de boa qualidade que podem governar com mais notícias e também com mais temor. »

J. Lúcio de Azevedo, *Cartas do padre Antonio Vieira, op. cit.*, Carta LXVII, t. I, p. 419.



« Demeure » d'en bas du roi dom Sebastião – île de Lençóis

Le littoral de Cururupu était important pour le flux migratoire officiel venu de l'Afrique, mais aussi parce ce qu'il était un point de débarquement de la main-d'œuvre négrière issue aussi de la contrebande⁷³³, même après son extinction par la loi Eusébio de Queirós⁷³⁴ du 4 septembre 1850, qui interdisait le trafic inter-atlantique d'esclaves. Le croisement des descendants luso-amérindiens avec les Noirs donne origine aux *Caboclos* qui vont peupler la région, la *Baixada Maranhense*. À cela, il faut ajouter l'arrivée des insurgés après le mouvement populaire dit de la *Balaçada*, entre 1839 et 1841, et la formation de *Quilombos*, repaires pour esclaves en fuite et cachettes pour les Indiens. La fin du trafic négrier et les crises économiques liées au système de monoculture, le coton, marquent la décadence et la chute des grandes propriétés d'exploitation. Par conséquent, Cururupu ainsi

Extrait de *Bento Maciel Parente (Uma anotação ao Portugal antigo e moderno)*, pelo dr. Francisco Cyrne de Castro.

Site visité le 14 mai 2011 :

<http://gib.cm-viana-castelo.pt/documentos/20080515143703.pdf>

⁷³³ « As praias da região de Cururupu foram um importante ponto de desembarque de escravos, inclusive contrabandeados, após a lei que proibiu definitivamente o tráfico negreiro em 1850; estrategicamente localizada a meia distância entre São Luís e Belém, Cururupu era também área de difícil acesso, o que impedia o patrulhamento. »

Gustavo de Britto Freire Pacheco, *Brinquedo de Cura, Um estudo sobre a Pajelança maranhense*, thèse de doctorat en anthropologie sociale, université fédérale du Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004, p. 69.

Site visité le 25 octobre 2011 :

http://teses.ufrj.br/PPGAS_D/GustavoDeBrittoFreirePacheco.pdf

⁷³⁴ Eusébio de Queirós Coutinho Matoso da Câmara est né à Luanda, Angola en 1812, et est mort à Rio de Janeiro en 1868. Magistrat, puis ministre de la Justice (1848-1852), il est l'auteur d'une des lois les plus importantes de l'empire brésilien qui a mis fin au trafic négrier.

que toute la *Baixada Maranhense* a connu la formation de petites communautés rurales originaires d'esclaves et de leurs descendants, dont la stagnation socio-économique reste immuable jusqu'à présent. Aujourd'hui, la plantation et l'exploitation commerciale du palmier, *babaçu*⁷³⁵, est fort abondante sans être pour autant une véritable ressource économique pour toute la région et de ce fait les habitants encore moins fortunés s'adonnent à la pêche et à l'agriculture de subsistance. Enfin, ce n'est qu'à la fin des années 1960, grâce à la construction de routes que Cururupu peut tisser des liens avec les autres villes de la région et entretenir des rapports plus étroits avec la capitale de l'État, São Luis.

Dans la région de la *Baixada*, la religiosité populaire liée aux traditions amérindiennes est davantage présente et reçoit par conséquent divers noms. Il s'agit de la *Pajelança* ou de la *Cura*, terme que nous avons choisi pour notre travail. Cette pratique religieuse est aussi connue par *Linha de Cura*, *Linha de Pena e Maracá*, *Linha de Maracá* et *Linha da Mãe d'Água*. Le responsable de ce culte est connu sous le nom de *Pajé* et parfois de *Pajoa*, pour les femmes, lorsqu'il s'agit de la transe, et *Curador* et *Curadora*, au féminin, employé pour ceux qui s'occupent des soins, de la guérison par les plantes et les herbes. Souvent *Curador* est synonyme de *Pajé*. Aujourd'hui, la *Pajelança* est un assemblage de pratiques et de représentations dont les racines se trouvent dans le catholicisme populaire, la culture indienne, la médecine rurale et les racines africaines du *Tambor de Mina*. Lors d'une « séance » de *Pajelança/Cura*, le *pajé* ou la *pajoa* donne « passage » aux diverses entités qui se manifestent. Au moins une fois dans l'année, le responsable du culte fait une « *obrigação* », c'est-à-dire, une fête pour permettre à un grand nombre d'entités de se manifester. Dans la région de l'Amazonie, cette manifestation afro-amérindienne est souvent connue sous le nom de *Pajelança cabocla*, tandis que dans le Nord-est, l'on utilise plutôt le nom de *Catimbó*, *Jurema* ou *Toré*. L'anthropologue José Jorge de Carvalho classe les croyances religieuses afro-brésiliennes dans deux groupes, les traditionnelles et les composées⁷³⁶ :

⁷³⁵ Le palmier « coco babaçu », est un nom tiré du tupi « uáuáçu ». Au début, il s'appelle « pindobeira ». Dans son second cycle de croissance, il s'appelle « palmiteira » et son cœur sert de nourriture. Dans sa dernière phase de croissance, il s'appellera « palmier ».

Le père Claude d'Abbeville, dans son livre, *Histoire de la mission des pères capucins dans l'île du Maranhão et les terres voisines*, décrit cet arbre ainsi dans le chap. 38 : « Véritable palmier dont les branches servent à couvrir les maisons des indiens et qui donne des fruits semblables à de longues et grosses noix à la coquille très dure et dans laquelle on trouve quatre à cinq noix de la longueur d'un petit doigt. Ces noix sont bonnes à manger et on en tire une huile utilisée en cuisine. Le cœur de ce palmier est aussi bon à être consommé cuisiné ou bien cru. »

⁷³⁶ José Jorge de Carvalho, « Violência e caos na experiência religiosa : a dimensão dionisíaca dos cultos afro-brasileiros », Carlos Eugênio Marcondes Moura (org), *As senhoras do pássaro da noite*, São Paulo, Axis Mundi/Edusp, 1994, p. 88-89.

« a) os tradicionais, que perpetuam exclusivamente a tradição das divindades africanas, que mantêm um repertório de cantos em idiomas africanos e que funcionam segundo um sistema ritual extremamente rígido e complexo. Assim, posso referir-me indistintamente ao xangô do Recife, ao candomblé da Bahia, ao batuque de Porto Alegre e ao tambor de Mina de São Luís ; b) os cultos que introduzem entidades várias, além dos orixás, tais como caboclos, mestres, exus, pretos-velhos, pombagiras. Os cantos são predominantemente em português e as distinções entre os vários estilos rituais não são muito claras. Aqui entram, pois, a umbanda (praticada de norte a sul do país), a macumba (antes característica dos cultos cariocas e paulistas e agora pouco distinta da umbanda), a jurema no Recife, o candomblé-de-caboclo em Salvador, a pajelança ou cura em São Luís e em Belém, a quimbanda em Porto Alegre ».



« Salão » Tambor de índio ou Pajelança de José Pajezinho - Carutapera

Dans la Baixada maranhense, où se trouve la ville de Cururupu, il semble que la pratique du *Tambor de Mina* soit arrivée vers 1935, amenée par Isabel Mineira⁷³⁷, originaire de la région et qui s’y était initiée dans le *Terreiro da Turquia*, à São Luis⁷³⁸. Dans sa thèse de doctorat en anthropologie, Gustavo de Britto F. Pacheco⁷³⁹ affirme que l’arrivée du *Tambor de Mina* a beaucoup marqué la *Pajelança* à Cururupu car les *pajés* ont ajouté des éléments de la pratique du *Tambor de Mina* dans la *Pajelança* traditionnelle qui consistait surtout à utiliser de maracas et la frappe des mains. Il remarque que jadis pour le culte, les *pajés* étaient entourés juste par un adjoint, mais qu’aujourd’hui, ils doivent recourir à l’aide de

⁷³⁷ « Mineiro » ou « mineira » est celui ou celle qui pratique le Tambor de Mina.

⁷³⁸ Gustavo de Britto Freire Pacheco, *Brinquedo de Cura*, op. cit., p. 79.

Site visité le 15 mai 20011 :

http://teses.ufrj.br/PPGAS_D/GustavoDeBrittoFreirePacheco.pdf

⁷³⁹ *Idem, ibidem.*

musicianos que conhecem o repertório cantado. De ce fait, les *pajés* se trouvent désormais « obligés » de s'organiser comme les *terreiros* des maisons du *Tambor de Mina* de São Luis⁷⁴⁰. Bien qu'il y ait rapprochement entre les deux « rites », la spécialité de la *Pajelança/Cura* est le soin, la guérison par les plantes et les herbes, tandis que pour le *Tambor de Mina*, la priorité est le rituel, grâce à l'utilisation d'instruments musicaux, de la danse, des vêtements et des chants hiératiques.

Tous ces éléments font du sébastianisme local non seulement une attente du retour du roi dom Sebastião, mais plutôt la célébration de quelqu'un qui est présent, qui vit et règne dans une île de l'archipel, même si pour les habitants de la région la vision complète et parfaite du roi aura lieu le jour de son désenchantement. La figure du roi enchanté est personnifiée et se manifeste dans la représentation que les habitants de la région et tout spécialement de l'île de Lençóis ont des albinos. L'albinisme des « fils de la lune » ont trois « explications », l'une mythique, l'autre journalistique et la troisième, scientifique. Selon la première argumentation, l'on raconte qu'il s'agirait d'un groupe d'individus à la peau très blanche, de la couleur des dunes, avec des cheveux blonds qui ne supporteraient pas la lumière du soleil. Ils sont connus comme les « fils de la lune », car celle-ci les aurait conçus. Les nuits éclairés par la lune, où il est possible de voir les flots illuminés par les rayons de la lune, ils sortiraient et marcheraient sur les plages en chantant des cantiques étranges et dans un langage incompréhensible. Les « fils de la lune » ne parleraient à aucun étranger et ils ne mourraient pas, mais disparaîtraient sans aucune explication. Ils habitaient des huttes et ils évitaient toute luminosité. Avant même d'avoir vingt ans, ils semblaient en avoir soixante. Là où ils passaient, les gens, craintifs, se mettaient à faire le signe de la croix. Enfin, personne n'osait les toucher de peur d'être contaminés par leur terrible maladie⁷⁴¹.

⁷⁴⁰ « A chegada do tambor de mina marcou profundamente a pajelança de Cururupu. A incorporação pelos pajés de elementos característicos da mina resultou não só em uma mudança na relação com as autoridades, mas também na agregação de uma dimensão cênica e espetacular à pajelança tradicional, feita por pequenos grupos em locais isolados, cuja instrumentação reduzia-se a maracá e palmas. [...]. Os pajés, que antes trabalhavam apenas com o auxílio de um servente, agora precisam de tocadores regulares, já que o tambor é na maior parte das vezes tratado como um instrumento de especialista, sendo necessário que pelo menos um dos tocadores conheça bem o repertório musical do curador. É assim que muitos pajés começaram a reunir em torno de si núcleos mais ou menos permanentes de pessoas, dando origem a terreiros organizados nos moldes das casas de tambor de mina de São Luís. »

Idem, ibidem, p. 80.

⁷⁴¹ « Pedaco de paraíso distante 160 km de São Luis do Maranhão, na ilha dos Lençóis existem lendas e homens estranhos que já chamaram a atenção até de pesquisadores internacionais. Conta-se que lá existia um bando de gente muito branca, de pele e cabelos quase da cor das dunas, que não suportavam a luz do sol. Eram chamados de filhos da lua, pois ela os teria concebido. E nas noites de luar mais intenso, quando a claridade deixava ver até a última onda do mar, essa gente saía em longas romarias pelas praias do Maranhão, cantando hinos estranhos numa linguagem indecifrável. Os filhos da lua não falavam com ninguém. Apenas entre si. Não morriam, simplesmente desapareciam sem explicações. Moravam em tocas, evitando todo tipo de luz. Antes dos vinte

Selon l'explication des journalistes, tout à commencé en 1900, lorsque Sebastiana Silva, de mère albinos, est arrivée dans la région. Elle a eu quatre enfants dont une fille appelée Basília qui s'est mariée avec Saturnino Oliveira. De cette union sont nés cinq enfants dont quatre albinos. Une deuxième fille de Sebastiana Silva qui s'est mariée avec le frère de Saturnino Oliveira a enfanté un fils albinos. Dès lors, le mariage consanguin entre cousins est la cause du grand nombre d'albinos dans l'île. Tous ne sont pas de vrais albinos, cependant les six formes classiques d'albinisme sont présentes chez les habitants de l'île de Lençóis⁷⁴². Saturnino de Oliveira a raconté au reporter de la revue *Manchete*, Laércio Vasconcelos au premier semestre de 1980, que c'est lui-même qui a inventé cette histoire de « filhos da lua » pour se débarrasser d'un Portugais très bavard qui tournait au tour de ses fils, étonné de voir des enfants si blonds et si blancs. Pour couper court aux spéculations du Portugais, Saturnino de Oliveira lui a expliqué ceci : « *Lorsque les femmes étaient enceintes, les premiers mois de grossesse, elles sortaient au milieu de la nuit de la pleine lune et se promenaient sur les dunes. La luminosité lunaire transformait les futurs nouveaux-nés en donnant à leur peau et à leurs cheveux la blancheur de sa lumière. C'est pour ça que les enfants naissaient ainsi* ». Depuis lors, il ne cesse de répéter la même histoire à tous ceux qui viennent l'interroger sur la couleur de la peau et des cheveux de ses enfants. Et il a conclu l'interview en ces termes : « *Ces gens-là sont très stupides, ils ne comprennent pas que tout cela, c'est de la volonté divine*⁷⁴³ ».

Quant à l'explication scientifique, elle est aussi donnée dans l'article de la revue *Manchete*. Selon le dermatologue Paulo Sávio da Silveira, professeur de pathologie clinique à l'université fédérale du Pernambuco, le fort taux d'albinisme dans l'île est dû au grand

anos já pareciam velhos de sessenta, e por onde passavam o povo se benzia aterrorizado. E ninguém ousava tocá-los, com receio de se contaminar com a terrível doença. »

Revue *Manchete*, Rio de Janeiro, editora Bloch, n° 1466, 24/05/1980, p. 36-43.

N. B. Les reproductions des articles des revues « *Manchete* » et « *Veja* » ont été obtenues lors de notre séjour à Rio de Janeiro, en juin 2008, et de notre visite à la Bibliothèque municipale.

⁷⁴² « Tudo começou quando Sebastiana Silva, descendente de mãe albina, chegou na região em 1900. Teve quatro filhos normais e uma delas, chamada Basília, casou-se com Saturnino Oliveira. Desta união nasceram cinco filhos normais e quatro albinos. Outra filha de Sebastiana, que casou com um irmão de Saturnino, também gerou um albino. Daí pra frente o casamento entre primos foi responsável pelo grande número de albinos na ilha. Nem todos são albinos autênticos, mas as seis formas clássicas de albinismo estão presentes em quase toda a população de lá. »

Idem, ibidem, p. 36.

⁷⁴³ Texte traduit et adapté par nous.

« Eu disse que quando as mulheres, nos primeiros meses de gravidez, saíam a passear nas noites de lua cheia pelas dunas, o clarão da lua transformava os meninos, dando-lhes à pele e aos cabelos a brancura de sua luz. Por isso eles nasciam assim. E não é que ele acreditou ? Então passei a repetir a mesma estória pra todo mundo que vinha me perguntar. Esse povo é muito burro, parece que não entende que isso é a vontade de Deus. »

Idem, ibidem, p. 38.

nombre de mariages consanguins. Il explique par la suite les types d'albinisme. L'article parle ensuite de l'expédition scientifique de 1972, parrainée par l'Organisation mondiale de la santé, à l'île de Lençóis, sous la responsabilité de Newton Freire Maia, de l'État du Paraná. Ce chercheur s'était beaucoup intéressé à l'étude de la concentration d'albinos sur un même territoire ainsi qu'à l'hérédité dans un échantillon aussi représentatif de 3% de la population insulaire tandis que la fréquence normale est de 0,005%. Lors de cette expédition, le professeur Newton Freire Maia était accompagné par un dermatologue, un cardiologue, un ophtalmologue et un spécialiste en génétique cellulaire. Ils sont arrivés à la conclusion qu'à Lençóis, il n'y avait que dix albinos, selon la définition classique du phénomène, c'est-à-dire, une anomalie congénitale caractérisée par l'absence totale ou partielle de pigmentation de la peau, des yeux et des poils. Pour compléter l'analyse, huit albinos ont été conduits à São Luis pour subir d'autres examens. Peu à peu, ils ont été abandonnés à São Luis, tandis que les résultats des examens et les conclusions de cette expédition scientifique n'ont jamais été connus. Depuis ce jour, les habitants de Lençóis sont devenus méfiants à l'égard des scientifiques, des journalistes et des touristes. Voici ce qu'a dit un des habitants au sujet de cet événement : « *Depois deles, apareceu muita gente aqui. Até um pessoal com grandes máquinas que filmou a gente de todo jeito. Mas esses pagaram e ajudaram muito a gente. Somos pobres e vivemos da pesca. Ninguém aqui tem interesse de estar aparecendo, e cada vez que chega um jornalista na ilha a gente já sabe que vai mostrar os brancos como gente de outro mundo*⁷⁴⁴ ».

L'article de la revue *Manchete* des éditions Bloch, apparue le 24 mai 1980, reprend grosso modo ce qui avait été déjà publié le 8 mars 1972, dans la revue *Veja*, des éditions Abril. Cependant, ce que l'article apporte comme nouveauté, c'est le récit de Saturnino Oliveira sur l'appellation « fils de la lune ». Selon Joel Carlos de Souza Andrade, dans son mémoire de maîtrise en histoire sociale, la véracité ou non de l'interprétation de Saturnino Oliveira n'a aucune importance. Ce qui importe, c'est la valeur symbolique de la narration. Il est fort probable que le Portugais ait divulgué l'histoire sur l'origine des albinos de l'île de Lençóis. Le récit de Saturnino Oliveira a permis de construire un regard sur la population d'albinos insulaire. C'est un regard chargé à la fois de crainte et de préjugés mais aussi de curiosité⁷⁴⁵. D'ailleurs, c'est par curiosité et intérêt que le généticien Newton Freire Maia est arrivé au début de l'année 1972, à l'île de Lençóis, pour étudier l'albinisme de la population.

⁷⁴⁴ *Idem, ibidem*, p. 39.

⁷⁴⁵ Joel Carlos de Souza Andrade, *op. cit.*, p. 103.

Les chercheurs et les journalistes qui sont arrivés là-bas, viennent avec un regard du « dehors ». Ils ont du mal à comprendre les schémas, les attentes d'une petite communauté pauvre et éloignée d'un centre urbain. Bien que le contact des habitants de Lençóis avec l'expédition ait suscité un regain d'intérêt pour l'île, ce qui a donné lieu à des articles dans des revues et des journaux, il y a aussi eu un renforcement des stéréotypes sur les albinos en tant que porteurs de maladies⁷⁴⁶.

L'article de la revue *Manchete* qui débute par un récit mythique sur l'île et ses habitants, les « fils de la lune », et continue par quelques spéculations journalistiques sur l'origine de l'albinisme, parle ensuite de l'expédition scientifique et de ses conséquences pour la population locale avec l'arrivée de curieux, de journalistes et de touristes et finit avec un récit de Saturnino Oliveira sur les mystères de l'île de Lençóis. Voici ce qu'il affirme :

Pour moi, il n'existe pas de mystères. Je crois qu'autrefois, avant même que ces gens n'arrivent ici, il y avait une civilisation très riche qui a été engloutie par les dunes et par les eaux de la mer. Quand j'étais enfant, j'ai eu souvent l'occasion de trouver des objets et des bijoux sur les sables. Plusieurs personnes ont trouvé de l'or : des bagues, des jarres et même des lingots. Jusqu'à aujourd'hui, je garde un saint Bras en or qui a été trouvé ici. Il est très ancien et beaucoup ont voulu me l'acheter⁷⁴⁷ ».

Saturnino Oliveira continue son récit en ces termes :

« L'on raconte que tout cela est dû au navire d'un roi qui a échoué ici. Mais moi, je crois qu'auparavant, il y avait une ville qui a été engloutie par la suite. Aujourd'hui, le sable envahit tout et la mer avance de plus en plus à l'intérieur de l'île. L'histoire de ce roi, qui est devenu un taureau, était racontée par les vieillards seulement pour qu'on n'aille pas jouer sur les dunes, lors des pleines lunes. [...]»⁷⁴⁸ ».

⁷⁴⁶ *Idem, ibidem*, p. 102.

⁷⁴⁷ Texte traduit et adapté par nous.

« Para mim não existem mistérios. Acredito que antigamente, muito antes desse povo chegar aqui, havia uma civilização muito rica que foi tragada pelas dunas e pelas águas do mar. Quando era criança, cansei de encontrar objetos e jóias por essas areias. Muita gente aqui encontrou ouro : anéis, jarros e até barras de ouro. Até hoje, guardo um são Bras de ouro que foi encontrado aqui. E muito antigo e muita gente já quis comprá-lo. »

Revue *Manchete*, *op. cit.*, p. 43.

⁷⁴⁸ Texte traduit et adapté par nous.

« Dizem que tudo isso foi do navio de um rei que naufragou aqui. Mas acredito mesmo que tenha havido uma cidade, que depois afundou. Hoje, a areia tomou conta de tudo, e o mar avança cada vez mais contra a ilha. Não se encontra mais nada. Essa história do rei que virou touro era contada pelas velhas só pra gente não ir brincar nas dunas ; nas noites de lua cheia. »

Madian de Jesus Frazão Pereira a consacré divers travaux d'anthropologie, lors de son mémoire de maîtrise⁷⁴⁹, et de sociologie dans sa thèse de doctorat⁷⁵⁰ sur l'île de Lençóis et ses habitants, les « fils de la lune ». Dans ses recherches, elle a essayé d'analyser les discours qu'elle appelle de « l'univers du dehors », surtout ceux véhiculés par la presse, la littérature, les arts et les registres des visiteurs de l'île. Elle s'est aussi intéressée à « l'univers du dedans », lors de ses études sur le terrain, dans le but de comprendre les représentations locales et la manière dont se construisent l'imaginaire et la formulation du discours. Elle s'est fixée comme axe le croisement de trois thématiques, le corps, l'imaginaire et l'*encantaria* sébastianiste, dans la formation de la communauté de l'île de Lençóis. Concernant la population locale, Madian Frazão Pereira représente comme suit la perception de « l'univers du dedans et du dehors » : dans « l'univers du dehors », se trouve le discours véhiculé par les médias. C'est une création discursive pour ceux qui sont dehors du contexte local et voient l'image créée, les « *filhos da lua* » comme négative et stéréotypée. Quant à « l'univers du dedans », il est à la portée de ceux qui se trouvent sur place mais aussi de ceux qui sont initiés dans l'univers de l'*Encantaria*. Les uns aussi bien que les autres, comprennent que les « *filhos do rei Sebastião* » sont issus d'une filiation mythique dont l'imaginaire et les représentations trouvent leur source chez le maître des lieux, le « *dono da ilha*⁷⁵¹ ». Madian Frazão Pereira nous a donné le témoignage qui suit en janvier 2009, sur son expérience en tant que chercheur au long de ses quelques séjours à l'île de Lençóis pour une étude sur le terrain.

« L'île de Lençóis se situe dans le littoral occidental du Maranhão, comme d'ailleurs d'autres îles de l'archipel. On rapporte que Lençóis est une île mystérieuse. Les pêcheurs eux-mêmes racontaient des « histoires » sur l'île, beaucoup avaient peur d'y aller. Ils parlaient de l'île enchantée, de l'île du roi dom Sebastião. Il y a aussi une chose qui est restée dans mon imaginaire d'enfance, c'est qu'ils parlaient d'albinos, de leur demeure. Mais cette terminologie « albinos », ils ne l'utilisaient pas, ils se référaient plutôt à des « gajos », les « gajos du Maranhão », des gens sans pigmentation, sans mélanine.

Idem, ibidem, p. 43.

⁷⁴⁹ *O imaginário fantástico da ilha dos Lençóis : estudo sobre a construção da identidade albina numa ilha maranhense*, mémoire de maîtrise en anthropologie, Belém, UFPA/PPGAS, 2000.

⁷⁵⁰ *O patrimônio da ilha encantada do rei Sebastião : bens simbólicos e naturais no cenário do ecoturismo e das unidades de conservação*, thèse de doctorat en sociologie, Paraíba, UFPB/PPGAS, 2007.

⁷⁵¹ Madian de Jesus Pereira Frazão, « Filhos do rei Sebastião », « filhos da lua » : construções simbólicas sobre os nativos da ilha dos Lençóis », *Cadernos de campo*, Araraquara – SP, UNESP, n° 13, 2005, p. 64.

*Quand j'ai débuté ma maîtrise, s'est posé à moi le problème de connaître davantage l'île de Lençóis. C'est une île dans l'État du Maranhão qui donne origine à un imaginaire très présent mais que l'on n'a pas étudié d'un point de vue anthropologique. Il y a les recherches de Edna Alencar,⁷⁵² mais qui portaient sur la pêche et plus spécifiquement sur la pêche féminine à l'île de Lençóis. J'ai voulu examiner la question de l'imaginaire. Quel type de sébastianisme y existait, et pourquoi on disait que cette île était source de mystères et pourquoi naissaient aussi des individus si « différents », en raison de la couleur de leur peau etc. Après des tâtonnements, j'ai trouvé mon objet d'étude qui est devenu plus tard une thèse intitulée *Imaginário Fantástico da Ilha de Lençóis : Estudo sobre a Construção da Identidade Albina numa Ilha Maranhense*. J'ai étudié l'imaginaire, l'identité de l'île de Lençóis. Il y a une chose qui attirait mon attention, le rôle qu'y avaient les médias. Je ne me suis intéressée qu'aux discours des pêcheurs ou aux récits de mon enfance, mais aussi aux reportages sur l'île. Peut-être, fut-ce cela qui m'a le plus attirée. Il y a eu un article qui m'a beaucoup marquée, un des plus divulgués auquel j'ai eu accès et qui est paru dans la revue *Manchete*, en 1980. Un article antérieur a été publié et c'est celui auquel la communauté fait encore référence. Il a été publié dans la revue *Cruzeiro*.*

*Lors de mes recherches, j'ai découvert qu'en même temps que paraissait cet article de la revue *Cruzeiro* en 1972, un autre était publié dans la revue *Veja*, sur le mystère de l'île de Lençóis en tant qu'île isolée, ancienne et où il y avait des albinos. Le discours et la construction du texte, dans un cas comme dans l'autre, ressemble, peut-on dire, à un pseudo documentaire doublé d'une fiction. Le texte est construit comme une fiction, de cette façon : « Ah ! Ils sortaient et erraient en chantant des hymnes indéchiffrables, ces gens bizarres de l'île de Lençóis ». Alors, on a commencé à dire que ces Albinos étaient les « fils de la lune ». Les premiers à utiliser ce terme est la presse, car ils ne se désignent pas comme ça. Cette appellation apparaît dans les années 1970, dans la presse. La revue *Manchete* dans les années 1980, ne fait que reproduire ce qui avait été déjà dit, tout en ajoutant d'autres données et en disant que le patriarche de la communauté, « seu » Saturnino, avait inventé le terme de « fils de la lune » pour « chasser » un Portugais très curieux et bavard.*

*J'ai pris tous les discours qui avaient été déjà publiés sauf celui de la revue *Cruzeiro* que jusqu'à présent je n'ai pas réussi à avoir. Pourtant, c'est celui-là qui est resté dans toutes les mémoires des habitants de l'île. Il y a aussi eu un programme de variété, *Fantástico, o Show da Vida*, diffusé à la télévision, la chaîne *Globo*, qui était sur l'île et les Albinos. Des chansons dans le folklore*

⁷⁵² Edna Ferreira Alencar, *Pescadeiras, companheiras e perigosas - a pesca feminina na ilha de Lençóis*, dissertation de maîtrise en anthropologie, Brasília. UNB, 1991.

Bumba-meu-boi y font aussi référence. Ici, au Maranhão, il est courant parler de l'île de Lençóis, du taureau enchanté et de la métamorphose du roi dom Sebastião en Taureau et des réapparitions de ce Taureau par les nuits de la saint Jean. On trouve aussi des thématiques, enredos, dans les Écoles de samba. Tout ça dépasse l'État du Maranhão. Dans ma thèse je fais référence à tout cela mais je ne l'analyse pas. J'ai pris d'autres chemins et je n'ai pas approfondi la question sur l'imaginaire. J'ai traité les « discours du dehors », sur l'écotourisme qui arrive dans l'île de Lençóis de même que sa place en tant que réserve de culture naturelle. J'ai aussi abordé le discours sur le développement pour l'île, en observant la manière dont les pêcheurs voyaient cela, et dont le roi dom Sebastião allait s'insérer dans toute cette histoire.

Pour la thèse, j'ai fait une étude sur le terrain et j'ai demandé aux habitants, si le roi dom Sebastião habitait vraiment l'île, ce qu'il représentait pour eux et comment se présentait cette cohabitation. Ils m'ont réellement confirmé que le roi était le maître des lieux, qu'ils le respectent, ils croient en lui et au fait qu'ils sont ses enfants. Ils soutiennent qu'ils sont « fils » du roi dom Sebastião et non pas des « fils » de la lune, que c'est une invention des reporters, une image de l'île faite pour vendre et qu'ils ont donc été exploités. [...].

Pour le touriste qui arrive, Lençóis est une île du Paradis, mais pour les habitants aux conditions de vie difficiles, tout est bien différent. Beaucoup de films, de documentaires ont été déjà faits sur l'île et ses habitants. Je leur ai demandé si le roi Sebastião protégeait vraiment l'île, et ils m'ont répondu que le roi allait habiter ailleurs, vers la Morro dos Três Irmãos. J'ai voulu savoir si les visiteurs éloignaient le roi et ils m'ont répondu que le roi dom Sebastião n'aimait pas trop les visiteurs, il n'aimait pas le bruit. Il partait vers un endroit plus calme. Selon les habitants de l'île, la majorité des messages du roi leur parviennent à travers les rêves, car le roi dom Sebastião n'apparaît plus comme autrefois. Ils ont ajouté : « Jadis, on voyait beaucoup de choses, jadis on entendait beaucoup de choses, jadis on trouvait de l'or sur la plage ». Ceci serait la preuve que le palais submergé du roi est sous les sables. Ils croient que là-bas se trouve le palais. L'Encantaria présente sur l'île de Lençóis s'exprime par les rêves, les visions, les histoires que l'on se raconte mais aussi par la religiosité de la Pajelança et du Tambor de Mina⁷⁵³ ».

⁷⁵³ Texte traduit et adapté par nous.

« A ilha dos Lençóis fica no litoral ocidental do Maranhão, assim como outras ilhas. Há essa história que Lençóis é uma ilha misteriosa. Os próprios pescadores falavam em « estórias » sobre a ilha de Lençóis, muitos, até com medo de ir até lá. Sempre falavam da ilha Encantada, a ilha do rei Sebastião. Uma coisa também, que ficou no meu imaginário de infância, é de eles falarem da existência dos albinos, e de onde eles moravam. Se bem que essa terminologia « albinos », eles nem usavam muito. Falavam dos « gazos », dos « gazos do Maranhão », pessoas sem a pigmentação, sem melanina.

Quando eu entrei no mestrado ficou essa questão de conhecer um pouco mais a ilha dos Lençóis, uma ilha dentro do Maranhão que tem um imaginário muito grande e que não tem pesquisa na área de antropologia. Tinha uma da Edna Alencar, mas era sobre a pesca e mais especificamente sobre pesca feminina. Eu queria ver a questão do

La divulgation de l'image de l'île de Lençóis et de ses habitants en tant que « fils de la lune » corrobore l'exotisme mais aussi le stéréotype des lecteurs d'une certaine presse à scandale, d'abord, et de certains touristes à la recherche d'une nature paradisiaque, ensuite. Il est certain que le discours journalistique utilisé passe de la mystification de ce qui était l'île « avant », c'est-à-dire, une colonie d'albinos habitant une île entourée de légendes et de mystères, vers la démythification, « après » le passage de l'expédition scientifique. Madian Frazão Pereira relève bien que ces reportages n'ont fait que contribuer à développer l'imaginaire sur les albinos, puisqu'ils étaient présentés comme des gens fuyants, méfiants, et d'abord difficile, surtout par rapport aux demandes médiatiques⁷⁵⁴. L'île de Lençóis apparaît

imaginário, qual tipo de sebastianismo existia ali, por que se dizia que essa ilha tinha tantos mistérios e por que nasciam também pessoas tão diferenciadas, pela cor da pele e tudo mais. Fui tateando até encontrar esse objeto de estudo, tanto é que ficou o título *Imaginário fantástico da ilha de Lençóis : Estudo sobre a construção da identidade albina numa ilha maranhense*. Eu estudei o imaginário, a identidade na ilha dos Lençóis. Uma coisa que me chamava atenção também era o papel da mídia nisso tudo. Não me interessei só pelo discurso dos pescadores ou do que eu escutava na minha infância, mas também pelas reportagens sobre a ilha. Talvez seja isso que mais tenha me chamado atenção para eu estudar. Houve uma reportagem que pra mim foi marcante, uma das mais divulgadas, que apareceu na revista *Manchete* em 1980. Teve uma reportagem anterior que a comunidade faz mais referência, uma da revista *Cruzeiro*.

Eu descobri nas minhas pesquisas que, ao mesmo tempo que aparecia essa reportagem em 1972, saiu também uma na revista *Veja*, falando sobre o mistério da ilha dos Lençóis, uma ilha isolada, onde havia esses albinos. O discurso, o texto como ele é feito tanto em uma como em outra, é um texto, digamos assim, um pseudo documentário, atrelado a uma ficção. O texto é construído com um pouco de ficção, algo assim : « Ah ! eles saíam em longas romarias cantando hinos indecifráveis, essa gente estranha da ilha dos Lençóis ». Começaram então a falar que esses albinos seriam os « filhos da lua ». Esta não é uma denominação deles. Esse termo foi utilizado pela imprensa, a partir dos anos 70. A revista *Manchete*, nos anos 80, só faz reproduzir, acrescentando alguns dados e dizendo que o patriarca, seu Saturnino, inventou o termo « filhos da lua » para espantar um português muito perguntador.

Eu peguei todos esses discursos que já tinham saído na imprensa, menos o da revista *Cruzeiro*, que até hoje não consegui, mas é o que mais ficou na memória dos habitantes da ilha. Suiu também no programa de televisão da Globo, *Fantástico*, uma matéria sobre a ilha e os albinos. Houve também letras de música no Bumba-meu-boi. Aqui no Maranhão é muito presente falar da ilha dos Lençóis, falar em touro encantado e que o rei Sebastião está metamorfoseado na figura do touro e que o touro reaparece nas noites de São João. Há também enredos de Escolas de samba. Isso extrapola o Maranhão. Na tese, eu indico isso mas não analiso. Fui por outras vertentes e não trabalhei tanto o imaginário. Eu trabalhei os « discursos de fora », sobre o ecoturismo que está chegando na ilha e o fato de a mesma fazer parte de uma reserva extrativista ; o discurso sobre o desenvolvimento para a ilha, como os pescadores viam isso, como o rei Sebastião ia se inserir nessa história toda.

Para a tese, no meu estudo de campo, eu quis saber dos habitantes se o rei Sebastião realmente morava lá, o que era o rei Sebastião para eles, como era essa convivência. Eles realmente confirmavam que o rei Sebastião é o dono do lugar, que eles respeitam, que eles acreditam. Eles defendem que são « filhos » do rei Sebastião, pela Encantaria e não « filhos da lua ». « Filhos da lua » é uma invenção de reporteres. « Filhos da lua » é uma imagem da ilha, feita pra vender. Eles foram muito explorados por conta disso. [...]. Para o turista que chega, Lençóis é uma ilha do Paraíso, mas para os habitantes e as condições de vida que eles levam é bem diferente. Muitos filmes, documentários já foram feitos sobre os habitantes da ilha. Ao perguntá-los se o rei Sebastião realmente protegia a ilha, eles respondiam que o rei Sebastião estava indo morar em outro lugar, indo morar lá pela Morro dos três irmãos. Eu quis saber, então, se será que os visitantes afastavam o rei, e eles responderam que o rei Sebastião não gostava de muito visitante, não gostava de zoada. Ele está indo para um lugar mais calmo. Para eles, a maioria dos avisos do rei vêm através dos sonhos, pois o rei Sebastião já não aparece tanto como nos tempos dos antigos. Eles dizem : « No tempo dos antigos a gente via muita coisa, no tempo dos antigos a gente achava muito ouro na praia ». O que seria prova do palácio submerso do rei, que está abaixo dessas areias. Eles acreditam que ali embaixo existe o palácio. A Encantaria presente na ilha de Lençóis está expressa nos sonhos, nas visões, nas histórias que eles contam, assim como na religiosidade da Pajelança e do Tambor de Mina. »

⁷⁵⁴ «...Alguns resultados da investigação, realizada por essa expedição médica, foram apontados na matéria jornalística. Contudo, o estilo de um jornalismo literário encontrado na matéria, contribuiu para que o imaginário

comme un endroit merveilleux et qui se trouve dans cette géographie mythique habitée par des êtres extraordinaires par la blancheur de leur peau et la couleur de leurs cheveux. Dans cet espace privilégié, pour l'inconscient collectif, la nature chimérique règne à la fois par sa beauté et par ses êtres qui renvoient à un monde d'antan. Cela étant, les discours les concernant les présentent soit sous un angle angélique, soit sous un angle démoniaque, en même temps que leur image est en constante interprétation et représentation, pour ceux qui sont du « dehors »⁷⁵⁵. Enfin, pour ceux du « dedans », les Albinos, les habitants de l'île, les adeptes du *Tambor de Mina* et de la *Pajelança/Cura*, ainsi que les croyants de l'*Encantaria maranhense*, la vision du monde, de la nature est subordonnée à des forces, à des énergies dont le meneur est le maître des lieux, le roi dom Sebastião. C'est autour de sa figure, en tant que roi enchanté que la figure symbolique se déploie, se pérennise à la fois à travers ses « fils », mais aussi à travers lui-même en tant que taureau enchanté, ce que nous verrons par la suite.

C- Le roi enchanté dans la représentation de l'imaginaire thériomorphe de « l'*Encantaria maranhense* »

Dans la mythogenèse géographique de l'*Encantaria* du Maranhão, l'île de Lençóis occupe une place privilégiée, tant en raison de ses habitants et du royaume enchanté qui s'y trouvent, que du maître des lieux qui se présente aussi sous la forme d'un taureau enchanté. « Désenchanter » ce taureau qui porte une étoile sur son front signifie aussi désenchanter en même temps son royaume submergé, et par un renversement symbolique, le « monde d'en bas » devient le « monde d'en haut » et vice versa. De même, ce renversement se passe au plan du *topos*, c'est-à-dire que l'île devient continent et inversement. Ce rapport binomial s'applique au roi et à celui qui arrivera à le libérer de son sortilège. Ce chant hiératique classique chanté dans les *terreiros* du *Tambor de Mina* et de la *Pajelança/Cura* traduit très bien cette polarité antagonique :

sobre os albinos continuasse vivo, através de um discurso que concebe os albinos como pessoas arreadas, desconfiadas e de difícil contato, principalmente em relação ao assédio da imprensa. » Madian de Jesus Frazão Pereira, « Filhos do rei Sebastião », « filhos da lua » : construções simbólicas sobre os nativos da ilha dos Lençóis », *op. cit.*, p. 65.

⁷⁵⁵ Sur ce sujet, pour plus de détails, voir l'article de Madian de Jesus Frazão Pereira ci-dessus cité.

« *Rei ô rei, rei Sebastião,
Quem desencantar Lençóis,
Põe abaixo o Maranhão* ».

Selon la légende populaire, le désenchantement sera défait grâce au courage d'un homme qui se battra contre le taureau et le blessera juste au milieu du front, en en faisant jaillir le sang en abondance. De cette façon, tout deviendra « normal », le roi faisant ainsi son apparition, accompagné de sa suite, ensemble et tous feront le signe de croix pour remercier les saints de ce désenchantement et du retour du roi dom Sebastião et de son royaume.

Le roi dom Sebastião se manifeste sous deux formes différentes à deux dates distinctes. La première est le 24 juin, jour de la saint Jean, précurseur de la venue de Jésus, le Messie. Selon la légende, à minuit, le roi se transforme en un taureau noir lumineux, il lance le feu par ses narines et possède une étoile brillante sur son front, le taureau enchanté est le « roi de la plage », pour les habitants de la région. La seconde date de la manifestation royale est le 4 août, jour de la bataille de Ksar el-Kébir. Le soir venu, le roi dom Sebastião ancre son vaisseau à Lençóis. Il apparaît en uniforme de gala, l'épée à la ceinture et la poitrine couverte d'insignes, puis il se dirige avec toute sa cour vers son palais au fond de la mer. Souvent, ces deux versions de l'enchantement se croisent et on raconte qu'on peut voir lors de la pleine lune, le roi dom Sebastião qui navigue sans but sur son beau vaisseau enchanté autour de l'île. Au milieu de la mer, il se transforme en un taureau noir et féroce qui court ensuite sur la plage, en attendant que quelqu'un de courageux vienne le blesser sur le front où se trouve l'étoile rayonnante, pour qu'il soit enfin désenchanté⁷⁵⁶.

L'essayiste Jomar Moraes fait état de quelques variantes concernant la « légende du roi taureau ». Selon lui, après la débâcle de Ksar el-Kébir, le roi dom Sebastião suivi de toute sa cour a pris un vaisseau en direction des côtes brésiliennes. À la suite d'un sortilège jeté par les Maures, le roi a été enchanté à Lençóis, où se trouve sous les sables un palais d'or, de cristal, d'émeraude et autres pierres précieuses. Quant à son vaisseau, il ne retrouve jamais sa route vers le Portugal⁷⁵⁷. L'image d'un monarque puissant et de grande richesse s'oppose à celle de la population pauvre de l'île de Lençóis. L'opulence du roi dom Sebastião nourrit

⁷⁵⁶ José Ribamar Sousa dos Reis, « O touro-rei Sebastião encantado da ilha dos Lençóis (Cururupu e todo Estado do Maranhão) », *Amostra do populário maranhense, lendas, crenças e outras histórias da tradição oral*, sans éditeur, São Luis, 2008, p. 120-121.

⁷⁵⁷ Jomar Moraes, *O rei touro e outras lendas maranhenseses*, éditeur, ética, Imperatriz, 2008, p. 74-75.

leur rêve quotidien d'une vie meilleure, du point de vue économique. Le retour du roi dom Sebastião, son désenchantement, plus précisément, aura donc comme conséquence, l'avènement d'une grande prospérité matérielle, pour tous. Ce chant hiératique laisse entrevoir l'ampleur de son trésor :

« *Sebastião tem tesouro, na sua mina de ouro
Ele pode, ele manda amansá seu touro*⁷⁵⁸ ».

Les racines lusitaines avec son imaginaire thériomorphe⁷⁵⁹ ont enrichi la culture au Brésil de diverses façons et se manifestent chez les habitants dès leur jeune âge dans des berceuses, *cantigas de acalento*, par des paroles un peu inquiétantes :

1- « *Boi, boi, boi do Piauí, vem pegar fulano
Porque ele não quer dormir* ».

2- « *Boi, boi, boi, boi da cara preta
Pega esse menino que tem medo de careta.
Boi, boi, boi, boi da cara branca
Pega esse menino que tem medo de carranca* ».

L'imaginaire thériomorphe nourrit l'enfance et se prolonge, dans la symbolique inconsciente de l'adulte, par sa force mystérieuse, fantasmagorique, surtout en ce qui concerne le pouvoir du sortilège que l'on trouve dans l'*Encantaria* où le prince charmant et enchanté est la victime d'un sorcier ou d'une fée méchante. Le taureau comme animal mais aussi comme personnification du roi enchanté est décrit dans les « *doutrinas* » entonnées dans les *terreiros* du *Tambor de Mina* et de la *Pajelança/Cura*.

⁷⁵⁸ Pedro Braga, *O touro encantado da ilha de Lençóis. O sebastianismo no Maranhão*, editora Vozes, Petrópolis, 2001, p. 48.

⁷⁵⁹ Bumba-meu-boi, Boi-bumbá comporte des personnages humains et des animaux ; c'est une danse qui évolue autour de la mort et de la résurrection d'un bœuf. La fête du Bumba-meu-boi est née dans le Nordeste et s'est répandue un peu partout. Dans l'État d'Amazonas, il y a le Boi de Parintins ; dans l'État de Pernambuco, l'on trouve le Boi-calemba ou Bumbá ; Boi-surubim et Boi-zumbi dans l'État du Ceará ; Boi-janeiro, Boi-estrela-do-mar, dromedário et mulinha-de-ouro, dans l'État de Bahia ; Boi-de-mourão ou Boi-de-mamão dans l'État du Paraná et l'État de Santa Catarina ; Bumba ou Folgado-do-boi dans l'État de Minas Gerais et à Rio de Janeiro ; Boi-de-reis dans l'État de l'Espírito Santo ; Bumba, Boizinho ou Boi-mamã dans l'État du Rio Grande do Sul ; Boi-de-jacá et Dança-do-boi dans l'État de São Paulo.

1- « *Quem quiser dar neste touro, é com vara de ferrão*
*Este touro é muito bravo, ele é do rei Sebastião.*⁷⁶⁰ »

2- « *Vou buscar meu boi que está no meio do mar,*
*Venha ver, senhor meu pai, o meu touro preto chegar*⁷⁶¹ ».

3- « *Morena, venha ver meu touro,*
Ele é muito brabo. Mora lá no Bouqueirão.
Ele é maroto, porque de outra nação.
*Essa prenda linda, é do rei Sebastião*⁷⁶² ».

Au XVIII^e siècle, la tauromachie est un divertissement très prisé, mais en Amérique portugaise ce jeu de combat ne s'est pas établi dans le paysage culturel. La course portugaise, corrida portugaise ou « *tourada* », qui consiste à combattre à cheval un taureau, sans mise à mort en public, est devenue au Brésil une variation à la fois ludique et compétitive. La « *vaquejada* » est née dans le Nord-est brésilien et consiste à faire poursuivre l'animal par deux vachers montés à cheval afin de le conduire à un point fixé et de le renverser. L'historien Luís Câmara Cascudo dit que vers 1810, il n'existait pas encore la « *vaquejada* », mais qu'il y avait une activité semblable, due au fait que depuis la colonisation, on élevait le bétail en liberté, dans la nature. Cela étant, il était indispensable que le vacher fût habile pour maintenir rassemblé le bétail d'un même propriétaire, mais aussi qu'il fût apte à les séparer, « *apartação* ». La réunion de tant de vachers au mois de juin, avant l'hiver, l'absence de divertissement, tout incitait à un moment de loisir. Quant au jeu « *folgado* », il se développe au XIX^e, dans le Nord et le Nord-est, avec des personnages qui jouent autour du bœuf. Ce bœuf artificiel joue, danse, meurt et ressuscite ; d'ailleurs sa résurrection est due à l'intervention du *Pajé*. Il reçoit une variété de noms, tels que *Bumba-meu-boi*, au Maranhão ; *Boi-bumbá*, en Amazonie ; *Boi-calemba*, au Rio Grande do Norte ; *Bumba-de-reis* ou *Reis-de-boi*, dans l'Espírito Santo ; *Boi pintadinho* à Rio de Janeiro, et ainsi de suite. S'il y a variations dans le jeu, « *brincadeira do boi* », dans sa forme il garde toutefois son uniformité harmonieuse.

L'imaginaire thériomorphe⁷⁶³ s'exprime, grosso modo, dans la culture de l'État du Maranhão de trois manières, une de forme distincte et deux de forme imbriquée. La

⁷⁶⁰ Jomar Moraes, *op. cit.*, « Toada de boi », pris en note en 1975, p. 104.

⁷⁶¹ Jomar Moraes, *op. cit.*, « Toada de boi », pris en note en 1976, p. 108.

⁷⁶² Jomar Moraes, *op. cit.*, « Toada de boi », pris en note en 1977, p. 105.

première s'exprime par le jeu folklorique qui est le *Bumba-meu-boi*, autour duquel musiciens, danseurs, chanteurs, acteurs et autres participants s'organisent pour chanter, danser, jouer une mise en scène autour du bœuf. Au Maranhão, il s'agit de la principale attraction des fêtes du mois de juin en hommage à saint Antoine, saint Jean, saint Pierre et saint Martial, « *festas juninas* ». Le *Bumba-meu-boi* est un « *auto* » populaire qui raconte l'histoire de Catirina, une esclave qui pousse son homme, Chico, à tuer le bœuf le plus gras de la ferme pour satisfaire son désir de femme enceinte de vouloir manger la langue de l'animal. Le propriétaire, mis au courant de l'affaire, envoie des Indiens capturent le noir Chico. Des scènes hilarantes se succèdent en présence d'un médecin qui essaye de ressusciter le bœuf. À la fin, l'animal ressurgit, l'esclave est pardonné et tout se termine dans une grande comédie festive. Le *Bumba-meu-boi* au Maranhão, garde des traces des « *autos* » médiévaux, dont les trois styles, « *sotaques*⁷⁶⁴ », qui se traduisent par les instruments de musique, les vêtements, la musique et la chorégraphie. Les plus remarquables parmi les « *sotaques* » sont le « *matraca* », le « *zabumba* », la « *baixada* » ou « *pandeirão* ».

Les deux autres formes étroitement liées de la manifestation thériomorphe sont celles du roi dom Sebastião en tant que taureau enchanté. L'une est celle de son « apparition » lors des clairs de lune en juin et surtout en août. L'autre a lieu dans les *terreiros* du *Tambor de Mina* et de la *Pajelança/Cura* ; beaucoup disent que ce fait est rare et qu'il n'a lieu que tous les sept ans. Dans l'*Encantaria* du Maranhão, les êtres enchantés se révèlent de façons diverses et sous la forme humaine ou animale. Selon Jomar Moraes, dans l'île de Lençóis, on raconte que le roi dom Sebastião se « montre » soit le jour anniversaire de la bataille de Ksar el-Kébir, monté sur un cheval dont le destrier est en or et argent, habillé en uniforme de gala, avec son épée, soit les nuits de la saint Jean sous la forme d'un taureau

⁷⁶³ Sur le rapport étroit entre le monde de l'*Encantaria* du Maranhão et le *Bumba-meu-boi*, l'anthropologue Mundicarmo Ferretti, dans son étude « *Encantados e encantarias no folclore brasileiro* » (*op. cit.*) dit ceci : « Embora o Bumba-boi seja classificado como folguedo profano, sua relação com santos católicos é bastante conhecida. Em São Luís, São João, São Pedro, São Marçal, e santo Antonio, festejados no período junino, são muito ligados ao Boi. Muitos grupos de Boi que hoje se apresentam nos arraiais e adotaram estrutura de empresa, nasceram de uma promessa feita por seus fundadores em momento de aflição e todos são batizados, rendem homenagem a São Pedro na capela desse santo e/ou participam da procissão marítima organizada no dia 29 de junho. Mas o Boi do Maranhão tem também uma relação muito estreita com encantados e certo número deles foi organizado para atender a um desejo deles anunciado em sonho ou em vigília ou para pagar uma promessa feita a um deles, como pode ser constatado na análise de depoimentos de Humberto, dono do Boi do Maracanã, e Cláudia Regina, filha e sucessora do Leonardo, fundador do Boi da Liberdade publicados em *Memória de velhos* (Zelinda Lima, *Memória de velhos : depoimentos. Memória oral na cultura popular maranhense*, vol. VII, São Luis, CMF/SECMA, 2008). »

⁷⁶⁴ Les rythmes, « *sotaques* », varient selon les régions de l'intérieur de l'État du Maranhão. Il existe le « *sotaque de l'île* », propre à la capitale, dont le son est celui aussi de la « *matraca* ». Il y a aussi le « *sotaque de zabumba* » du littoral, le « *sotaque de pandeirão* » de la Baixada, le « *sotaque de orquestra* » de la région du Munin, et le « *sotaque de costa de mão* » de Cururupu.

noir, pentacle brillant sur le front, beuglant fortement et courant sur la plage⁷⁶⁵. Dans le premier cas le roi dom Sebastião, dans les *terreiros*, ne se manifeste qu'aux initiés et exceptionnellement. Quant à ses deux autres manifestations, il faut pour qu'elles aient lieu « coïncidence » de la volonté de l'individu et de l'enchanté, en d'autres termes, la rencontre du désir des deux êtres, du voyant et de l'enchanté. Marcio Honorio de Godoy affirme que « les désirs se complètent et permettent de clore la narration. Une nouvelle rencontre peut avoir lieu dans d'autres conditions, un autre scénario, et ne suit aucune structure narrative fixe⁷⁶⁶ ».

L'île de Lençóis continue encore aujourd'hui à être entourée de légendes autour du roi dom Sebastião et de sa « demeure » au fond de la mer, où sur les sables, il est possible de trouver des objets en or, bijoux et argenteries, dont le ramassage reste interdit, surtout sans autorisation du maître des lieux. Qui brave ses ordres court le risque de se trouver en grande difficulté avec son embarcation. Si ces événements font partie du quotidien des habitants de l'île et de ses visiteurs, c'est dans les *terreiros* du *Tambor de Mina* ou dans les *Salões de Pajelança/Cura*, que le roi dom Sebastião se manifeste. Chez les premiers, connus aussi comme « *Linha da água salgada* », ce qui signifie que les entités sont venues d'outre-mer, il vient en « personne » ; chez les seconds, dénommés « *Linha da água doce*⁷⁶⁷ », ce qui veut dire que les entités vénérées sont d'origine locale, le roi dom Sebastião se présente sous la forme d'un taureau, propre au monde de l'*Encantaria*. D'ailleurs, ce dernier lignage, la *Pajelança/Cura*, de racines amérindiennes, possède des composantes des croyances africaines et européennes⁷⁶⁸. C'est ce rite qui nous intéresse particulièrement dans ce

⁷⁶⁵ « A 4 de agosto, data da batalha de Alcácer-Quibir, aparece, à noite, reluzente e garbosa, a nau de dom Sebastião, que vem aportar em Lençóis. O rei salta em seu cavalo, que tem arreios de ouro e prata, para bem corresponder ao uniforme de gala de quem o monta, ataviado de espada, insígnias e condecorações. [...]. Mas nas noites de São João o fantasma do rei retorna à praia, agora sob a forma de rompente touro negro de cujas narinas saem chispas tão luminosas quanto o pentáculo que reluz em sua testa. Em desabalada correria pela praia emite berros tremendos, ao mesmo tempo em que, do palácio submerso, açafatas e damas de honor entoam pugentes melodias. »

Jomar Moraes, *op. cit.*, p. 74-75.

⁷⁶⁶ « Quanto ao encontro entre encantado e não-encantado, ele só pode existir graças a uma vontade mútua. A concretização do encontro dos dois seres [...], ocorre pela junção de dois desejos ; um direcionado do encantado para o vidente, e o outro do vidente para o encantado. Os desejos se completam e permitem o fechamento da narrativa em si mesma. Um novo encontro pode ocorrer em outras condições, em outro cenário, e não segue nenhuma estrutura narrativa fixa. »

Marcio Honorio de Godoy, *op. cit.*, p. 144.

⁷⁶⁷ D'après les études de l'anthropologue Mundicarmo Ferretti, le culte au roi dom Sebastião aurait commencé avec la « *Linha da água doce* ». Elle tient ce propos en s'appuyant sur l'étude et la transcription d'un procès de Pajelança, de l'ex-esclave Amelia Rosa au XIX^e siècle.

Mundicarmo Ferretti (org), *Pajelança no Maranhão no século XIX, O processo de Amelia Rosa*, São Luis, Comissão maranhense de folclore / Fapema, 2004.

⁷⁶⁸ Sérgio Ferretti, « Encantaria maranhense de dom Sebastião », *Congrès Europe des nationalités : mythes d'origines, discours modernes et postmodernes*, université de Aveiro, Aveiro-Portugal, mai 2011, p. 4.

chapitre, puisque nous présenterons le récit d'une grande prêtresse, *Pajoa*, initiée à l'ésotérisme mais aussi aux grandes croyances afro-brésiliennes, le *Candomblé*, le *Tambor de Mina* et la *Pajelança/Cura*. Dans ce rite, le *Pajé* ou la *Pajoa*, lors de la transe, donne « passage » à une série d'entités tout au long de la soirée. Seul le responsable du *salão* entre en transe, il ou elle tient à la main un *maracas*, un faisceau de rémige d'aras⁷⁶⁹, et il a à la ceinture et sur les bras des rubans colorés. L'anthropologue Sérgio Ferretti décrit la manifestation des entités en ces termes ainsi que les instruments musicaux utilisés lors du rite de la *Pajelança/Cura* :

« *As entidades se agrupam em linhas e são consideradas como encantados em pássaros, peixes, répteis e outros animais, ou em príncipes, princesas e caboclos. Os instrumentos musicais da mina são dois ou três tambores acompanhados de cabaças. Na cura, usam-se principalmente pandeiros e palmas, podendo também haver acompanhamento com tambores*⁷⁷⁰ ».

Lors de la manifestation du roi dom Sebastião « transformé » en taureau, *dona Raimunda Viegas*⁷⁷¹, en tant que *pajoa*, entre en transe et peut se mettre à genoux en grattant la terre et beuglant. Raimunda Nonata Silva Viegas est issue d'une famille de paysans de l'intérieur du Maranhão, la ville de Codó et d'une fratrie de sept frères et sœurs, dont quatre seulement ont survécu. Son prénom est le féminin de Raimundo Nonato (1200-1239), un saint d'origine catalane, invoqué surtout par les femmes qui accouchent, par les personnes faussement accusées et pour la protection également des enfants et les nouveau-nés. Selon son propre récit, *dona Raimunda Nonata Viegas* est née le 29 novembre 1943, et elle s'appelle ainsi à cause d'une promesse faite par sa mère qui était aussi *pajoa*. Son père était un paysan et il dut déménager plusieurs fois pour trouver un travail. Sa grand-mère, *dona Adelina da Luz*, était une sage-femme appelée « Mãe velha ». Après son décès, *dona Raimunda Viegas*, âgée de six ans a commencé à avoir des ennuis liés à ce qu'elle appelle les « sciences occultes », nom courant à l'époque. Elle se dit aujourd'hui à l'écart des « travaux spirituels », après avoir appartenu à la « famille » de Zé Filho. Elle dit avoir pratiqué le *Tambor de Mina*, la *Cura*, la *Gira*, l'*Umbanda*, et avoir fait la fête du Divin Esprit Saint et la « séance astrale », c'est-à-dire la séance spirite. Désormais, *dona Raimunda Viegas* ne suit

⁷⁶⁹ Les aras, les conures, les papegeais, les amazones, les touïs, les piones et les loros appartiennent à la sous-famille des Arinae, de l'ordre des Psittaciformes. Au Brésil, on peut trouver les espèces suivantes : arara, maracanã, arajuba, aratinga, periquitão, periquito, tirba, tuim, apuim, marianinha, curica-urubu, papagaio, curica, maiataca, chauá, anacã, sabiá.

⁷⁷⁰ Sérgio Ferretti, « Encantaria maranhense de dom Sebastião », *op. cit.*, p. 5.

⁷⁷¹ Dona Raimunda Nonata Viegas, habite 84, rue Fugêncio Pinto, bairro João Paulo, à São Luis, Maranhão.

que le rite de Maracas, une fois par an et parfois elle danse le *Candomblé* car l'*Orixá Xangô* est son « père »⁷⁷².

Les anthropologues Sérgio et Mundicarmo Ferretti se sont beaucoup intéressés à l'étude de la manifestation du roi dom Sebastião dans la *Pajelança/Cura*, et de ce fait, ils ont eu l'occasion de transcrire les récits de *doma* Raimunda Viegas, et d'être présents à la fête annuelle, souvent la dernière semaine de novembre, qu'elle organise pour honorer le roi dom Sebastião, sous la forme d'un taureau, ainsi que son « vacher », João José Lealdino. Au sujet de l'initiation de *doma* Raimunda Viegas, Sérgio Ferretti signale qu'elle a été « ramenée » à São Luis par un être enchanté. Elle fut initiée par Zé Cupertino, un des fondateurs de l'*Umbanda* au Maranhão, en tant que *pajoa*, en 1957. Elle aurait voulu être artiste, car elle aimait le drame. Elle a suivi plusieurs cours dont celui d'infirmière et elle a travaillé dans un hôpital, puis elle a été commerçante. Elle a été mariée pendant quatre ans et elle a gardé le nom de son mari, Viegas. En même temps qu'elle dansait dans le *terreiro* de Zé Cupertino et participait aux grandes fêtes en hommage aux entités, elle organisait des séances religieuses chez elle. Elle faisait *Gira* le dimanche et dans la semaine des séances ésotériques. Après la disparition de Zé de Cupertino, le *Pai* Euclides Menezes Ferreira l'initie au *Candomblé*, dans la Casa Fanti-Ashanti⁷⁷³.

Dona Raimunda Viegas a pratiqué l'*Umbanda* pendant vingt-huit ans et dansait le *Bumba-meu-boi*, dont le rituel très populaire, consiste à vénérer saint Jean. Le cycle des

⁷⁷² Récit enregistré et filmé par nous, le 06 juin 2008, chez Raimunda Viegas, à São Luis.

Texte enregistré et adapté par nous.

« Eu sou Raimunda Nonata Silva Viegas, em razão de uma promessa que minha mãe fez : se nascesse homem seria Raimundo, se fosse mulher, seria Raimunda. Eu faço parte de uma família de sete irmãos mas só sobreviveram quatro. Eu nasci no dia 29 de novembro de 1943. Minha avó era parteira e chamava-se Adelina da Luz. Vários filhos antigos chamavam-na « Mãe velha ». Minha mãe também tinha mediunidade. Naquele tempo chamava-se « Ciências ocultas ». Meu guia é o Caboclo Ita, o dono do meu Orí, meu orixá é Xangô, Ayrá, e minha mãe é Iemanjá, meus « quequês » é Iansã, meus orixás guerreiros são Ogun e [...]. Esta casa é pequena mas tem assentamento. Estou aposentada dos trabalhos espirituais. Já fui da família do Zé Filho. Já fiz Tambor, festa do Divino Espírito Santo ; já fiz sessão Astral, sessão de Cura, fiz Gira de Umbanda. Faço trabalho de Maracá uma vez por ano. Danço Candomblé, às vezes pois Xangô é meu Pai. »

⁷⁷³ Voici ce que dit Sérgio Ferretti : « Ela nos informou que veio para São Luís, « trazida por um encantado ». Era mocinha e veio com uma colega. Levaram-na à casa do curador Zé Cupertino, um dos fundadores da Umbanda no Maranhão, onde foi encruzada, ou preparada como *pajoa*, em 1957. Morou hospedada, depois comprou uma casa à prestação. Queria ser artista, gostava de drama, de pastores, aprendeu e fez vários cursos, inclusive curso médio de enfermagem e trabalhou num hospital e no comércio, vendendo coisas e ganhando dinheiro. Vendia ouro e outras coisas, como sofá e bicicleta numa casa de comércio que registrou. Também teve uma loja de produtos de Umbanda. Foi casada por quatro anos e passou a se chamar Raimunda Viegas.

Desde o tempo em que dançava no *terreiro* de Zé Cupertino, frequentava as festas grandes na casa dele e, com sua autorização, fazia também trabalhos religiosos em casa. Fazia *gira* aos domingos e, na semana, seção esotérica, que trabalha com chave e disse que gosta muito do esoterismo. Após o falecimento de Zé Cupertino, foi iniciada no *candomblé* por pai Euclides, na Casa Fanti Ashanti, e lá cumpriu as obrigações da feitoria. Sérgio Ferretti, « Encantaria maranhense de dom Sebastião », *op. cit.*, p. 12-13.

festivités va du mois d’avril au mois d’octobre. Sérgio Ferretti affirme que dans la ville de São Luis, il existe plus de trois cents groupes qui comptent chacun plus d’une centaine de participants. Certaines maisons de culte organisent la fête du *Bumba-meu-boi* ou bien elles ont leur propre *Bumba*, car il y a des entités qui aiment ce type de manifestation, appelée de *Boi de encantado*, qui se traduit par le baptême et la mise à la mort symbolique du taureau⁷⁷⁴. Dona Raimunda Viegas a joint le *Bumba* au rite de la *Pajelança/Cura*, ou *Cura Boi*, selon ses propres termes. Autrement dit, elle fait la jonction du profane avec le sacré, ou, la fête populaire et la transe en donnant « passage » à un grand nombre de descendants d’entités. À cette occasion, plusieurs vachers se manifestent, ce sont eux qui « ouvrent » la *Cura*, ensuite, arrivent les *Mestres*, les *Mães-d’Água*, les *Caboclos*, les *Nobles*, ducs et princesses enchantées en cobras, en alligators, en oiseaux, en perroquets et aras. Il y a la *Linha do Boi*, *Boi taurino*. Il vient suivi par le vacher José João Lealdino, le seul dont elle connaît vraiment l’origine. Dona Raimunda Viegas soutient avec vigueur que José João Lealdino n’est point *vaqueiro campeador*, c’est-à-dire, le vacher qui participe aux courses, car il est noble. C’est un officier qui aurait donné sa vie pour son roi dom Sebastião, lors de la bataille. Elle finit son récit en faisant une digression : « *le roi dom Sebastião était l’Attendu. À ma connaissance, il ne fut pas marié pendant sa « vie matérielle ». La reine Catarina était sa tutrice*⁷⁷⁵ ».

Le rituel de *Pajelança/Cura* organisé et présidé par dona Raimunda Viegas débute par une litanie mariale, chantée en latin et des prières à saint Antoine, suivies de chants en l’honneur du saint fêté. Ensuite, des chants hiératiques en hommage aux entités sont entonnés pour « l’ouverture » de la *Cura*. Dona Raimunda Viegas, nous a raconté que les

⁷⁷⁴ « No folclore maranhense, o Bumba-meu-boi constitui manifestação popular que atrai grande número de participantes. O Boi no Maranhão é brincado, sobretudo no mês de junho em homenagem a São João, e o ciclo das festas se estende de abril a outubro. Há mais de trezentos grupos de Bumba-meu-boi organizados em São Luis, reunindo uma centena ou mais participantes. [...]»

Muitos grupos de Boi se apresentam em terreiros de Umbanda e de Tambor de Mina. Diversos terreiros oferecem uma festa com Bumba-meu-boi para entidades que apreciam esta manifestação e alguns possuem seu próprio Boi. É comum nos terreiros haver festa para o batizado e para a morte do Boi oferecido à entidade, que são denominados de Boi de encantado. Diversos Bois são organizados nos terreiros em homenagem a dom Sebastião, como o Bozinho Incantado. »

Sérgio Ferretti, « Encantaria maranhense de dom Sebastião », *op. cit.*, p. 9.

⁷⁷⁵ Texte enregistré et adapté par nous.

« Dansei Umbanda durante 28 anos. Sou feita no Candomblé, feita na Umbanda e no Maracá. Eu saía no Boi. Dentro da minha Pajelança, chama-se Cura Boi. Vários vaqueiros descem para pagar minha promessa. Eles abrem a Cura. Passam Mestres, Mães-d’Água, Caboclos, Nobres, Duques, Princesas encantadas em cobras, em jacarés, em passarinhos, em papagaios, em araras, em várias linhagens. Tem a Linha de Boi, Boi taurino. E vem o vaqueiro que é o único que eu conheço, José João Lealdino, na minha coroa. Ele não é vaqueiro campeador, ele é nobre. Ele é um oficial que dava a vida pelo seu rei, dom Sebastião, na batalha. O rei dom Sebastião era o « esperado ». Não me consta que ele tenha sido casado na « vida material ». A rainha Catarina era sua tutora. »

« *Pajés*⁷⁷⁶ » ont eu une vie terrestre mais qu'aujourd'hui, ils sont dans une autre dimension. Ils viennent, se manifestent par la transe et communiquent leurs connaissances, mais tous, n'ont pas cette caractéristique. Après le « passage » des entités, arrive la *Linha do Boi*, ensuite le vacher. Elle danse toute seule et l'assemblée frappe dans les mains, toute la nuit. *Dona Raimunda Viegas* fait remarquer son âge, ses souffrances physiques, mais aussi son énergie pour entrer en transe, tourner jusqu'au vertige. Elle ne se l'explique pas.

Dans le rite de la *Pajelança/Cura*, *dona Raimunda Viegas* déclare avoir comme maître le roi dom Sebastião, qui se « manifeste » en elle, *Corrente*, en tant que taureau. À ceux qui demandent pourquoi le roi dom Sebastião se manifeste sous la forme d'un taureau enchanté, elle répond que c'est parce qu'il aimait beaucoup la tauromachie. Il a disparu et son peuple a attendu pendant soixante-deux ans son retour et il n'est jamais revenu. On a même vêtu quelqu'un d'une chlamyde appartenant au roi disparu afin que le peuple pense que son corps était de retour, et pourtant ce corps n'a jamais été retrouvé. Elle ajoute que les livres, les connaisseurs disent que le roi dom Sebastião aimait les « possessions d'Afrique », ce qu'on appelle aujourd'hui, *Voduns*, *Orixás*, qui chantaient en langue africaine, selon ce que lui-même lui avait dit. Et *dona Raimunda Viegas* ajoute ceci :

« J'ai eu l'occasion d'aller et de voir un grand palais, très beau. J'ai fait un voyage dans mon « corps astral ». En arrivant là-bas, j'ai appelé à l'aide et il m'a secouru sans rien dire. Le roi dom Sebastião avait les cheveux fins, il était maigre, habillé en robe de chambre⁷⁷⁷. Assis à côté, un homme blanc, beau, fier, qui ne m'a pas prêté attention. C'était Lealdino. J'ai vu beaucoup de filets de pêche et une seule femme. Et je dis : « Je veux voir le roi dom Sebastião ! Où est-il ? » Elle me répondit : « Il est là, derrière cette porte ». Je suis entrée et me suis jetée à ses pieds ! Ce ne fut pas un rêve ! Ce fut une chose inexplicable ! »

Dona Raimunda Viegas termine son récit en expliquant que tout un chacun a la capacité de « sortir » de son corps astral, il faut savoir s'entraîner et « sortir ». Pour elle, tout le monde

⁷⁷⁶ *Dona Raimunda Viegas* utilise le mot « Pajé » pour se référer aux entités spirituelles, « Encantados ou Mestres ». L'anthropologue Mundicarmo Ferretti nous a informés que l'utilisation du mot « Pajé » dans ce sens est assez courante.

⁷⁷⁷ « *Dona Raimunda Viegas* diz que dom Sebastião é um senhor idoso que, em vida, na terra, gostava de corridas de porcos e de touradas, por isso encantou-se num touro, chamado de Boi Turino. É interessante essa espécie de cartografia da moradia dos encantados que *dona Raimundinha* descreve, indicando que as entidades estão encantadas em animais como o touro, sereia e em vários acidentes do litoral como ilhas, praias, porto e pedras da região. »

Sérgio Ferretti, « Encantaria maranhense de dom Sebastião », *op. cit.*, p. 14.

n'a pas ce don de médiumnité. La personne s'efforce de sortir et n'y parvient pas⁷⁷⁸. Elle conclut son récit en précisant que le palais royal est petit, bleu et blanc, avec un escalier en terrasse, avec sur la façade, une bannière des croisades, ornée d'une croix rouge⁷⁷⁹.

Au sujet des festivités annuelles que *dona Raimunda Viegas* organise pour rendre des hommages au *Boi Turino*, Sérgio Ferretti décrit le déroulement des événements qui débutent par la préparation de dix à quinze *tauaris*, cigarettes roulées dans des feuilles de cahiers. Au cours de la séance de Cura, *dona Raimunda Viegas* boit du thé, du café et des rafraîchissements. Elle ne boit pas d'alcool mais de temps en temps, elle demande à sa servante de verser de la boisson alcoolisée à ses pieds, en affirmant que les enchantés boivent par ses pieds. Les informations que nous avons recueillies auprès de *dona Raimunda Viegas*, sur sa vie, sa dévotion, ses pratiques rituelles et de guérison, ne diffèrent pas de celles relevées par Sérgio Ferretti. Le roi dom Sebastião est représenté par un taurillon dans le *salão* de *dona Raimunda Viegas*, et il porte le nom d'Étoile majeur, *Estrela maior*, en hommage à l'étoile du matin. Des princes, des princesses, mais aussi des vachers font partie de la cour du roi dom Sebastião. José João Lealdino était un noble, un guerrier loyal, qui

⁷⁷⁸ Texte enregistré et adapté par nous.

« Eu não entro em cemitérios. Quando é festa de Pajelança, eu faço cura.

Os pajés tiveram vida terrena mas hoje eles estao em outra dimensão e eles vêm, incorporam na gente e passam o ritual deles. Eles passam a química deles, o conhecimento para alguns pessoas, nem todas. Dentro do meu ritual de Cura eu canto para os mestres, abro a Cura com Nossa Senhora, santo Antonio, o santo que for permitido. Ai passam os mestres, os nobres, as princesas, as crianças, duques, soldados. Passam também a Linha de Mãe-d'Água na corrente, pois tudo é Linha por Linha. Depois vem a Linha de Boi. Boi Turino, depois o Vaqueiro. Eu danço sozinha e o povo batendo palma, a noite toda. Esse cadáver, com todos os ossos podres, não tem forças nem para carregar um quilo de carne do mercado para casa, porque não posso, mas tenho uma energia para receber entidades, e elas fazem de mim um peão, é uma coisa inexplicável.

Dentro da Cura, eu tenho como Mestre, dom Sebastião, que sempre vem na minha Corrente, ele vem também no Tambor de Mina como Xapanã, mas na minha Corrente, ele vem como boi. Quando o povo pergunta, por que ele é encantado no boi ? Porque dom Sebastião gostava de tourada e este vaqueiro que não é vaqueiro, é um Nobre, mas ele que faz « obrigação » em cima de Raimundinha aqui. Dom Sebastião desapareceu como homem, e o povo ficou esperando 62 anos a volta do dom Sebastião que não voltou. Até colocaram num cavalo, um gibão com roupa dele, para que o povo pensasse que o corpo do rei tinha voltado, e nunca encontraram esse corpo. Os livros, as pessoas de conhecimento dizem que dom Sebastião gostava da « possessão da África », o que hoje em dia nós chamamos Voduns, Orixás. Ele gostava das Nações, das etnias. Adorava as pessoas que recebiam Voduns, que tinham Orixás, que cantavam em língua africana. Segundo o que ele me passou, tive oportunidade de ir, ver um palácio enorme, lindo, maravilhoso. Fiz uma viagem no meu corpo astral. Chegando lá, pedi a ele socorro, e ele me socorreu, mas não me disse nada. Ele tinha o cabelo fino, estava magro, uma roupa de « chambre ». Sentado ao lado, numa cadeira, um homem branco, bonito, orgulhoso, que não me deu nem atenção, era o Lealdino. Vi muitas redes de pesca, e só uma mulher. Eu disse : « Eu quero ver o rei Sebastião, onde ele está ? » Ela disse, « ele está aí, atrás dessa porta ». Entrei, e me joguei as pés dele. Não foi sonho ! Foi uma coisa inexplicável ! Um transporte ! Uma saída ! Pois nós temos essa capacidade de sair do corpo astral, dependendo de saber exercitar e de saber sair. Não é todo mundo que tem esse dom mediúnico de sair em corpo astral. Força, força, e não sai nem do lugar. »

⁷⁷⁹ « O Boi Turino é o rei Sebastião. Dona Raimundinha conta que já viu o palácio dele. É um palácio pequeno, azul e branco com uma escadaria, parecido com um coreto. Na frente, há uma bandeira das cruzadas, com uma cruz vermelha. »

Sérgio Ferretti, « Encantaria maranhense de dom Sebastião », *op. cit.*, p. 13-14.

accompagnait partout le roi portugais, devenu dans l'*Encantaria*, un vacher qui habite les hauteurs de sables, *morraria*.

La fête de *Pajelança/Cura* que *dona* Raimunda Viegas réalise à la fin du mois de novembre est une « obligation » qu'elle a envers saint Jean. Après que la lignée de taureaux se manifeste, baptise le taurillon et s'en va, Jose João Lealdino vient, change de vêtements et met un chapeau sur la tête, car il n'aime rien tant que se référer à la tauromachie. Selon ses propres mots, le roi dom Sebastião est le taureau enchanté, le *Boi Turino*, bien qu'il y ait plusieurs taureaux enchantés. Il est enchanté, il vient de notre mère nature en tant que taureau. Il vient toujours accompagné de son vacher, son compagnon fidèle depuis le Portugal. Le roi dom Sebastião avait d'autres serviteurs qui ont disparu au fil des jours de navigation, jusqu'à leur arrivée aux Lençóis Maranhenses, où se trouvent ses « fils », le peuple d'albinos. Le roi dom Sebastião se matérialise sous la forme d'un taureau mais il se manifeste aussi en tant que noble. C'est un revirement de lignage. *Dona* Raimunda Viegas résume sa pensée en ces termes : « *Voilà ce que j'ai à vous dire. L'histoire que je vous raconte, c'est l'histoire de ce que je suis, ce que je reçois de cette entité spirituelle. D'autres personnes en transe peuvent dire ceci ou cela, mais j'affirme que Lealdino n'est pas vacher de corrida, il est un noble*⁷⁸⁰ ».

Sérgio Ferretti, dans son article, *Encantaria maranhense de dom Sebastião*, détaille le rituel de *Pajelança/Cura* ou *Brinquedo de Cura* que *dona* Raimunda Viegas fait en hommage au taurillon du roi dom Sebastião, auquel il a eu l'occasion d'assister plusieurs fois et qui est semblable à ceux réalisés dans d'autres *Salões*. La veille des festivités, *dona* Raimunda Viegas prépare les agapes qui seront servies le lendemain. La fête débute à la fin de la journée et le lendemain, il y a la mise à la mort, symboliquement, du taurillon. Ensuite le repas est servi. Vers 23 h, le rituel commence par la litanie et les prières. *Dona* Raimunda Viegas préside la séance, tandis que le parrain du taurillon sert régulièrement les musiciens et l'assemblée.

⁷⁸⁰ Texte enregistré et adapté par nous.

« Esse José João Lealdino é o homem que paga a minha « obrigação », de São João, na Cura. Ele desce, batiza o boi e depois que o Touro sai, ele vai, se troca, veste a roupa, põe chapéu e roupa de nobre. Ele não gosta de nada de vaqueiro, de campeador. Dom Sebastião para mim, que é o Boi Encantado, Boi Turino, pois tem vários bois encantados. Ele tinha um encanto, ele sai de dentro de nossa mãe natureza, como um Touro, sempre acompanhado do Vaqueiro, seu cão de guarda fiel desde de Portugal. Tem vários outros que foram desaparecendo pois foram muitos dias de navegações, até chegarem nos Lençóis Maranhenses, onde tem agora os Filhos do rei Sebastião, o povo albino. Ele aparece, se materializa como um boi, e vem como nobre também. É uma virada, de uma linhagem para outra. E é isso que eu tenho a dizer a vocês. A história que eu estou lhe passando, é a história do que eu sou, o que eu recebo dessa entidade. Mas em outras cabeças, eles podem dizer isso ou aquilo, mas o Lealdino não é vaqueiro campeador, ele é nobre. »

Sérgio Ferretti fait remarquer que la *Pajoa* est très animée pendant tout le rituel. Elle fait des gestes, chante et incite tous les participants à chanter. L'assemblée est composée d'amis, de clients, de responsables d'autres maisons de culte, de curieux. Quant aux musiciens, ils sont nombreux et jouent à tour de rôle. *Dona Raimunda Viegas* porte, pour l'ouverture du rite, une robe, qu'elle change au cours de la *Cura*. Lorsque le vacher José João Lealdino se manifeste en elle, *dona Raimunda Viegas* porte déjà un pantalon, un gilet et un chapeau. Tout au long du rite, elle a des rubans colorés attachés aux bras et tient un *maracas* ; ce sont des insignes qui marquent symboliquement le rite de *Pajelança/Cura*, et son pouvoir de guérisseuse et de *pajoa*⁷⁸¹.

Le rite de *Pajelança/Cura* dans un *salão*, comme d'ailleurs celui du *Tambor de Mina* dans un *terreiro*, est marqué par le rythme musical des instruments et aussi des chants hiératiques. Lors de la fête du *Boi Turino*, *dona Raimunda Viegas* chante des « *doutrinas* » pour les *Encantados*, qu'ils aient une forme humaine ou animale, qui se manifestent au long de sa transe. Il y a des chants hiératiques « traditionnels », *pontos de raiz*, selon ses propres termes, et il y a aussi ceux que l'entité lui « donne » directement, « *doutrina dada por eles* », affirme-t-elle. Lors de notre entretien, en juin 2008, *dona Raimunda Viegas*, tout en fumant et en buvant une grande quantité de café, nous a interprété plusieurs « *doutrinas* ». Elle nous a donné un échantillon de son répertoire. Au cours de son récit et des chansons entonnées, souvent elle s'arrêtait pour se plaindre de la quantité de chants qui lui revenaient en tête, « soufflés » par les entités. *Dona Raimunda Viegas* commence pour chanter une des « *doctrinas* » les plus répandues même en dehors du cercle des pratiquants des croyances religieuses afro-brésiliennes du Maranhão, en honneur au roi dom Sebastião, suivie d'une autre « *doctrina de raiz* » :

1- « *Rei, rei, rei, rei Sebastião*

Quem desencantar Lençol vai abaixo o Maranhão. »

2- « *Ele é Sebastião, ele é Sebastião, vem na Guma real*

Ele é pai de terreiro, ele é pai de terreiro, vem na Guma real ».

Ces deux chants hiératiques expriment tout le « mystère » de la personne du roi dom Sebastião. D'abord, de son être enchanté et de sa « demeure », ainsi que le pouvoir de celui

⁷⁸¹ Sérgio Ferretti, « Encantaria maranhense de dom Sebastião », *op. cit.*, p. 15-16.

qui réussira à le désenchanter en perçant l'étoile sur son front, quand il se trouve transfiguré en taureau et qu'il court sur les plages de Lençóis. Ensuite, la manifestation du roi dom Sebastião lui-même dans le lieu sacré, le *terreiro*, la *Guma* royale. Sa « paternité » symbolique ajoute à sa royauté historique une autre dimension qui dépasse le monde visible et les limites géographiques. Enfin, ces deux « *pontos de raiz* » résument la pérennité de la croyance sébastianiste tantôt du point de vue folklorique ou profane, lorsque le roi dom Sebastião en tant qu'être enchanté se donne à « voir » sous la forme d'un taureau noir ; tantôt du point de vue religieux ou sacré, lorsqu'il se « manifeste » en personne à travers des initiés qui le « reçoivent » en transe dans un *locus sanctus*, le *terreiro* ou le *salão*.

Dona Raimunda Viegas propose ensuite un chant typiquement enraciné dans la *Pajelança/Cura*, mais cette fois-ci, le roi dom Sebastião se manifeste à travers les initiés en transe, sous la forme d'un taureau, car il appartient à cette lignée dans le monde de l'*Encantaria*. La toponymie est aussi celle de la mer, des vagues, du sable, du *Maitá*. Ce mot est formé de *mara* ou *mbara*, la mer, et *itá*, la pierre, en tupi, qui prouve l'enracinement, au moins du chant, dans la culture amérindienne.

3- « *Boi turino, Boi turino, Boi turino, Boi turino Maitá*
Eu cavo na areia, na ondas do mar.
Você disse que Boi não rola, Boi bragado vem rolando
Oh rola Boi, Boi bragado vem rolando. »

Dona Raimunda Viegas chantonne ensuite quelques « *doutrinas* » « données » directement par l'entité, le vacher José João Lealdino.

4- « *Eu bem te disse, meu Amo, quando tu estiveste aqui*
Eu não sou soldado, eu não sou vigia, eu sou comandante do meu Touro encantado. »

5- « *Meu glorioso são João. Ele é meu padrinho meu santo protetor*
Naquela fogueira que o senhor me batizou, são Pedro disse, Lealdino é vaquejador. »

6- « *Todo mundo quer saber o meu nome, para fazer confusão*
Mas eu venho das quatro partes do mundo, guiado por são João. »

7- « *Eu sou vaqueiro, eu sou vaqueiro, eu sou vaqueiro é do rei Sebastião*
Eu sou vaqueiro na fazenda do meu pai e meu pai é o rei Sebastião
Eu sou vaqueiro e trago a vara de ferrão ».

Dans le premier chant hiératique, le vacher dit qu'il est, et il précise qu'il est au service du taureau enchanté, mais qu'il n'est ni soldat ni gardien. Dans le second chant, il y a une référence directe à deux saints fêtés au mois de juin, saint Jean et saint Pierre, ainsi qu'au baptême de feu, qui consiste généralement pendant ces fêtes de sauter le feu accompagné d'un parrain⁷⁸². Dans son cas, c'est saint Jean lui-même, son saint protecteur, qui est son parrain de feu, tandis que saint Pierre confirme, ce qu'il est : « *Lealdino est vacher* ». Dans la « *doutrina* » suivante, il est question de savoir qui est José João Lealdino, car tous veulent connaître son nom et le mêler à des « disputes ». Lealdino rétorque en disant qu'il vient des quatre coins du monde guidé par saint Jean. Pour finir, le vacher confirme qui il est. Dans ce « *ponto de raiz* », il utilise la première personne du singulier : « *Je suis le vacher du roi Sebastião* ». Encore une fois, il fait mention de la « paternité » du monarque, tandis que *topos* est la grande propriété terrienne du souverain, la *fazenda*.

Dona Raimunda Viegas a entonné un chant qui mérite une attention spéciale pour la référence géo-mythique très contemporaine, il s'agit du *Vale do amanhecer*, une communauté spiritualiste, un grand centre ésotérique, fondée le 9 novembre 1969, en même temps que la capitale du Brésil, Brasília. Selon un rêve prophétique du père dom Bosco, fondateur de la congrégation pour l'éducation des jeunes, les salésiens, une ville serait construite et deviendrait la capitale du troisième millénaire. Neiva Chaves Zelaya (1925-1985), connue comme *Tia Neiva*, est un médium, fondatrice du *Vale do amanhecer*⁷⁸³, dont la

⁷⁸² Au Brésil, surtout à la campagne, il est encore de tradition qu'au cours des premiers instant du 24 ou du 29 juin, autour du feu, près d'un mât érigé en l'honneur du saint fêté que des enfants soient baptisés, que des adultes sautent par-dessus le feu et que la complicité soit établie. C'est en ces termes qui se bâtit la relation : « Comme saint Jean a baptisé Jésus, je baptise cet enfant (on dit son nom). Son papa (son nom est prononcé), est mon compère, et sa maman (on la nomme), est ma commère ». Depuis lors, un lien d'amitié presque familiale s'établit.

⁷⁸³ « O Vale do Amanhecer é uma comunidade religiosa milenarista, construída em 1969, que se destaca por seu sincretismo de crenças e símbolos e por sua peculiar estética visual, representada, principalmente, pelos diversos espaços ritualísticos e pelas indumentárias. A comunidade constitui um ponto muito visitado por turistas, estudiosos, religiosos e místicos, fazendo parte, oficialmente, do circuito de Turismo místico do Distrito federal. Importante salientar, previamente, que um dos principais aspectos a chamar muito a atenção sobre o Vale do Amanhecer é justamente essa reunião e combinação de elementos das mais diversas religiões e doutrinas, como o espiritismo de Allan Kardec, o catolicismo, o candomblé, a umbanda, o judaísmo, e algumas religiões orientais. »

Daniela de Oliveira, *Visualidades em foco : conexões entre a cultura visual e o Vale do amanhecer*, dissertation de maîtrise en culture visuelle, Universidade federal de Goiás, FAV/UEG, 2007, p. 13.

Site visité le 07/06/2011 :

<http://www.fav.ueg.br/>

doctrine trouve ses bases dans la spiritualité de saint François d'Assise⁷⁸⁴, connu parmi les adeptes de ce centre spirituel comme « Pai Seta Branca ». Le saint Italien serait une des réincarnations du chef Tupinamba, selon leur croyance. Dans ce chant hiératique, il semble bien que l'entité du vacher Lealdino perçoive le taureau, c'est-à-dire, le roi dom Sebastião, sous cette forme, dans le grand centre ésotérique du plateau central du Brésil, le *Vale do amanhecer*. Dona Raimunda Viegas a fait un commentaire anodin en ces termes sur le « passage » du roi dom Sebastião à Brasília : « *Ele passa por lá, pois lá é uma casa de energia* ».

8- « *Tremeu, tremeu, e eu vi a terra tremer
Eu avistei meu Boi bonito no Vale do Amanhecer* ».

Dona Raimunda Viegas termine l'entretien en chantant plusieurs « *doutrinas* » qui se rapportent à des entités dont la lignée appartient au Cobra, à l'Aigle, à l'Ara, et aux éléments de la nature, comme la Pierre, *ita*, en tupi.

9 – « *Eu nasci nas águas doces e na salgada eu me criei
Eu sou uma cobra Juruna, la na mata eu me encantei.* »

10 – « *Gavião, Gavião, ô meu Gavião real
Eu peço as asas a Gavião, que eu também quero voar.* »

11 – « *Sou, sou, sou Arara Canidé
Sou, sou Arara Canidé.
Um juramento eu tenho feito onde não curo mais ninguém
Até os próprios meus irmãos falam mal de mim também.* »

12 – « *Sou afilhado da Estrela Guia, mas foi a Lua quem me batizou,
Todas as estrelas sorriram contentes, quando o seu Ita no salão entrou.
Ah se não fosse Ita, ô meu Deus, o que eu seria,
Sou a pedra da ciência da nobreza da Turquia.* »

13 – « *Ô Ita, companheiro Ita, ô Ita vamos trabalhar,
No mar já não tem canoa, [...]* »

⁷⁸⁴ La spiritualité de François d'Assise peut se résumer à ces quelques mots : la pauvreté, l'humilité et minorité, la fraternité, joie, émerveillement et respect de la Création.

À la fin de cette rencontre, nous avons pu constater les convictions et le sérieux des propos de *dona* Raimunda Viegas, auxquels il faut ajouter le nombre important de références dans les études académiques de ses pratiques de guérison, de rituel de *Pajelança/Cura* et de l'organisation de la fête du *Boi Turino*. L'histoire personnelle de *dona* Raimunda Viegas, ainsi que sa quête spirituelle reflètent la fécondité des rapports interculturels et interreligieux des « communautés périphériques » des grands centres urbains et de consommation. Ce rapport entre « style de vie » et « pratiques alternatives », Sérgio Ferretti le résume assez bien en ces termes : « [...], *as crenças e as práticas religiosas de dona Raimundinha constituem exemplo que pode ser encontrado em outros curadores, como entre outras pessoas da região, em que podemos identificar a confluência do sincretismo religioso e do hibridismo cultural*⁷⁸⁵ ».

⁷⁸⁵ Sérgio Ferretti, « Encantaria maranhense de dom Sebastião », *op. cit.*, p. 14.

TROISIÈME PARTIE :

**CONTINUITÉ ET TRANSFORMATIONS DES SYMBOLES,
DES DISCOURS, ET DES IMAGES SÉBASTIANISTES DANS
LE BRÉSIL DU XX^e ET DU DÉBUT DU XXI^e SIÈCLE**

Chapitre I- L'apport axiologique de l' « *Encantaria* » à la culture brésilienne

Les images, les symboles et les discours sébastianistes se déploient dans l'*Encantaria* et exercent leurs forces créatrices dans les cultes et la culture d'origine afro-luso-brésiliens dans l'État du Maranhão. Dans les *terreiros* et les *salões* le but de la transe chez les initiés n'est pas seulement de permettre la manifestation des entités par le biais de la danse ou de la beuverie, mais bien au contraire, de montrer que dans l'enclos sacré autour de la *Guma*, se déroulent les mystères de l'*Encantaria*. En effet, les responsables de la maison de culte révèlent aux néophytes les secrets de « l'instrumentalisation » de leur corps, *cavalo*⁷⁸⁶, par l'entité, car ils sont également les garants et les porte-parole d'une tradition qui « raconte » les faits et gestes des *Orixás*, des *Voduns*, des *Encantados*, des *Caboclos*, etc. Ceci montre bien l'importance que prend l'initiation des néophytes, faite et par les « anciens » et par les entités. Il s'agit, en somme, d'un retour régulier des divinités et *Encantados* parmi les vivants, en vue de l'initiation, de l'exercice de leurs pouvoirs de guérison, de gouvernance, ou tout simplement du divertissement sur terre étant donné la platitude de l'endroit où ils se trouvent. Ce thème mystico-religieux est attesté ailleurs dans d'autres cultures protohistoriques comme celles des Japonais et des Germains⁷⁸⁷. Enfin, pour ce qui est de la destinée de l'âme *post-mortem*, qu'il s'agisse de la résurrection, de la réincarnation, présente dans les croyances religieuses, il faut ajouter le chamanisme, le lamaïsme, le spiritisme, enrichies et en terres brésiliennes, par l'*Encantaria/Jurema*. Ce panthéon de la magie est le résultat de la fusion raciale, - Indiens, Blancs et Noirs -, le mélange des traits religieux, - le catholicisme, le judaïsme, l'islamisme et les cultes amérindiens -, et les réminiscences culturelles - celtes, grecques, romaines et gitanes.

Bien que l'apport des autres cultures à l'*Encantaria/Jurema* soit indéniable, il est évident que le support essentiel est la culture tupi-guarani et sa mise en valeur des forces de la Nature. Le mystère de l'*Encantaria* se révèle à l'initié et il apprend que la mort n'est pas l'issue définitive, car il existe le portail qui mène à l'enchantement. Nous avons déjà vu par

⁷⁸⁶ La métaphore du « cheval » désigne le médium qui « reçoit » la divinité à travers son corps. Ce terme est utilisé à la fois par les participants des cultes afro-brésiliens et par les spécialistes du sujet.

⁷⁸⁷ Alex Slawik, « Kultische Geheimbünde des Japaner und Germanen », *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, Bd. IV, Vienne, 1936, p. 675-764.

ailleurs que cette idée a joué un rôle essentiel dans l'établissement du mythe de dom Sebastião, en tant que roi caché vers le roi enchanté. L'adepte des croyances afro-brésiliennes passe par des émotions fortes mais qui font partie de son parcours initiatique. Nous n'avons pas relevé, au cours de notre rédaction, en tout cas ce n'était pas dans notre dessein, certains exemples d'épreuves physiques, de châtiments cruels - qui peuvent sembler à l'observateur inexpérimenté -, des punitions infligées aux adeptes par l'entité. À titre d'exemple, l'adepte, le *cavalo*, qui reçoit l'entité peut aller, pendant la transe, vers une pierre, placée dans un coin ou chambre pour cette fonction, et être châtié, si son corps n'est pas « propre », c'est-à-dire, purifié, soit parce qu'il a eu des rapports sexuels, ou parce qu'est la première fois qu'il reçoit son entité principale ou parce que celle-ci ne s'est pas manifestée par la transe depuis un long moment. En effet, les entités de l'*Encantaria* dirigent et canalisent l'action des adeptes, car elles détiennent le pouvoir et il n'est pas possible d'aller à l'encontre de leurs intérêts étant donné que tout pouvoir provient d'elles⁷⁸⁸.

La « connaissance symbolique » de l'*Encantaria* implique qu'on purifie auparavant notre esprit des catégories positivistes et matérialistes qui se sont imposées depuis le XIX^e siècle et ont empêché le « dialogue spirituel » avec les cultures « exotiques », sans exception, de voies de pensée autres que l'empirisme ou le positivisme⁷⁸⁹ ». Les images, les symboles et les discours sébastianistes ne font, cependant, que véhiculer et prolonger, dans l'*Encantaria*, les concepts des cultures dites « archaïques » - l'apport africain -, « primitif » - l'apport amérindien -, et « dominant », - l'apport européen -. Sur ce dernier, nous avons vu que, de sa spiritualité, le message, ou plutôt, l'archétype qui prévaut, c'est celui de la sotériologie chrétienne. Cette doctrine du salut enclavée dans le messianisme et le millénarisme « brassent les symboles et les mythes » des deux autres cultures, pour former un des traits de la culture brésilienne. Cela étant, il nous semble pourtant fondamental que cette culture dépasse les clivages idéologiques et dominants et accepte à son tour de considérer les expressions de « marge » ou périphériques, les cultes et la culture populaire, comme partie prenante de l'*ethos* brésilien. En d'autres termes, la valeur cognitive de l'image, du symbole et des discours officiels ne doit plus « faire l'histoire ». D'ailleurs, ce que Mircea Eliade affirme sur la culture européenne s'applique aussi à la culture brésilienne officielle, dès que

⁷⁸⁸ « Os voduns dirigem e canalizam toda ação humana. Eles sozinhos detêm o poder e nada pode ir contra seus interesses, porque todo poder emana deles e ninguém pode deles abusar. »

Nei Lopes, *op. cit.*, p. 153.

⁷⁸⁹ Mircea Eliade, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, éditions Gallimard, 1952, p. 14.

celle-ci exclut les expressions populaires et choisit de « *se cloisonner dans un provincialisme stérilisant, est obligée de compter avec d'autres voies de connaissance, avec d'autres échelles de valeur que les siennes*⁷⁹⁰ ».

Les images, les symboles et les discours sébastianistes présents dans la culture brésilienne sont des expériences et ont leur part de valeur dans le dialogue interne, interculturel dans une nation aux dimensions continentales, même s'ils semblent aux premiers abords, irrationnels et inconscients, sur le plan symbolique, mythique et poétique. Sur ce point, il revient de préférence aux chercheurs en sciences humaines de valoriser de plus en plus, dans leurs objets d'étude, le symbolisme de la pensée populaire. Celle-ci s'enracine d'un côté, dans l'historicité de la colonisation et de l'évangélisation de l'Amérique portugaise, et de l'autre, dans le brassage interracial. Mircea Eliade remarque déjà, à juste titre, dans les années 1950, « *qu'on est en train de comprendre aujourd'hui une chose que le XIX^e siècle ne pouvait même pas pressentir : que le symbole, le mythe, l'image appartiennent à la substance de la vie spirituelle, qu'on peut les camoufler, les mutiler, les dégrader, mais qu'on ne les extirpera jamais*⁷⁹¹ ». C'est dans cette perspective, à l'aube de la deuxième décennie du XXI^e siècle, que ce chapitre sur les images, les symboles et les discours sébastianistes se place. Si dans la première partie de notre travail, il était question de la mytho-genèse et des fondements historiques du sébastianisme, et si dans la deuxième partie, nous avons fait le choix d'étudier la géographie mythique et l'actualisation du discours sébastianiste à travers le *modus vivendi* et la *praxis* religieuse des habitants de l'État du Maranhão, dans cette troisième partie, nous nous proposons d'approfondir le thème de la pérennité du sébastianisme enraciné dans l'*Encantaria*, mais aussi de son déploiement en dehors de ses frontières régionales. Pour cela, nous commencerons en décrivant un événement historique et son rapport géo-mythique avec la princesse Jarina, la « protégée » du roi dom Sebastião. Ensuite, nous dépasserons le cadre frontalier du Maranhão et nous verrons que l'imagerie sébastianiste se déploie dans les grands centres producteurs audiovisuels. Enfin, nous ferons une analyse plus théorique, selon une perspective bakhtinienne, de la polyphonie carnavalesque de la personne du roi dom Sebastião.

⁷⁹⁰ *Idem, ibidem*, p. 15.

⁷⁹¹ *Idem, ibidem*, p. 16.

A- La « victoire » iconoclaste de la princesse Ina, de « l'Encantaria » du roi dom Sebastião, sur la modernité

L'emplacement où se trouve le port de l'Itaqui⁷⁹² est un lieu privilégié et riche en faits à la fois historiques mais aussi inexpliqués surtout quand il s'agit de naufrages, de disparitions, de morts. Tous ces événements se sont produits avant, pendant et après la construction du port dans les années 1970. La construction du port a pu aboutir après l'accord donné par la princesse Ina, la « protégée » du roi dom Sebastião, le 8 octobre 1971, au cours d'un culte religieux. C'est la princesse enchantée, elle-même, qui a transmis le message au *babalorixá* José Cupertino lors d'une vision, en fin de soirée, pour qu'il réunisse tous les *terreiros* et qu'au son du tambour un hommage fût rendu à la maîtresse des lieux. « *Ela me pediu uma grande festa com a reunião de todos os terreiros da Ilha de São Luis, para que seus tambores a homenageassem durante uma noite inteira* », a-t-il dit. Selon de désir de *Toya*⁷⁹³ Ina et des entités qui habitent l'Itaqui, la commémoration devrait avoir lieu tous les neuf ans, pour ne pas attirer son ire. Le maire de la ville de São Luis, Haroldo Tavares⁷⁹⁴, est le premier à accorder crédit à cette histoire peu connue et qui permettra à la mairie d'organiser la manifestation demandée par la princesse Ina. Le jour venu, tous les

⁷⁹² Selon la Carte nautique 413 – DHN, le port de l'Itaqui se trouve dans l'île de São Luis do Maranhão, sur la côte nord du Brésil, à l'intérieur de la baie de saint Marc, à dix kilomètres au sud-ouest de la capitale. Il se situe entre les ports de Belém et Vila do Conde, dans l'État du Pará, et les ports de Mucuripe et Pecém, dans l'État du Ceará. Le port de l'Itaqui s'inscrit dans la latitude 02° 34' 45''S, et longitude 044° 22' 15''W, coordonnées UTM : -E 569.950/N9.714.900.

Bento Moreira Lima Neto, *Histórias do porto do Itaqui*, São Luis, Idéia criativa comunicação visual Ltda, 2005, p. 97.

⁷⁹³ Selon le vodunsi Márcio Arthur Almeida, « Toy a » est un terme qui est apparu à Belém, dans l'État du Pará, et qui serait le féminin de « Toy », père, en langue jeje. Bien que le féminin de père en langue jeje soit « Onontchê » ou « Nochê. »

Márcio Arthur Almeida ajoute qu'il a demandé au Pai Francelino Xapanã la signification de « Toya ». Il lui a répondu qu'il avait toujours entendu les gens dire, Toya Jarina. Il rappelle que Baba Tayandô, de Bélem, utilise le terme de « Toy Darsalan » pour le roi de la Turquie.

Sur Francelino de Xapanã, To Akósakpatá Azondeji, voici ce que dit Reginaldo Prandi : « Em 1977, um jovem líder da religião dos voduns, Francelino Vasconcelos Ferreira ou Francelino de Xapanã, como prefere ser chamado, trouxe para São Paulo o culto dos voduns tal como se constituiu em São Luis do Maranhão. Vinte e oito anos depois, a religião dos voduns conta com a casa já bem consolidada de Pai Francelino, a Casa-das-Minas de Tóia Jarina (que Francelino prefere escrever Thoya Jarina) e com vários terreiros dela derivados. A religião dos voduns assim vai se espalhando por São Paulo e, de São Paulo, para paragens mais além. »

Reginaldo Prandi, « Nas pegadas dos Voduns : um terreiro de Tambor de Mina em São Paulo », Carlos Marcondes de Moura (org), *Somovó, o amanhã nunca termina*, São Paulo, Empório de produção, 2005, p. 63-94)

⁷⁹⁴ L'ingénieur Haroldo Tavares est nommé maire, « prefeito », de São Luis, par le gouverneur de l'État, Pedro Neiva de Santana (1907-1984), lors de son mandat (15/03/1971 au 15/03/1975), par indication du président-général Emílio Garrastazu Médici (1905-1985), au cours de la dictature militaire (1964-1984).

responsables des maisons de culte et leurs adeptes se sont donnés rendez-vous à la Praia da Madre Deus, le quartier populaire de São Luis. Ensuite, tous sont partis en procession vers la pointe du Boqueirão. À cette occasion, un gros taureau noir a été sacrifié, une centaine de petits bateaux colorés portant des bougies allumées ont été lâchés en mer, les tambours de la ville ont retenti jusqu'à l'aube, tandis que d'autres offrandes étaient jetées en mer. Depuis lors, aucun incident n'est recensé et la construction du port a pu suivre son cours⁷⁹⁵.

Les cérémonies religieuses pour la princesse Ina sont organisées par les *babalorixás* Jorge Itaci de Oliveira, rite *Mina*, et José Cupertino de Araújo (1941-1984)⁷⁹⁶, rite *Umbanda*. Ce dernier a rappelé au cours d'une émission de télévision qu'il fallait la permission de la princesse Ina pour la construction du port après la mort « mystérieuse » de quatre personnes : le premier, R. B. S., scaphandrier, le 21 juin 1971⁷⁹⁷ ; le second, A. B., pêcheur, le 06 juillet⁷⁹⁸ ; le troisième, un inconnu dont le corps a été trouvé le 10 juillet⁷⁹⁹ ; et enfin, le quatrième, H. de J. B., scaphandrier, le 16 juillet⁸⁰⁰. À l'occasion d'une interview, le *babalorixá* José Cupertino, signale que R. B. S. et H. de J. B. avaient été attaqués par des anciens esclaves, sur l'ordre de la princesse Ina. Il ajoutera dans le *Jornal do Dia*, sorti le 25 juillet 1971, que le domaine de l'Itaqui appartient à la princesse Ina, qui reçoit de l'aide du roi dom Sebastião, qui, selon l'*Encantaria* lui en aurait fait cadeau. Voici ce qu'affirme le *babalorixá* José Cupertino : « *A profissão de escafandrista está ligada com o fundo do mar, e como é óbvio, possui os seus moradores. A morte de escafandristas está ligada ao sobrenatural pois, a área do Itaqui pertence à princesa Ina que recebe ajuda do rei dom*

⁷⁹⁵ Mário Lincoln, *Ina, a violação do sagrado, (A história do acidente com o navio Hyundai New World, no golfo maranhense)*, São Luis, Lithograf, 1997, p. 27-30.

⁷⁹⁶ José Cupertino était le président de la Fédération de l'Umbanda du Maranhão, et aussi conseiller municipal de São Luis, « Vereador ». Arrivé à São Luis en 1952, il y fonde sa maison de culte, Tenda Espírita Deusa Iara, dans le quartier de João Paulo, à São Luis. Avant d'embrasser le rite Umbanda, il exerçait la Pajelança.

⁷⁹⁷ « Mortes como a de R.B.S. 32 anos, escafandrista, morto em circunstâncias misteriosas, quando tentava consertar as estacas do cais, a 15 metros de profundidade. Apesar de todas as buscas, o corpo não foi encontrado. Isso, em 21 de junho de 1971. »

Mário Lincoln, *op. cit.*, p. 27.

⁷⁹⁸ « Em 06 de julho do mesmo ano, o pescador A.B. de 57 anos, desapareceu com seu bote, às 16h, em frente à área do cais. Corpo não encontrado. »

Idem, ibidem, p. 27.

⁷⁹⁹ « No dia 10 do mesmo mês e ano, era encontrado um corpo não identificado terrivelmente mutilado na praia do Bonfim. O cadáver estava sem os membros superiores, dando a entender a possibilidade de terem sido cortados ou arrancados. »

Idem, ibidem, p. 27.

⁸⁰⁰ « Exatos seis dias depois, H. de J.B. escafandrista diplomado pelo corpo de fuzileiros navais, sofreu um acidente quando trabalhava na fixação de tubulões do cais, a 20 metros no fundo do mar. Resgatado por seus companheiros, ele morreu 4 horas depois, inconsciente. A mangueira de ar do seu escafandro foi cortada. Um verdadeiro mistério. »

Idem, ibidem, p. 28.

*Sebastião, morador da praia dos Lençóis*⁸⁰¹ ». Dans ce même ordre d'idées, le *babalorixá* raconte comment un ingénieur, doué de la voyance aurait remarqué des événements surnaturels autour du port de l'Itaqui et qu'il lui aurait confié ses visions. L'ingénieur de retour à sa ville, Rio de Janeiro est puni de mort pour avoir enfreint la règle du silence, comme nous l'avons déjà signalé lorsqu'il s'agit de garder le secret de ce qui est donné à voir et à entendre sur le monde de l'*Encantaria*. José Cupertino rapporte, sur les visions de l'ingénieur, que celui-ci voyait une très belle femme accompagnée par un grand poisson et par un taureau⁸⁰².

Sur ces morts « mystérieuses » le *Jornal do Dia* a enquêté sur les causes de ces événements. Le premier scaphandrier disparaît et quelques heures plus tard, seuls ses vêtements réapparaissent à la surface. Le second subit le même sort lorsqu'il essaye de découvrir les raisons de la mort de son camarade. José de Cupertino raconte que, ce dernier, Hilton, incrédule, pensait que la mort de son ami n'avait rien de surnaturel. Le *babalorixá* ajoute que Hilton, lorsqu'il plonge, le jour de sa mort, est attaché par un Noir, esclave de la princesse Ina. Ses déclarations peuvent être confirmées, ajoute-t-il, par les employés du port qui, ont eu du mal à défaire les nœuds autour du corps du scaphandrier. Plus ils en défaisaient, plus il y en avait. Et José Cupertino d'affirmer : « *Se não pedirem licença para a princesa Ina, o Porto do Itaqui nunca será concluído. O fundo do mar, ali, é um lago ou uma pedra de mármore, dá cobertura para o palácio encantado de Ina*⁸⁰³ ». L'auteur, Mário Lincoln, dans son enquête journalistique pose la question de savoir comment l'État va se tirer d'affaire, dans cette querelle entre la réalité et le mythe, entre la technologie et le château princier⁸⁰⁴. Pour la réconciliation de ces deux conceptions antagonistes, José Cupertino apporte la solution qui se trouve, selon lui, dans le battement des tambours en l'honneur de la princesse enchantée⁸⁰⁵.

⁸⁰¹ *Idem, ibidem*, p. 46.

⁸⁰² « Essas visões que ele teve sempre vinham acompanhadas de uma linda mulher, de um peixe grande e de um touro. Fácil explicar : a mulher é a princesa Ina e o touro, assim como o peixe, é o rei Sebastião que devido à ligação Itaqui-Praia dos Lençóis, sempre se visitam. »

Idem, ibidem, p. 47.

⁸⁰³ *Idem, ibidem*, p. 47.

⁸⁰⁴ « Nessas especulações sobrenaturais, o Estado querendo ampliar suas fronteiras, construindo o Porto do Itaqui, compra uma briga entre a realidade e o mito, entre a engenharia pesada e as torres do castelo do rei dom Sebastião : afinal, como conciliar todas essas coisas ? »

Idem, ibidem, p. 47.

⁸⁰⁵ « É preciso que seja feita uma concentração de Umbanda no Porto do Itaqui e, com o rufar dos tambores, a princesa Ina por certo virá. Aí, então, será possível entrar em contacto com ela e pedir licença para a continuação das obras. Mas isso não pode ser feito por um qualquer. É bom lembrar, também, que Ina nunca está só. Ela sempre vem acompanhada do rei Sebastião, transformado em touro negro, que aparece todo dia 24 de julho [dans le texte], na praia dos Lençóis e, lá, é chamado de Ouro Preto. »

L'ancien directeur de la section d'ingénierie et maintenance de la CODOMAR⁸⁰⁶, Bento Moreira Lima Neto, dans son œuvre *Histórias do Porto do Itaqui*, publiée en 2007, dans le chapitre « folclore do Itaqui », signale que la construction du port a été marquée par des histoires tristes, des disparitions, mais que le peuple, dans sa sagesse, du fait qu'il ne pouvait pas expliquer ces événements, a préféré rejeter sur la princesse Ina, avec l'aide de quelques *babalorixás*, la responsabilité des faits malheureux. Pour lui, toutes ces histoires font désormais partie du folklore qui entoure le port depuis sa construction⁸⁰⁷. Bento Moreira Lima Neto se réfère aux *babalorixás* José Cupertino et Jorge da Fé em Deus⁸⁰⁸, des experts en Candomblé et en matière de l'au-delà, qui affirmaient que les perforations, les tubulures et supports des infrastructures des plateformes du port avaient touché et endommagé le toit de la demeure de cristal de la princesse, qui se trouve au fond de la mer. Voilà donc la raison de la furie de la princesse enchantée et comment elle a répondu à cette agression en cassant des équipements, en implosant des gabions, en retardant les travaux et en allant jusqu'à sacrifier des innocents qui travaillaient à la construction du port de l'Itaqui⁸⁰⁹. Il conclut son exposé par des arguments pondérables, en analysant la complexité du chantier, soit, plus de mille hommes à l'œuvre qui se succédaient toutes les huit heures et le haut coefficient de la mer et des courants. Enfin, le port de l'Itaqui était le premier dans son genre à être construit au Brésil, et dans les années 1970, les équipements disponibles et utilisés étaient rudimentaires en comparaison de ceux employés dans les quais de la Ponta da Madeira⁸¹⁰ et du terminal pétrolier⁸¹¹.

Idem, ibidem, p. 47-48.

⁸⁰⁶ Codomar, Companhia Docas do Maranhão, est une entreprise portuaire, de société d'économie mixte, créée par le ministre Mário Andreazza, du Ministère de l'Aviation et des Œuvres publiques, le 28/12/1973, à Rio de Janeiro. Washington de Oliveira Viégas est nommé président, l'ingénieur Bento Moreira Lima Neto, directeur d'ingénierie et maintenance, Benedito Salim Duailibe, administrateur financier. Cette équipe administrative a travaillé ensemble jusqu'au mois de juillet 2005.

⁸⁰⁷ « Infelizmente aconteceram no Itaqui muitas histórias tristes, mortes absurdas que o povo, em sua sabedoria, por não saber explicá-las, preferia incriminar um tal Princesa Ina, entidade mística, criação de alguns babalorixás da cidade, que se incorporou, definitivamente, ao folclore do Porto, desde a época de sua construção. »

Bento Moreira Lima Neto, *op. cit.*, p. 132.

⁸⁰⁸ Le babalorixá vodunso Jorge Itaci de Oliveira, Ka Dam Manjá, était aussi connu comme Jorge da Fé em Deus, en référence au quartier « Fé em Deus », à São Luis, où se trouve sa maison de culte, le Terreiro de Iemanjá.

⁸⁰⁹ « [...] , segundo José Cupertino e Jorge da Fé em Deus, entendidos nos assuntos e nas coisas do candomblé e do além, sempre tivessem afirmado que as cravações dos tubulões, suportes da super-estrutura do cais do Itaqui, haviam atingido o telhado da morada de cristal da Princesa, localizada no fundo do mar e na área do porto, destruindo-a em parte ; esse, o motivo pelo qual ela se enfureceu e, por várias ocasiões, revidou as agressões a seus domínios, derrubando e implodindo gabões, quebrando equipamentos, atrapalhando os trabalhos de construção e até sacrificando muita gente inocente que trabalhava para construir o cais do Itaqui. »

Idem, ibidem, p. 132.

⁸¹⁰ Le terminal maritime ponta da Madeira est un port privé appartenant à la Compagnie Vale do Rio Doce. Il se trouve à proximité du port de l'Itaqui, et est surtout utilisé dans l'exportation de minerai de fer, en provenance de la « serra dos Carajás », située dans l'État du Pará.

Le ministère de l'aviation et des œuvres publiques approuve en 1939 les études du département national des ports qui désignent la région de l'Itaqui pour l'implantation d'un nouveau port dans l'État du Maranhão. Cette décision est prise après l'abandon de la construction d'un port d'ancrage dans la ville de São Luis, selon les prévisions du décret 13.133, du 7 août 1918. Le contrat pour cette construction est signé avec l'entreprise anglaise, C.H. Walker & Co. Ltda, qui n'a pas donné suite au projet. Le décret 16.108, du 31 juillet 1923, met fin à cette concession⁸¹². Au XIX^e siècle, pendant l'empire, une autorisation est donnée en 1832, pour qu'il soit construit deux quais à São Luis, l'un à la Ponta de São Francisco, et l'autre à la Ponta dos Remédios, près de la source du fleuve Anil. Ce projet a été initié mais par manque de moyens et par indifférence des autorités, il n'a pas eu de suite. Les travaux du quai de Sagração, au point de rencontre des fleuves Anil et Bacanga, commencent en 1841, puis une fois encore, par manque de moyens et à cause de difficultés techniques, sa construction est arrêtée⁸¹³. Ensuite, des études ont été entreprises aux fins de construire un port à São Luis, mais aucune n'a abouti à une conclusion efficace⁸¹⁴.

Le chantier de l'Itaqui commence en 1960, sous la gestion du Departamento Nacional de Portos et Canais, le DNPRC, transformé par la suite, en avril 1963, en Departamento de Portos e Vias Navegáveis, le DNPVN. La première entreprise qui a gagné l'appel d'offre, la COBRAZIL, en 1962, abandonne le projet en avouant ne pas remplir les conditions pour exécuter le contrat. En 1966, l'entreprise Serveng remporte l'appel d'offre et rend en 1972, la première parcelle du quai. En 1973, le gouvernement fédéral crée la Companhia Docas do Maranhão, la CODOMAR, pour administrer les nouvelles installations.

Le terminal pétrolier se trouve côté nord du port de l'Itaqui. Le projet de sa création date de 1969, mais son exécution débute en 1973, sous les ordres de la CODOMAR.

⁸¹¹ Bento Moreira Lima Neto, *op. cit.*, p. 132-133.

⁸¹² Informations recueillies dans le site officiel de l'ANTAQ, l'Agência de transportes aquaviários, attachée au Ministère des transports, au Brésil.

Site visité le 20/06/2011 :

<http://www.antaq.gov.br/portal/pdf/Portos/Itaqui.pdf>

⁸¹³ Bento Moreira Lima Neto, *op. cit.*, p. 28.

⁸¹⁴ Voici quelques dates et quelques noms liés à des projets pour la construction d'un port ou l'amélioration de la navigation dans la baie de São Marcos :

1865, André Rebouças et Raimundo Teixeira Belfort Roxo ;

1875, John Hawkshaw ;

1881, W. Milnor Roberts ;

1890, Aarão Reis ;

1897, Fabio Hostilio de Morais Rego ;

1907, Commission créée par le gouvernement fédéral ;

1911, Manuel Carneiro de Sousa Bandeira ;

1918, Luis J. Le Cocq de Oliveira ;

1921, Fernando Viriato de Miranda Carvalho.

Idem, ibidem, p. 28-32.

La CODOMAR initie, côté nord du port, la construction d'un terminal pétrolier mis en fonction en 1994. Le gouvernement fédéral signe une convention avec l'État du Maranhão et crée le 1^{er} février 2001, un organisme pour administrer et exploiter le port, Empresa Maranhense de Administração Portuária, l'EMAP. L'accès au port de l'Itaqui est organisé selon l'arrêt n° 238, du 5 mai 1994, et il est fait par voie ferrée, routière, fluviale et maritime⁸¹⁵. Le port dispose de 1616 m de quai accostable, avec une profondeur qui varie de 9 m à 21,5 m, distribués sur sept fractions dénommées berceaux, 101 à 107. Le complexe portuaire de São Luis possède deux terminaux à usage privatif, le terminal Ponta da Madeira qui appartient à l'entreprise Vale do Rio Doce, la CVRD, et le terminal Alumar qui appartient à l'entreprise Alcoa Alumínio S.A⁸¹⁶. Le terminal pétrolier construit, possède 320 m, et prochainement, le ministre des Ports, Leônidas Cristino, du gouvernement de Dilma Rousseff, a assuré l'appel d'offre et la construction du berceau 108, pour l'année 2012.

Tout au long de la construction du port de l'Itaqui aucun accident mystérieux ne s'est plus produit, puisqu'il était prévu que le prochain hommage à la « protégée » du roi dom Sebastião, la princesse Ina, aurait lieu au plus tard, en octobre 1980. Bento Moreira Lima Neto rappelle qu'après l'inauguration de la première étape du chantier, le peuple et les autorités avaient oublié de remercier la princesse enchantée⁸¹⁷. L'inattendu arrive à 18h, le 31 mars 1987, près de l'île du Medo, le cargo Hyundai New World, le troisième le plus grand du monde, de 200 mille TBP, 309m, estimé à quarante millions de dollars, bateau sous pavillon coréen, sous le commandement de Yang Moo Hyam, propriété de Hyundai Merchant Marine Co. Ltd., chargé de quatre-vingt-dix mille tonnes de minerai de fer, cent

⁸¹⁵ Rodovário : pela rodovia BR-135, que encontra a BR-222 a 95km de Itaqui.

Ferrovário : compreende linhas paralelas da Companhia Ferroviária do Nordeste-CFN, interligando São Luís a boa parte do Nordeste, e da Estrada de Ferro Carajás – EFC (CVRD), unindo a região do Projeto Grande Carajás, no Sudeste do Pará, ao Porto do Itaqui e ao Terminal de Ponta da Madeira em São Luís-MA.

Fluvial : através dos rios Mearim, Pindaré, dos Cachorros e Grajaú, limitados pelas pequenas profundidades.

Marítimo : o canal de acesso oferece profundidade natural mínima de 23m e largura aproximada de 1,8km.

Informations recueillies sur le site officiel de l'ANTAQ. Voir note 26.

⁸¹⁶ « Atualmente o Porto do Itaqui conta com seis atracadouros em operação, de números 101 a 104 e 106, sendo o 105 arrendado à mineradora Vale, que o denomina Pier II e o utiliza para movimentar cargas de minério e soja. Os berços 102 e 103, em geral, são utilizados para carregamentos de contêineres e de granéis sólidos, como produtos agrícolas. Os demais servem para granéis líquidos, basicamente petróleo e seus derivados (gás de cozinha, diesel, gasolina, nafta). »

Revue Cais do Porto.com, n° 10, Recife, septembre 2009.

Site visité le 20/06/2011 :

<http://www.caisdoporto.com/v2/listagemmateriasdetalhe.php?id=2&idMateria=237>

⁸¹⁷ « Depois de inaugurada a primeira etapa do porto, 360 metros de cais corrido, assentado em gabiões de estacas-pranchas de aço, o povo e as autoridades esqueceram de agradecer a princesa Ina e não mais aconteceram rezas, tambores e danças de Mães-de-santo na praia do Boqueirão, onde, mais tarde, a C.V.R.D., implantou a sede de sua administração em São Luis. »

Bento Moreira Lima Neto, *op. cit.*, p. 544.

mille tonnes de charbon, échoue sur les bancs de sable de la baie de saint Marc. Le cargo Hyundai faisait son premier voyage au Brésil et il repartait vers le port de Phang Stell, en Corée. L'échouement du cargo éveille l'intérêt et les souvenirs des pratiquants du culte afro-brésilien. Pour eux, le cargo venait d'échouer sur la tour la plus haute du palais enchanté de la princesse Ina, là, au même endroit où apparaissait le vaisseau enchanté de dom João, le *vodum* Dadahô, vingt ans plus tôt, au cours de la nuit des 12 et 13 décembre, dans le *Terreiro do Egito*, de Mãe Maria Pia, en hommage à *Toya Ina* et le roi dom Sebastião, le *vodum* Xapanã⁸¹⁸.

Le 4 avril 1987, l'opération de sauvetage dirigée par deux Allemands de l'entreprise Bugheer commence. Deux jours après, arrive des États-Unis le super remorqueur « Titan », pour porter de l'aide aux petits remorqueurs de la CBR, Companhia brasileira de rebocadores. Les tambours de *Mina* restaient silencieux, bien que les adeptes des croyances afro-brésiliennes fassent davantage confiance aux hommages rendus à la princesse Ina qu'aux ingénieurs allemands qui ne cessaient d'essayer de renflouer le cargo échoué, comme le remarque Bento Moreira Lima Neto⁸¹⁹. De son côté, Mário Lincoln partage cet avis et se demande « *qui se rappellerait l'accord passé avec la princesse enchantée de lui rendre un culte tout les neuf ans, afin que le trafic maritime dans la baie où se trouve son palais fût tranquille et reçût la bénédiction du roi dom Sebastião*⁸²⁰ ». La population commençait à participer au débat et se demandait qui rapporterait le combat qui s'était engagé entre la technologie avec les meilleurs techniciens du monde pour sauver le cargo Hyundai, et la croyance populaire avec ses *babalorixás* pour trouver une solution au problème par l'intercession de la princesse enragée⁸²¹. Mário Lincoln résume la situation en ces termes : « *Todavia, enquanto essa batalha surda entre a técnica e o mito tomava conta das ruelas,*

⁸¹⁸ Voir sur ce sujet, le chapitre « Le Maranhão de l'Encantaria, source de représentations symboliques. »

⁸¹⁹ « Os umbandistas de São Luis faziam mais fé nos tambores a serem tocados em louvor à Princesa Ina, que nos engenheiros germânicos os quais se esforçavam 24 horas por dia em busca de uma solução técnica capaz de livrar o inditoso graneleiro das areias traiçoeiras do Banco dos Cavalos. »

Bento Moreira Lima Neto, *op. cit.*, p. 516.

⁸²⁰ « Os tambores de Mina continuavam em silêncio, como se esperando que alguém se lembrasse do acordo com a princesa Ina de homenageá-la de 9 em 9 anos, a fim de que o trânsito das embarcações na região de seu palácio fosse tranquilo e recebesse a benção de dom Sebastião. »

Mário Lincoln, *op. cit.*, p. 53.

⁸²¹ « O público começava a participar de uma grande batalha extra-oficial. De um lado, os melhores técnicos do planeta em busca de salvar o HNW. De outro, a crença popular em busca de uma solução mais rápida através dos *babalorixás* e dos encantos e desencantos da Umbanda. »

Idem, ibidem, p. 54.

*becos e feiras da ilha de São Luis, os acontecimentos envolvendo o terceiro maior graneleiro do mundo atraíram, a cada dia, a curiosidade de muitos*⁸²² ».

La préoccupation des responsables du sauvetage s'accroît avec l'arrivée prochaine d'un phénomène océanographique connu par syzygie⁸²³. Cette montée de la marée pourrait occasionner la rupture en plein milieu du navire, dispersant ainsi sa cargaison de fer et de charbon. Cet épiphénomène est expliqué par les adeptes de l'*Encantaria* qui en voient la cause à la fois dans la sortie des guerriers du palais de la princesse Ina, la marée basse, et la sortie du roi dom Sebastião et de ses guerriers qui partent à la recherche de denrées pour satisfaire les caprices de la princesse enchantée, à marée haute⁸²⁴. Néanmoins, le 5 mai 1987, à 2h du matin, après un mois d'infructueuses tentatives de sauvetage, le troisième plus grand cargo du monde disparaissait à tout jamais dans les eaux profondes de la baie de saint Marc, après que sa coque fut endommagée près de la cale où se trouvaient les machines. Le journaliste Raimundo Borges dans un article publié dans le journal *O Imparcial*, à São Luis, rappelle qu'en raison de ce fait inhabituel, la demeure de la princesse enchantée restera dans l'histoire de la navigation mondiale⁸²⁵. Bento Moreira Lima Neto, directeur de la section d'ingénierie et maintenance de la CODOMAR, à l'époque, écrit ceci quelques années plus tard : « ...o Hyundai New World, o terceiro maior graneleiro sólido que cruzou os mares com imponência e beleza, saiu da Asia para desaparecer tranqüilo na baía de São Marcos, nos domínios da Princesa Ina, se transformando, quem sabe, em um dos anexos, mais sofisticados, de seu imenso palácio⁸²⁶ ».

⁸²² Traduit par nous.

« Cependant, tandis que cette bataille sourde entre la technique et le mythe prend les rues, les recoins et les marchés de l'île de São Luis, les événements autour du troisième plus grand cargo du monde, attirait à chaque jour davantage la curiosité des gens. »

Idem, ibidem, p. 54.

⁸²³ La syzygie correspond aux forces d'attraction du soleil et de la lune sur les étendues liquides des mers et des océans, en engendrant lors de leur passage, une onde qui se propage à leur surface, c'est-à-dire, la marée. Tous les quinze jours, la syzygie de la pleine lune succède à la syzygie de la nouvelle lune, ce qui correspond à une période de fortes marées, elles montent et descendent au plus haut et au plus bas de leur coefficient.

⁸²⁴ Mário Lincoln, *op. cit.*, p. 63.

⁸²⁵ « Trepado ou não sobre o Castelo de Iemanjá, como pretendem os umbandistas de São Luis, o graneleiro Hyundai New World (...) ficou plantado desde o dia 31 de março. Os bancos de areia Lanzudos nos mapas oceânicos e do Castelo de Iemanjá e da princesa Ina, pelos espíritos do além, passarão para a história da navegação mundial. »

Idem, ibidem, p. 57.

⁸²⁶ Traduit par nous.

« Le Hyundai New World, le troisième plus grand cargo du monde, indestructible, partit d'Asie et traverser les mers pour disparaître tranquillement dans la baie de saint Marc, dans les domaines de la princesse Ina, en se transformant, qui le sait, dans un de ses annexes, plus sophistiqué, de son immense palais. »

Bento Moreira Lima Neto, *op. cit.*, p. 518-519.

Aucun acte public pour rendre hommage à la princesse Ina n'est organisé dans la ville de São Luis, tandis que la disparition d'un des plus gros cargos du monde, le « Hyundai » inaugurerait une suite d'incidents à la proximité du port de l'Itaqui. Le 28 mai 1987, le pétrolier brésilien « Amazonas » , de propriété de la FRONAPE⁸²⁷, de 157 m, chargé de plus d'une trentaine de milliers de tonnes de l'huile diesel, à proximité du canal, il voit ses câbles en fer cassés par la force des courants maritimes. Le pétrolier est ensuite poussé par la marée vers l'île de Guarapirá, composée de rochers et qui se situe à 400 m à l'ouest du quai du port de l'Itaqui. Il a réussi à corriger l'erreur de navigation car il se trouvait dans des eaux non autorisées, et à éviter une plus grande catastrophe d'ordre écologique. Le 14 novembre 1989, le cargo « Norsul Trombetas », sous le commandement de Gilberto de Souza Esmeraldo, échoue, chargé de bauxite, à deux milles au sud-ouest de port de l'Itaqui, en causant un préjudice de plus de trente millions de dollars. Le 27 août 1990, le pétrolier « Orand », enregistré aux Bahamas, en provenance de Curaçao, chargé de trente trois mille tonnes d'huile diesel s'est heurté à l'armature en fer du cargo « Hyundai ». Après vérification, on a constaté quelques dommages sur la coque du pétrolier et par chance, il n'y a pas eu de conséquences graves pour l'écosystème de la baie de saint Marc. La nuit du 7 décembre 1994, le cargo « Trade Daring », construit au Japon et mis en service en 1972, de drapeau chypriote, s'est cassé en son milieu, alors qu'il se trouvait ancré au terminal de la Ponta da Madeira, en raison de la mauvaise distribution du poids dans ses cales, soit vingt sept mille tonnes de minerai de fer et cinquante quatre mille tonnes de magnésite, destinées au port de Dunkerque, en France⁸²⁸. Ces quelques incidents autour du port de l'Itaqui semblent infimes par rapport à la quantité d'embarcations qui jettent l'ancre dans le port. Bento Moreira Lima Neto rappelle que le quai du port de l'Itaqui, lors de son inauguration en 1972, recevait environ six à sept navires par mois, en 2005, il en reçoit presque soixante dix, et à ce rythme, d'ici à dix ans, soit, en 2015, le port de l'Itaqui recevra en moyenne, cent navires par mois⁸²⁹.

L'ingénieur Bento Moreira Lima Neto, en tant que directeur de la section d'ingénierie et maintenance de la CODOMAR est un de ses co-fondateurs. Il raconte qu'il y a eu une autre occasion où l'administration portuaire a autorisé les services religieux des *babalorixás* pour invoquer les saints et les entités afin de protéger le port de l'Itaqui. Il se

⁸²⁷ La Fronape, Frota nacional de petroleiros, est créée en 1949, et appartenait à l'ancien Conseil national de pétrole, devenue plus tard, la Petrobras, Petróleo brasileiro. En 1998, est créée la Transpetro et la Fronape est incorporée à la nouvelle entreprise. Aujourd'hui, la Fronape est le plus grand transporteur de pétrole de l'hémisphère sud.

⁸²⁸ Bento Moreira Lima Neto, *op. cit.*, p. 513-532.

⁸²⁹ *Idem, ibidem*, p. 533.

rappelle qu'en 1984, 150 m de quai s'écroulent et que les services de récupération même avec tous les équipements disponibles n'arrivaient pas à résoudre le problème, car à chaque fois, la marée venait et tout recommençait. L'entreprise Serveng-Civilsan, spécialiste dans ce type de chantier, chargée de reconstruire le quai sans succès, commençait à subir des préjudices. C'est à ce moment, que quelqu'un fait la suggestion de recourir aux services religieux du *babalorixá* Jorge Itaci, pour prier et danser à la proximité de la construction, en invoquant la protection de la princesse Ina. L'entreprise Serveng-Civilsan ne sachant plus quoi faire, adresse une demande à la CODOMAR, afin d'obtenir la réalisation d'un culte religieux dans le port. La célébration a lieu un vendredi soir et comporte un grand nombre d'adeptes qui apportent des fleurs, des statues, de l'encens, le tout couronné par des chants et la danse. À la fin, le *babalorixá* Jorge Itaci demande que soit intronisée en haut du hangar, une statue de *Yemanjá*, qui représenterait la princesse Ina. Il ajoute que ces prières devraient être répétées tous les ans et surtout, quand les choses ne marcheraient pas bien.

Bento Moreira Lima Neto raconte que tout a été fait selon les ordres du *babalorixá* Jorge Itaci, et que la statue a été placée selon ses indications. D'après l'avis de l'ingénieur, à partir de ce jour-là, les soucis dans le chantier ont été rapidement résolus, les accidents ont cessé et l'entreprise Serveng-Civilsan a pu remplir son cahier de charges. Il termine son récit en se demandant si le résultat positif de ces prières revenait aux saints invoqués ou à la reprise de la confiance des ouvriers. À Bento Moreira Lima Neto, il ne lui reste, dit-il, que remercier Jorge Itaci pour sa bonne entente avec les entités enchantées :

« Não existe explicação para acontecimentos como este e, de nossa parte, faltaríamos com a verdade se não prestássemos este testemunho.

Talvez seja só uma questão de fé ; os operários acreditaram que os santos iriam proteger a área e tiveram mais confiança e tranquilidade para executar suas tarefas. Nós não sabemos se isso justifica ou explica, mais ficamos gratos às rezas e invocações do senhor Jorge e seu bom entendimento com os encantados que, segundo a crença do povo, se encontravam aborrecidos com a construção do Porto⁸³⁰ ».

⁸³⁰ Traduit par nous.

« Pour des événements comme celui-ci, il n'y a pas d'explication, et quant à nous, nous manquerions de dire la vérité si nous nous rendions ce témoignage.

Peut-être, il ne s'agit que d'une question de foi ; les ouvriers ont cru que les saints allaient protéger les lieux et ils se sont sentis plus assurés et plus tranquilles pour exécuter leurs travaux. Nous ne savons pas si cela justifie ou explique, mais nous remercions les prières et les invocations de monsieur Jorge ainsi que sa bonne entente avec les êtres enchantés qui, d'après la croyance populaire, étaient mécontents avec la construction du port. »

En mai 1993, le *Jornal da Soamar*, publie une interview du journaliste Carlos Andrade, avec Benedito Salim Duailibe, l'administrateur financier de la CODOMAR, qui parle du débarquement des marchandises aux bords de la capitale de São Luis, avant la construction du port de l'Itaqui. Parmi les sujets qu'il aborde, il ne cesse de se référer aux événements inhabituels au cours de la construction du port tels que l'écroulement du quai, la chute de grues, la mort de scaphandriers, et l'emplacement de l'image de *Yemanjá* devant le hangar sud. Voici ce que Salim Duailibi a dit : « *Pelo sim, pelo não, todas as solicitações do professor foram prontamente atendidas e já devidamente autorizadas pela dona do lugar, as obras recomeçaram normalmente. A Imagem de Iemanjá foi colocada na frente do Armazém sul, fez parte dessas exigências e até hoje é cultuada por estivadores e marítimos que trabalham no nosso porto...*⁸³¹ ».

Nous avons cherché à savoir pourquoi c'est l'image de *Yemanjá*⁸³² qui a été mise à l'honneur au hangar sud du port de l'Itaqui et non pas celle de la princesse Ina. À cette question, le *vodunsi* Márcio Arthur Almeida⁸³³, initié par le *babalorixá* Jorge Itaci, nous a répondu que, selon ses connaissances, l'arrivée de la princesse Ina au Maranhão était inconnue. D'après lui, la princesse a été jetée dans les eaux, et *Yemanjá* l'a accueillie et l'a prise comme « fille » d'adoption. L'image de la reine de la mer, *Yemanjá*, placée sur un autel dans l'hangar sud du port, serait une « représentation » de la princesse Ina, étant donné qu'il n'existe pas d'image qui représente la princesse. Il rappelle que la reine est noire et que la princesse est blanche et que le fait de « représenter » les entités par une image est très

⁸³¹ Traduit par nous.

« Pour de vrai, pour de faux, toutes les sollicitations du professeur ont été rapidement satisfaites et ont eu les autorisations nécessaires de la part de la maîtresse des lieux, les œuvres ont pu reprendre normalement. La statue de l'Iemanjá fut placée devant le hangar sud, cela a fait partie des exigences et jusqu'à présent, elle est vénérée par les dockers et marins qui travaillent dans notre port... »

Mário Lincoln, *op. cit.*, p. 81.

⁸³² *Yemanjá* est une divinité du fleuve Ogum, localisé au Nigéria, ramenée en Amérique par les esclaves de langue et tradition Yoruba, devenant par la suite, l'Orixá de la mer. Son culte est présent dans des différentes modalités qui composent les religions afro-américaines : au Brésil, dans le Candomblé, le Batuque, le Xangô et l'Umbanda moderne ; à Cuba, dans la Santería. Dans le panthéon afro-brésilien, *Yemanjá* est reconnue comme la mère des Orixás, les divinités de la nature, et est aussi représentée comme une sirène ou une créature émergeant des eaux. Dans le syncrétisme chrétien, elle est assimilée à la Vierge Marie et elle est fêtée le 2 février, fête de la Purification de la Vierge Marie et la Présentation de Jésus au Temple, et le 8 décembre, fête de l'Immaculée Conception.

Pour plus de détails, voir l'ouvrage d'Armando Vallado, *Iemanjá, A grande mãe africana do Brasil*, Rio de Janeiro, editora Pallas, 2002.

⁸³³ Voici une remarque du vodunsi Márcio Arthur :

« Anota na tua pesquisa que fui iniciado dia 19 de julho de 2003, uma segunda feira. Passei 7 dias na « camarinha ». Sai no dia 25 de julho, véspera de santa Ana. Recolheram comigo uma irmã, Dona Maria de Shangô (chamada por Maria de Nambú) e um irmão, hoje falecido que nesse mesmo ano, pagou « deká » (7 anos de obrigação) « Rumbê » (maior idade), o nome dele era Pai Braga de Bessém.

« Camarinha » é o quarto onde se processa a feitura de santo, roncó, quarto de santo, quarto de segredo. »

récent et qu'il est apparu dans l'État du Pará et qu'ensuite, il s'est répandu dans d'autres régions. Il ajoute, que les adeptes du *Tambor de Mina* sont très discrets, que les anciens n'apprécient pas les images, surtout dans les maisons de culte traditionnelles dont l'assise symbolique est l'arbre, *assentamento*. Là, il faut porter des vêtements et des colliers colorés, *fios de conta*, fréquenter la chambre secrète, *quarto de segredo*, assister à des cérémonies après 22 h, *toques*, portes fermées, risquer le châtement des pierres enterrées, *pedras de castigo*⁸³⁴.

Les événements historiques qui ont entouré la construction du port de l'Itaqui liés aux difficultés naturelles, très haut coefficient des marées, matérielles et humaines, main-d'œuvre non spécialisée, pourraient expliquer le retard et les problèmes du chantier, car « *les accidents survenus par hasard, sont fruits de l'inhabilité, imprudence et négligence de l'être humain ou résultat du manque de matériel*⁸³⁵ ». Or, l'apport « extraordinaire » des images et des symboles qui se sont formés à l'endroit de l'emplacement du port, rend compte par le discours populaire sur l'*Encantaria*, la force de la croyance locale dans les maîtres du lieu. D'abord, dans la personne du roi dom Sebastião, chef de la lignée de Lençois, dont les domaines se trouvent dans l'île, ensuite, dans la personne de sa « protégée » la princesse Ina, qui a eu de la part de son « protecteur », les terres de l'Itaqui, pour établir sa « demeure ». Le « comportement » emporté de la princesse enchantée envers les envahisseurs de ses domaines, sans son autorisation, rappelle bien son autre surnom, la « Cabocla braba », comme elle est également connue après avoir été « *juremada* », c'est-à-dire, être devenue et vénérée dans le rite de la *Pajelança*, consacrée en tant que *Cabocla* en terres brésiliennes. Cela eut lieu grâce à l'aide du Caboclo Velho qui a poussé tous les Turcs, dont le roi de Turquie, le Fierabras d'Alexandrie, *Toy Dar Sa Allan*, et ses trois filles princières, *dona Herondina*, *dona Mariana* et *dona Jarina*, à être « *juremandos* ». Enfin, quoi qu'il en soit, il est évident que l'histoire de la construction du

⁸³⁴ La pierre de châtement, « *pedra de castigo* », d'où l'expression, « *ir pra pedra* », se trouve rangée dans un coin du terreiro ou dans une chambre, et est utilisée par l'entité pour réprimander, corriger son « *cavalo* », l'initié en transe, au cas où il n'aurait pas respecté ses engagements. Le vodunsi Márcio Arthur Almeida dit que certaines maisons de culte donnent un surnom drôle la « *pedra de castigo* », comme, « *vovó* », « *presente de natal* », « *doce* », « *cheirosa* », « *graciosa* ». Cependant, il affirme que le nom correct de la « *pedra de castigo* » est « *itaparandy* », « *pedra de cantaria* ». La « *pedra de castigo* », selon lui, est la pierre de Xangô, l'Orixá de la Justice. Le vodunsi Márcio Arthur avoue être allé, lui-même, devant la pierre, mais que ce rituel se raréfie, et il conclut par un adage connu qui dit qu'il vaut mieux être corrigé dans la pierre que dans le temps, « *antes apanhar na pedra do que no tempo* ». Être corrigé dans le temps revient à tomber malade, être dans la difficulté, avoir faim, perdre un amour, un fils, rien ne marcher dans la vie, et ainsi de suite.

⁸³⁵ « *Os acidentes por ventura acontecidos, são frutos da imperícia, imprudência e negligência do ser humano ou decorrentes de falha de material* ». D'après le commandant Carlos Alberto Santos Ramos, capitaine des ports du Maranhão, dans la présentation de l'œuvre *Ina, a violação do sagrado*, de Mário Lincoln. Mário Lincoln, *op. cit.*, p. 10.

deuxième port le plus profond du monde, 22 m, restera dans les annales, marquée par les récits, vrais ou imaginés, de la population locale. Tant que les tambours résonneront dans les *terreiros* et que les entités de l'*Encantaria* ne quitteront pas leurs « demeures » enchantées, il est certain que la princesse Ina ne dormira pas à tout jamais au plus profond de la baie de saint Marc, et qu'elle ne sera pas oubliée, en attendant, bien sûr, que son « protecteur », le roi dom Sebastião, sous la forme d'un taureau noir, soit touché au front, pour être désenchanté, tandis que son « royaume d'en bas » surgira à la place du Maranhão.

B- L'imagerie sébastianiste et son analogie dans l'univers littéraire et l'univers cinématographique contemporains

La vie du roi dom Sebastião du Portugal, le premier et le dernier de ce nom dans l'ordre successoral de la maison d'Avis, prend un caractère transcendantal dès sa disparition et sa transformation en un mythe. Depuis lors, il devient une expression dans l'univers de l'imaginaire et de l'imagerie dans culture lusitaine et luso-brésilienne. Un mythe se fait, et dans le cas du mythe sébastianiste, il est partie prenante de l'histoire d'un peuple dont les mésaventures et les nécessités de toutes sortes rendent l'espérance accrue, permettant ainsi la « création » d'un monde nouveau, un monde en devenir, grâce à son esprit créatif et fantaisiste. C'est d'ailleurs aussi dans ce « monde fantaisiste » que le créateur artistique - dans notre étude nous nous référons spécialement à la création littéraire et audiovisuelle -, puise son inspiration. Les aspects messianiques que nous avons relevés au long de notre recherche liés à la croyance sébastianiste dans les mouvements mystico-religieux depuis le Brésil colonial sont, par la force socio-économique évidentes en raison de la nécessité d'une transformation, pour certains, d'une révolution, sociopolitique. Il semble évident qu'à défaut d'un changement réel dans le quotidien du peuple brésilien grâce à la formation éducative des consciences, l'attachement aux pratiques religieuses comme ouverture s'avère la seule échappatoire pour « répondre » aux désirs de la population et à cela, il faut ajouter la manipulation, l'extorsion de fonds de quelques leaders religieux crapuleux. Ce qui nous intéresse particulièrement dans ce chapitre, c'est de montrer comment la réalité brésilienne des XX^e et XXI^e siècles a contribué à l'enrichissement de l'imagerie sébastianiste et par là-même, à la formation de l'identité brésilienne, reformulée et décrite par le discours littéraire et la représentation audiovisuelle.

C'est dans la région du *Nordeste*, dans les états actuels de Pernambuco et de Bahia, que le sentiment sébastianiste a trouvé un cadre favorable pour son ancrage et son développement au XIX^e siècle, autour de deux faits historiques majeurs, l'indépendance du Brésil et l'établissement du régime républicain. Les deux mouvements sociaux dans cette région ont reçu de la part des autorités de l'époque de violentes réactions. L'épisode de Pernambuco débute avec les massacres de la serra do Rodeador en 1819-1820, suivi quelques années plus tard, en 1836-1838, par la tuerie de l'arraial da Pedra Bonita. Dans la serra do Rodeador, la confrérie, *Irmandade do Bom Jesus da Pedra*, avait pour chef, Silvestre Santos, qui déclarait avoir des pouvoirs surnaturels. Le « maître », dit *Mestre Quiou*, incitait les fidèles à avouer leurs fautes et établissait des pénitences qui consistaient souvent en contributions financières. En peu de temps, le nombre d'adeptes qui construisaient des cabanes autour de la demeure de leur leader a grandi. La communauté s'organise avec des règles particulières, ce qui va attirer la condamnation du clergé, qui considère les adeptes comme des hérétiques, et celle du pouvoir établi, qui les voit comme des hors-la-loi. Le 25 octobre 1820, le gouverneur, Luís do Rego Barreto, avec l'appui financier des grands propriétaires de la région, organise une milice qui envahit le village, met le feu aux maisons, fusille ou décapite les hommes. Il y a 91 morts, tandis que 200 femmes, et 300 enfants sont transportés à Recife, puis abandonnés dans les rues, étant donné l'absence d'un service carcéral⁸³⁶.

Le royaume enchanté de *Pedra Bonita*, *reino encantado de Pedra Bonita*, fait son apparition en 1836, dans la ville de São José do Belmonte, lors de l'arrivée de João Antônio dos Santos, qui ramène quelques pierres brillantes. Il raconte qu'il a trouvé ce « trésor » au fond d'un lac, entouré de deux grands rochers qui seraient, selon lui, deux tours d'une cathédrale « enchantée ». Cette « révélation » lui est faite pendant un rêve, par le roi dom Sebastião. Sans tarder, beaucoup de paysans, *sertanejos*, adoptent João Antônio dos Santos comme leader et déménagent près des rochers afin de prier pour le « désenchantement » de la pierre et par conséquent, le retour du roi dom Sebastião qui les délivrerait de tous les malheurs de ce bas monde. Les autorités locales, méfiantes, demandent à Francisco José Correia de Albuquerque, un prêtre ami de João dos Santos, de le convaincre de mettre fin à ses prêches, *pregações*. João dos Santos se soumet aux exigences de son interlocuteur. Cependant, deux ans après, son beau-frère, João Ferreira, s'autoproclame roi et reprend les

⁸³⁶ Pour plus de détails, se référer à : Flávio José Gomes Cabral, *Paraíso terreal, a rebelião sebastianista na serra do Rodeador – Pernambuco – 1820*, São Paulo, Annablume editora, 2004.

mêmes prêches, tout en ajoutant avoir vu le roi portugais qui lui a confirmé que les deux rochers étaient bien ceux d'une cathédrale enchantée. Pour les désenchanter, il ne fallait pas seulement des prières et des pénitences mais il était nécessaire d'arroser leurs bases par le sang des hommes et des femmes qui seraient ensuite, récompensés pour ce sacrifice par de grandes richesses, après le rétablissement du royaume de dom Sebastião. Les sacrifices débutent le 14 mai 1838, par la mort consentie du père du leader, suivi par l'immolation de plus de 87 personnes dont des enfants. Trois jours après, c'est au tour du « roi » d'être sacrifié par les adeptes, sous l'ordre de Pedro Antônio, frère du disparu João dos Santos, qui affirmait avoir entendu en rêve dom Sebastião demandant que le « roi » João Ferreira soit aussi immolé afin que les pierres soient désenchantées. Le major de la Garde nationale⁸³⁷, Manuel Pereira da Silva, inquiet, met fin, vingt-quatre heures plus tard, au règne de Pedro Antônio. Le major envahit le Royaume enchanté et tue la majorité des habitants, reproduisant ainsi ce qui s'était passé dix-huit ans plus tôt⁸³⁸.

Ces deux mouvements à caractère messianique, comme celui de *Canudos* que nous avons déjà étudié par ailleurs, font partie du patrimoine symbolique de la nation brésilienne, pas seulement en raison de leur aspect religieux rustique, avec les saints, *beatos*, les fêtes et les pèlerinages, *romarias*, les bandits, *jagunços*, les paysans, *sertanejos*, et leur cadre naturel aride et farouche, le *sertão*, mais par leur capacité de donner à ces éléments structurels une nouvelle signification. L'ordre établi devient une cosmogonie à l'envers. Le mythe sébastianiste du XIX^e siècle au Brésil a pour fonction de catalyser les aléas de l'histoire, l'aspect humain, social, économique, religieux, en leur conférant, grâce au rite, une nouvelle dimension métahistorique. La dimension historique et profane du monde subit un renversement, ce qui permet aux rêves et aux utopies de devenir des « réalités ». Cette vision dialectique qui cherche à projeter dans l'histoire, *hic et nunc*, le salut, ou en tout cas, la construction d'un monde meilleur⁸³⁹, nous intéresse en tant que source d'inspiration littéraire, à la fois par ses faits historiques mais aussi idéologiques. La synchronie entre le

⁸³⁷ Les élites locales disposaient de deux types d'armée, l'une était illégale, constituée d'*hommes de main*, que le gouvernement monarchique faisait semblant d'ignorer, l'autre était la Garde nationale, créée en 1831 pendant la Régence, dont les membres étaient recrutés parmi la population et les officiers, parmi les leaders locaux.

⁸³⁸ Mônica Fontana, « Sebastianismo em Pernambuco : memória dos movimentos da Serra do Rodeador e da Pedra do reino », *XXVII Congresso brasileiro de ciências da comunicação*, UERJ, Universidade estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 5-9 outubro, 2005.

Site visité le 27 juin 2011 :

<http://galaxy.intercom.org.br:8180/dspace/bitstream/1904/16883/1/R1938-1.pdf>

⁸³⁹ Cristina Pompa, « A construção do fim do mundo. Para uma feitura dos movimentos sócio-religiosos do Brasil « rústico », *Revista de antropologia*, vol. XLI, n° 1, São Paulo, 1998, p. 177-211.

Site visité le 28 juin 2011 :

http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-77011998000100006&script=sci_arttext

mythe sébastianiste et la littérature romanesque donne lieu à plusieurs romans brésiliens. L'imagerie sébastianiste, source d'inspiration dans l'univers littéraire est apparue dès la fin du XIX^e siècle, avec l'œuvre *O reino encantado : Chronica sebastianista*, de Tristão de Alencar Araripe Junior (1848-1911), publiée en 1878, suivie quelques années plus tard, par *Os Sertões*, de Euclides da Cunha⁸⁴⁰.

La thématique du roman euclidien a été reprise par les auteurs brésiliens, José Jacinto Pereira Veiga, plus connu comme J. J. Veiga (1915-1999), qui a composé une œuvre métafictionnelle historiographique, *A casca da serpente* (1989), et Júlio José Chiavenato (1939-), auteur de *As meninas de Belo Monte* (1993). Le prix Nobel littéraire 2010, le Péruvien Mario Vargas Llosa (1936-), a aussi repris le thème de *Canudos* dans son roman, *La guerra del fin del mundo* (1981). *L'arraial de Canudos* et son univers contestataire et religieux a inspiré quelques films au cours du XX^e siècle. Quant aux événements qui se sont passés au Pernambuco, deux grands romans brésiliens décrivent les faits, le premier, *Pedra Bonita*, publié en 1938, de José Lins do Rego (1901-1957), et le second, *O romance d'a pedra do reino e o príncipe do sangue do vai-e-volta*, publié en 1971, de Ariano Suassuna (1927-). L'épisode de Pernambuco est repris, en 2005, par l'écrivain Portugais Mário Ventura (1936-2006), et son œuvre s'intitule *O reino encantado*. Les trois œuvres d'auteurs brésiliens citées, traitent l'événement de façon différente. Araripe Junior utilise les faits historiques comme toile de fond d'une œuvre romanesque, José Lins do Rego tente de traduire et d'expliquer la mentalité du *sertanejo*, tandis qu'Ariano Suassuna s'attache à la vérité historique dans un style épique. C'est le roman de José Lins do Rego qui ouvre le cycle du *cangaço*, c'est-à-dire, une littérature qui associe mysticisme, messianisme, sécheresse, pauvreté, exploitation, *jagunço* et *coronelismo*⁸⁴¹. Dans *Pedra Bonita*, le personnage appelé « saint » est plutôt un « illuminé » semblable à Antonio Conselheiro qui est le leader d'un groupe d'individus où toute la *dramatis personae* vit une folie collective. Ce qui marque aussi l'œuvre dans sa stylistique est l'oralité du récit, influencé par la littérature de colportage, comme l'affirme l'auteur dans les mots rapportés par Paulo Rónai dans son *Étude*, lors de la publication de la neuvième édition de *Pedra Bonita*, en 1979, par José Olympio editora : « ... *quando imagino meus romances, tomo sempre como roteiro e modo de orientação o dizer as*

⁸⁴⁰ Sur *Canudos*, et le chef-d'œuvre, *Hautes terres*, d'Euclides da Cunha, nous avons déjà consacré quelques réflexions dans le chapitre « l'homme brésilien sous l'*ethos* et le *pathos* originaires de la croyance sébastianiste. »

⁸⁴¹ José Lins do Rego, dans la préface de son roman *Usina* considère avoir clos, avec ses six premiers œuvres, le cycle de *cana-de-açúcar* : « Com *Usina* termina a série de romances que chamei um tanto enfaticamente de ciclo-da cana-de-açúcar. »

*coisas como elas me surgem na memória, com o jeito e as maneiras simples dos cegos poetas*⁸⁴² ».

Le thème du mythe du roi caché devenu dans les coins reculés du *Nordeste* brésilien, le roi enchanté continue de nourrir l’imaginaire de la population locale. Le mythe sébastianiste et son expression populaire s’exprime dans le folklore, dans la *literatura de Cordel* et dans le syncrétisme religieux. Avec l’avènement de l’image et des médias qui a suivi les pas d’une littérature « érudite » sur le sujet, inaugurée par Araripe Junior et par Euclides da Cunha, la question sur l’imaginaire du peuple brésilien se pose et s’impose car si la langue portugaise est parlée d’un but à l’autre du pays, de l’Oyapock au Chui⁸⁴³, elle n’est pas le seul « système de signes exprimant des idées⁸⁴⁴ ». En d’autres termes, l’image, qu’elle soit cinématographique ou télévisuelle, alimente les représentations mythiques sur le roi enchanté. D’ailleurs, l’image unifie toutes ces représentations sébastianistes, ce qui consolide l’affirmation d’une identité, l’identité brésilienne. Dans cette perspective, le langage unit et l’image visuelle, quant à elle, contribue à l’interprétation des archétypes, car ses racines sont liées à l’expérience commune à tous les hommes⁸⁴⁵.

Les événements dramatiques à caractère sébastianiste qui se sont passés à *Pedra Bonita* pendant de longues années sont restés sans suite, tandis que les survivants et les témoins ont été oubliés. Les témoignages établis par les autorités de l’époque qualifient les leaders religieux et les membres de la communauté d’anormaux et d’irrespectueux envers les responsables de la cité et l’ordre établi. Le *Jornal de Pernambuco*⁸⁴⁶ daté du 16 juin 1838 rapporte un de ces témoignages. Il s’agit d’une lettre adressée par le maire de la ville de Flores, Francisco Barbosa Nogueira, au président de la province du Pernambuco, Francisco Do Rego Barros. Dans cette lettre, le maire raconte « *le cas le plus extraordinaire, le plus*

⁸⁴² Traduit par nous.

« ... quand j’imagine mes romans, je prends comme feuille de route et moyen d’orientation le dire, la façon dont les choses viennent dans ma mémoire, simplement et à la manière des poètes aveugles. »

⁸⁴³ « De l’Oyapock au Chui » est une expression brésilienne pour se référer aux points extrêmes, Nord-sud du Brésil, qui semble désormais être fausse puisque le ministère de l’éducation, depuis 1998, a demandé que les éditeurs ratifient l’information dans les livres didactiques et considèrent comme point extrême Nord du Brésil, la Serra do Caburaí.

⁸⁴⁴ Voir chapitre « Place de la langue dans les faits humains : la sémiologie », Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, éditions Payot, 1974.

⁸⁴⁵ Martine Joly, *Introduction à l’analyse de l’image*, Paris, éditions Nathan, 1993, p 34.

⁸⁴⁶ Le témoignage le plus ancien du mouvement de Pedra Bonita est la note publiée par le *Jornal de Pernambuco*. Antonio Attico Leite aborde ce thème dans son article, « Memória sobre a Pedra Bonita ou reino encantado na comarca de Villa Bella – Província de Pernambuco », publié en 1875, et repris par la *Revista do instituto arqueológico, histórico e geográfico pernambucano*, (n° 60, p. 219-249), en 1903. Dans ce numéro, il y a aussi une contribution d’Araripe Junior, qui fait un commentaire sur le texte de Antonio Attico Leite.

terrible, le plus cruel jamais vu et presque impossible à croire ». Il décrit le meneur du groupe, João Antônio, comme « *un fauteur de troubles* », et celui qui le remplace aussitôt, João Ferreira, comme un « *homme hostile, très méchant et bizarre, un loup* » pour *Pedra Bonita*. Quant au troisième leader, le frère de João Antônio, Pedro Antônio, il est perçu à la fois comme quelqu'un « *d'intolérant envers les folies* » de João Ferreira, lorsque ce dernier ordonne l'immolation des victimes en vue de l'apparition de dom Sebastião. Le comportement de Pedro Antônio montre bien qu'il est « *ambitieux* » et désireux de remplacer son frère. C'est ce qu'il fait lorsqu'il décide de faire assassiner son frère. Le royaume de Pedro Antônio sera aussi éphémère, le temps d'une journée⁸⁴⁷.

Les adeptes de *Pedra Bonita* sont aussi décrits dans ledit communiqué adressé au gouverneur de la province du Pernambuco comme des « *rustiques sujets à des idées superstitieuses*⁸⁴⁸ ». Le comportement « délirant » des adeptes et de la population locale, en général, s'explique aussi par le contexte spatial et social. En effet, dans le premier cas, le *Sertão* avec son environnement aride et rude est marqué par la sécheresse et la culture de subsistance. Du point de vue social, cette région était et demeure par certains aspects, au cœur des conflits pour la possession de la terre. C'est une lutte sans merci entre les grands propriétaires et les petits agriculteurs, souvent assujettis à un pouvoir abusif et violent. Cette question terrienne trouve ses origines à la fois dans les prémices de la colonisation, avec la répartition des terres, les capitaineries héréditaires, opérée, par la couronne portugaise en 1553, et aussi dans les cycles économiques qu'a connus la région, cycle de la canne à sucre, du bétail, du coton, du cacao. De ce fait, *Pedra Bonita* se situe, plus de 300 ans après la découverte du Brésil, dans la mouvance des luttes pour la conquête du sol et pour la garantie de la survie des ruraux. La forte présence religieuse dans ce mouvement s'explique, d'un côté, par l'attachement à la foi et à une pratique d'un catholicisme ibérique, c'est-à-dire très ancré dans le concile de Latran (1115-1215), sans assimiler les réformes conciliaires du concile de Trente (1545-1563) ; de l'autre, par le manque d'évangélistes

⁸⁴⁷ « ... tenho de levar ao conhecimento de V. Ex^a., o caso mais extraordinário, mais terrível, cruel, nunca visto, e quasi incapaz de acreditar-se... »

« ...se lembrasse apresentar numa sizania aos povos... »

« ... onde mandou o seu enviado de nome João Ferreira, homem hostil, péssimo, e esquisito, de sorte, que este lobo assim chegou no lugar Pedra Bonita... »

« ... porque Pedro Antônio, irmão do primeiro inventor João Antônio, já intolerante dos desatinos de semelhante camfrás, ou talvez ambiciosos de o substituir no reinado. »

Jornal de Pernambuco, 16 de Junho 1838.

⁸⁴⁸ « ... tratou de trazer os povos rusticos sujeitos a algumas idéias supersticiosas, dizendo-lhes, que para restauração do reino tornava -se necessário, que fossem immoladas as vítimas... »

Idem, ibidem.

dans le Nouveau Monde. En effet, l'absence de pasteurs éclairés a donné naissance à une religiosité empreinte de superstition, susceptible de se transformer en fanatisme. *Pedra Bonita* et *Canudos*, tout comme d'ailleurs les autres mouvements sociaux marqués par des traits religieux⁸⁴⁹, ont un tronc commun : la nécessité d'une réforme agraire et la carence en éducation des couches déshéritées. Enfin, lorsque *Canudos* surgit presque cinquante ans plus tard, ce mouvement socioreligieux a en arrière-fond, l'établissement de la République et les idées en cours de la fin du XIX^e siècle, à savoir, le positivisme, l'évolutionnisme, l'arianisme et le matérialisme historique.

La deuxième œuvre littéraire qui nous intéresse est le *Romanço d'A pedra do reino e o príncipe do sangue do vai-e-volta*, de l'écrivain Ariano Suassuna, écrite entre 1958 et 1970. Son ouvrage s'inspire de la tragédie sébastianiste de *Pedra Bonita*. Pour Antonio Manuel Machado Pires, ce qui est remarquable dans ce « roman armorial-populaire brésilien (selon les propos de l'auteur lui-même), c'est de traiter le même sujet que Lins do Rego, en arrivant à la même symbolique. La tragédie permanente et grotesque est personnifiée ici, vu les circonstances, par la noblesse sertaneja des *Quadernas* « exécrables, » mais tout à fait valable pour le » génie brésilien ». Les *Quadernas* ne laissent pas pour autant d'être l'écho

⁸⁴⁹ Voici quelques mouvements, révoltes à caractère socioreligieux au cours du XX^e siècle, au Brésil :
 Le mouvement *Monges do Pineirinho*, apparaît en 1902, dans la ville de l'Encantado, dans l'État du Rio Grande do Sul. Les adeptes ont été exterminés par la brigade militaire ;
 Le mouvement de *Contestado*, dans l'État du Paraná, entre 1912 et 1916, avait comme leader le moine João Maria de Agostini ;
 Le mouvement *Monges barbudos*, entre 1935 et 1938, à Soledade dans l'État du Rio Grande do Sul. Ses leaders étaient André Ferreira França, connu par le surnom de Deca, et Anastácio Desidério Fiúza, appelé Tácio ;
 Le mouvement *Pau de colher*, dans l'État de Bahia, en 1938 ;
 La révolte de *Porecatu*, entre 1946 et 1950, dans l'État du Paraná ;
 Le mouvement messianique urbain, *A cidade eclética universal, Yokaanam*, apparaît en 1947, à Rio de Janeiro. Dans les années 1960, le mouvement achète une propriété à Luziânia, à 70 km de la capitale, Brasília ;
 La révolte de *Trombas e formoso*, entre 1952 et 1958, dans l'État de Goiás ;
 Le mouvement attaché à l'église Adventiste, Catulé, dans la propriété « São João da Mata », municipalité de Malacacheta, dans l'État de Minas Gerais, entre 1955 ;
 La lutte de l'*Arrendatarios de Santa Fé do Sul*, entre 1959 et 1960, dans l'État de São Paulo ;
 Le mouvement de *Caldeirão de Santa Cruz do Deserto*, dans la ville du Crato, dans l'État de Ceará. Son leader était le « beato » José Lourenço Gomes da Silva. Ce mouvement, entre 1929 et 1937, était protégé par le padre Cícero ;
 Le mouvement *Aparecidão*, à São Paulo, dont le chef était Aparecido Galdino Jacintho, dans les années 1960 ;
 Le mouvement *Borboletas Azuis*, à Campina Grande dans l'État de Paraíba, a été fondé par Roldão Manguera de Figueiredo, les années 1970 ;
 Les mouvements *São Serafim* et *Santa Dica*, dans l'État de Goiás ;
 Le mouvement de *dona Nhoca*, en 1951, est composé de paysans armés ayant comme objectif politique l'empêchement de la prise du pouvoir du gouverneur Eugênio de Barros. Son leader était une femme libérale, Joana da Rocha, grande propriétaire, maire de la commune de São João dos Patos. Elle organisera une marche sur la capitale, São Luis. Au passage, son groupe prend plusieurs villes. Cependant, en arrivant dans les montagnes de Mutum, ils sont arrêtés et dispersés par les forces de police.

*des aspirations messianiques universelles (...)*⁸⁵⁰ ». Ariano Suassuna, Francisco Brennand et Hermilo Borba Filho sont trois intellectuels des années 1940, qui créent le mouvement *Armorial* au début des années 1970, inspiré de la littérature de *Cordel* et de la xylogravure⁸⁵¹. L'origine du mot *Armorial* est liée à la noblesse et aux livres où sont enregistrés leurs blasons. Utilisé comme adjectif en français et comme substantif en portugais, le mot « armorial » devient ainsi un néologisme. Associé à la classe nobiliaire, au cours des siècles, le mot « armoiries⁸⁵² », au pluriel en français, a donné naissance à des ambiguïtés et souvent à des interprétations fort divergentes. Pour Ariano Suassuna, ce mot est d'abord un terme strictement esthétique et sonore. Dans cette perspective, il privilégie des mots et des sonorités dans toute son œuvre, qu'il désigne comme « mots sacrés ». Le mot *Armorial*⁸⁵³ renvoie directement à l'héraldique, c'est-à-dire, à la noblesse, à l'oralité des « chants » du *Romanceiro*, aux jeux des guerriers du *Sertão* et aux fêtes populaires. Dans le cas du roi dom Sebastião, cela se traduit par sa présence à la fois en tant que noble chevalier et en tant que personnage populaire vivant dans l'imagerie régionale. Pour le mouvement *Armorial*, la personne du roi enchanté représente bien la trajectoire qui va de l'histoire au mythe, car « *la relation entre l'être et le devenir, entre le permanent et la transformation*⁸⁵⁴ » est le pendant même de l'œuvre armoriale.

⁸⁵⁰ Antonio Manuel Machado Pires, « Pedra Bonita, projecção literária de um mito messiânico », *Temas portugueses e brasileiros. Diálogo convergencia*, Luis Forjaz Trigueiros & Lélia Parreira Duarte (org), Lisboa, Instituto de cultura e língua portuguesa, 1992, p. 149-154.

⁸⁵¹ D'autres noms liés au mouvement *Armorial* : Antonio José Madureira, Antonio Nóbrega, Cussy de Almeida, Gilvan Samico, Marcus Accioly, Maximiano Campos, Raimundo Carrero, ainsi que l'orchestre *Armorial*, l'orchestre *Romançal brasileira* et le *Quinteto armorial*.

⁸⁵² Le Littré du XIX^e siècle sur le mot « armoiries » dit ceci : « substantif féminin pluriel. En termes de blason, signes symboliques qui distinguent les personnes, les familles, les peuples, les villes, etc.

Synonymes armoiries, armes. Armes, quand il a le sens de signes symboliques, est synonyme d'armoiries ; mais c'est un sens détourné ; au lieu qu'armoiries est le mot direct. Aussi on se gardera de substituer armes à armoiries, toutes les fois que quelque doute pourra exister sur le sens. Ainsi on dira : le blason est la science des armoiries ; et non, ce qui aurait une signification toute différente : la science des armes.

Dictionnaire de la langue française, librairie Hachette et Cie, Paris, 1876.

Étymologie. La véritable orthographe serait « armoierie », qui vient de l'ancien verbe « armoier » signifiant faire la guerre et armoier. Les armoiries ont été ainsi nommées parce qu'elles se peignaient sur les armes, sur le bouclier ou écu. »

⁸⁵³ Idelette Muzart Fonseca dos Santos définit le substantif « armorial » en ces termes : « il désigne le livre où sont enregistrés les blasons de la noblesse d'une nation ou d'une province. Son utilisation adjectivale constitue un néologisme en portugais. Le mot, traditionnellement associé à une époque, l'Ancien régime et à une classe sociale, la noblesse, a fait naître des ambiguïtés et suscité des interprétations sociologiques très diverses. »

Idelette Muzart Fonseca dos Santos, « Le mouvement *Armorial* : quête d'une poétique, recherche d'une identité ? » *Essais de littérature et de culture brésilienne*, Paris, ambassade du Brésil, 1998, p. 17- 42.

⁸⁵⁴ *Idem, ibidem*, p. 33.



Cavalgada em 2011 de São José do Belmonte - Pe⁸⁵⁵

Du mouvement *Armorial*, il reste aujourd'hui l'esthétique et la *Cavalgada de São José do Belmonte*, organisée par les habitants de la cité, depuis 1993, pour rendre hommage à la fois au mouvement historique et à l'auteur Ariano Suassuna. Cette cavalcade rappelle le mouvement ordonné par João Ferreira, inspirateur du roman d'Ariano Suassuna.

« *Dessa forma, o que estava no texto ficcional criado por Quaderna, um personagem fictício, começou a ser encenado trazendo uma nova repercussão à estranha história que passou a ser interpretada como simbologia de manifestação e cultura popular e perdeu, pelo menos no sentido negativo, a carga de demência, histeria coletiva, loucura e pandemônio como era conhecida no decorrer de décadas⁸⁵⁶* ».

⁸⁵⁵ D'après le photographe Henrique Santos présent à l'évènement culturel « Cavalgada » en 2011, la journée s'est passée, *grosso modo*, de la façon suivante :

- À 5h du matin, le groupe de musicien circule dans les rues de la ville et s'arrête ensuite devant l'église ;
- Entre 5h et 7h, du château *Armorial*, construit par un habitant de São José pour cette occasion, sort le cortège du roi, de la reine, les pairs de France et d'autres chevaliers en direction à l'église de la ville ;
- Après la messe, tout le cortège, suivi des participants, partent en direction de Pedra Bonita ;
- Sur le chemin deux arrêts ont lieu : le premier pour prendre le petit déjeuner (après 12km de route), et le second arrêt (environ 22km après), pour un goûter ;
- Arrivée à Pedra Bonita après environ 6h de trajet.

Photo gentilement offerte par Henrique Santos.

⁸⁵⁶ Traduit par nous.

« De cette façon, ce qui était dans le texte fictionnel créé par Quaderna, un personnage fictif, a commencé par être mis en scène en apportant une nouvelle perspective à l'étrange histoire qui alors a été interprétée comme étant à la fois symbolique de l'expression et de la culture populaire et a perdu, au moins dans le sens négatif, la charge de démence, d'hystérie collective, de folie et de pandémonium qui était la sienne au cours des décennies. »

Edna da Silva Polese, *Movimentos messiânicos na produção ficcional da segunda metade do século XX : a figura do líder*, thèse de doctorat en lettres, Universidade federal do Paraná, Curitiba, 2010, p. 16.

Lors des festivités en mai 2000, parrainées par l'Association culturelle du royaume de Pierre, la cavalcade était composée de plus de 800 cavaliers. À la tête du cortège se trouvait Ariano Suassuna, en tant qu'empereur du royaume de Pierre, et à ses côtés, son fils Dantas Suassuna, en tant que le roi de la cavalcade, accompagné par une reine choisie après concours parmi les jeunes filles de la commune. L'œuvre *Romance d'a pedra do reino*, est un « *romance armorial-popular brasileiro*⁸⁵⁷ », comme l'indique bien la page liminaire⁸⁵⁸, où l'auteur recrée un monde fictionnel lié aux événements historiques de la région. Le personnage principal Pedro Dinis Quaderna reconstruit à travers la littérature le « royaume » de son grand-père⁸⁵⁹, le roi de la *Pedra do reino*, et essaye de donner suite au mouvement interrompu tout en narrant ce qui se passe. Par conséquent, les faits ont lieu tandis que l'œuvre s'autoconstruit. À vrai dire, il est difficile de définir *Pedra Bonita*, car c'est à la fois, un roman, une odyssée, un poème, une épopée, une satyrique, une apocalypse. En somme, c'est un roman tumultueux, d'où s'écoule sang et larmes, doté d'un humour féroce et une acceptation de la fatalité encore plus féroce, comme l'indique dans sa préface, la romancière Rachel de Queiroz (1910-2003)⁸⁶⁰.



« Cavalgada » en 2011⁸⁶¹

⁸⁵⁷ Ariano Suassuna, *Romance d'a pedra do reino e o príncipe do sangue do vai-e-volta*, Rio de Janeiro, José Olympio editora, 1971.

⁸⁵⁸ Les pages liminaires, en anglais, « front matter », sont les pages placées tout au début d'un ouvrage, avant le texte. Ces pages liminaires servent de guide à la fois pour le contenu et la nature de l'ouvrage.

⁸⁵⁹ João Ferreira, personnage historique, instigateur des événements de Pedra Bonita, à la suite de João Antônio dos Santos, est le « grand-père » du personnage narrateur, Pedro Dinis Quaderna, « découvre » qu'il est le petit-fils du roi de Pedra Bonita.

⁸⁶⁰ « ... *A pedra do reino* transcende disso tudo, e é romance, é odisséia, é poema, é epopéia, é sátira, é apocalipse... (...).

... será romance este livro tumultuoso de onde escorre sangue e escorrem lágrimas, e há sol tirando fogo das pedras, e luz que encandeia, e um humor feroz e uma ainda mais feroz e desabrida aceitação da fatalidade. Contudo também poderia ele ser uma Crônica – no sentido de que relata casos supostamente históricos, guerras e armadilhas e elevação e trucidamento de reis, rainhas e princesas. Mas também é profecia e doutrinação, também é romance de cavalaria e conto fantástico – e romance erótico, por que não ? (...). »

Préface « Um romance picaresco ? » de Rachel de Queiroz, in Ariano Suassuna, *op. cit.*, p. XI et XII.

⁸⁶¹ Photo gentilement offerte par Henrique Santos.

Voir notes 313 et 824.

Le personnage Quaderna se dit héritier du roi de *Pedra Bonita*, mais plutôt dans l'espace « littéraire », car il est loin d'affronter toutes les péripéties vécues par son « grand-père ». Ce qui nous intéresse particulièrement ici, c'est comment Quaderna recouvre la thématique sébastianiste et reprend dans son récit, la présence du mythe du roi dom Sebastião qui se développe dans le contexte populaire et la mémoire collective grâce à l'impression des *folhetins*, livrets de colportage. Les événements qui se sont produits à *Pedra Bonita* prennent d'autres dimensions dans la perspective fictionnelle, car la « reconstitution historique » demande de la part de l'auteur, du point de vue objectif, d'autres catégories discursives, et du point subjectif, un exercice imaginaire. L'articulation autour du thème sébastianiste est assez vaste dans l'œuvre de Ariano Suassuna, tantôt par le référentiel érudit, les œuvres et les auteurs cités, tantôt par l'appropriation du thème par les couches populaires. Il est possible de remarquer dans les conversations des deux personnages, Samuel et Clément, qui discutent l'origine du mythe sébastianiste, et l'hypothèse de la part de Samuel que les Garcia-Barretto sont des descendants directs du roi dom Sebastião. D'ailleurs, il faut remarquer que dans le roman *A pedra do reino*, le personnage de Quaderna n'est pas la figure du roi dom Sebastião, qui revient au jeune chevalier Sinésio, monté sur un cheval blanc. Quaderna s'autodétermine comme étant le Roi-prophète, le roi de *Pedra do reino* dont le rôle est d'établir le Quint-empire, et de préparer le retour de Sinésio. Enfin, le titre de l'ouvrage se rapporte à ces deux personnages. La première partie du titre, *Romance d'A pedra do reino*, c'est-à-dire, l'établissement territorial de royaume, au personnage de Quaderna, la deuxième partie du titre, *O Príncipe do Sangue do Vai-e-Volta*, c'est-à-dire, le retour en chair et en os du roi dom Sebastião, à Sinésio.



« Cavalgada », le roi dom Sebastião⁸⁶²

Dans les romans inspirés par les événements qui ont eu lieu au Pernambuco, les auteurs ont actualisé les faits au gré de leur imagination tout en recourant aux « *principales causes du mythe qui sont les mêmes et ont toujours été les mêmes*⁸⁶³ ». Les mythes ont, en général, un rôle métaphorique, selon la perspective de Joseph Campbell, tant que leurs récits ne sont considérés ni comme un fait réel ni comme une fraude. Il en va de même pour le récit littéraire, car l'un et l'autre, mythe et littérature, se situent dans la sphère « des choses possibles et réalisables ». En d'autres termes, le mythe peut être estimé comme une interprétation du mystère que sont la vie et l'univers. Quant à la littérature, elle participe à cette interprétation ou essaye de comprendre ou de répondre à un certain questionnement humain. Aussi bien mythe et littérature se prêtent à dévoiler les secrets de la vie inhérents à chaque culture tout en étant « *vrais et ayant des sens différents*⁸⁶⁴ ». Par ailleurs, selon la perspective du symbolisme métaphorique défendue par Joseph Campbell, et fondée sur la pensée de Carl Gustav Jung (1875-1961), concernant la psychologie des profondeurs - et qui souligne le lien entre la structure de la psyché et ses productions et manifestations culturelles -, il existerait une assise à caractère mythologique bien vivante dans le psychisme humain et qui se manifeste, chez les artistes et les écrivains, par la création artistique. Le mythe dans sa relation étroite avec les arts et tout spécialement avec la littérature devint de

⁸⁶² Photo gentilement offerte par Henrique Santos.

Voir notes 313 et 824.

⁸⁶³ Traduit par nous.

« The main motifs of the myths are the same, and they have always been the same. »

Joseph Campbell, *The power of myth*, Michigan, Doubleday, 1988, p. 23.

⁸⁶⁴ Joseph Campbell, *La puissance du mythe*, p. 23. trad. bras.

cette façon, un phénomène esthétique, à la suite du mouvement romantique du XIX^e siècle, comme il put être préconisé par le philosophe Friedrich W. J. von Schelling (1775-1854), représentant de l'idéalisme allemand, très proche du romantisme : « *la loi nécessaire de la poésie moderne est que l'individu se forme un tout de la partie du monde qui s'offre à lui, et que, des faits et des idées de son temps, il se crée sa propre mythologie*⁸⁶⁵ ». Selon lui, « l'essence de la poésie est l'universalité », par conséquent, il faut que le poète « *se fasse de nouveau universel* », qu'il « *retrouve le caractère absolu, au moyen de la plus parfaite particularité* ». En somme, la puissance créatrice devient universelle lorsqu'elle se transforme à son tour en mythe, et pour cela, il faut regrouper le « *monde ancien* » et le « *monde moderne* », soit, le passé et le présent.

Marqués de traits sébastianistes, les événements de *Pedra Bonita* et de *Canudos* sont à la fois décrits dans la littérature savante et populaire et mis en scène dans le cinéma et la télévision comme une épopée de l'homme du *Sertão*. Le regard étranger de l'écrivain et du metteur en scène a toujours su traduire avec pertinence l'univers populaire *sertanejo* avec son riche imaginaire, et ses personnages qui passent souvent d'un monde réel à un monde fictif. D'ailleurs, c'est leur inquiétude humaine face à un environnement hostile et à une société archaïque qui les pousse souvent à leurs propres malheurs. Les faits réels de ces deux événements historiques enrichissent un peu plus l'univers littéraire et audiovisuel déjà pourvu de fantaisie et d'imagination, de croyances et de pouvoir surnaturels originaires de la symbolique de l'homme *sertanejo*. Depuis lors, la création artistique a su transposer dans son univers le mythe sébastianiste en mettant en valeur la singularité de l'homme du *Sertão*, avec son désir permanent de survie, attaché à une terre et marqué par une religiosité exacerbée. D'après la sociologue Lísias Nogueira Negrão, les leaders messianiques fréquents dans l'univers *sertanejo* seraient des mystiques ou des ascètes plutôt que des psychopathes mégalomanes. Ils auraient, continue-t-elle, une intelligence un peu au-dessus de la moyenne de leurs adeptes, ils seraient davantage informés, en ayant vécu dans d'autres milieux sociaux et ils auraient une connaissance approfondie de la culture religieuse traditionnelle⁸⁶⁶.

⁸⁶⁵ Traduit de l'allemand par Ch Bénard.

Friedrich Schelling, « Discours sur le rapport des arts du dessin avec la nature, suivi de quelques notes », *Écrits philosophiques et morceaux propres à donner une idée générale de son système*, Paris, Joubert et Ladrangé libraires, 1847, p. 300.

⁸⁶⁶ « Os líderes messiânicos não seriam psicopatas megalômanos, mas místicos ou ascetas frequentes na tradição judaico-cristã, dotados de qualificações intelectuais acima da média de seus liderados ; no mínimo, homens

Si les événements passés dans le *Sertão* sont déjà entourés historiquement de légendes, les écrivains Araripe Junior, José Lins do Rego et Ariano Suassuna, pour ce qui est de *Pedra Bonita*, et Euclides da Cunha au sujet de *Canudos*, y ajoutent des traits du « merveilleux », tout en essayant de démontrer l'importance du mythe dans la vie, les us et coutumes de l'homme *sertanejo*. Quant aux cinéastes Glauber Rocha (1939-1981), Sérgio Rezende (1951-), auxquels nous portons une attention particulière, ils ont essayé de faire revivre dans leurs films les événements historiques de *Canudos* tout en y incluant la vision des protagonistes, c'est-à-dire, le *sertanejo* avec ses croyances et ses valeurs humaines⁸⁶⁷. Glauber Rocha, l'un des précurseurs de la Nouvelle vague à la brésilienne, le *Cinema novo*, s'est inspiré de l'événement de *Canudos* dans son film, *Deus e o diabo na terra do sol*, en 1963, et de *Pedra Bonita* dans son film *O dragão da maldade contra o santo guerreiro*, en 1968. Dans ce dernier, il assimile dans sa diégèse la façon de raconter la littérature de colportage, en fusionnant le réel, l'imaginaire, le fantastique, en donnant origine à ce qu'il appelle mythes et fabulation nationale : « às coisas que pertencem ao mundo material, concreto, histórico, misturam-se coisas de um mundo criado artificialmente⁸⁶⁸ ». Glauber Rocha, dans ses films correspondant à la première phase du *Cinema novo*⁸⁶⁹, décrit le quotidien, les paysans et la misère du *Nordeste* tout en privilégiant l'imaginaire. Le but du

informados, com vivência em ambientes sociais diversificados e profundos conhecedores da cultura religiosa tradicional. »

Lísias Nogueira Negrão reprend le thème qui se trouve dans la présentation de son livre, *O messianismo no Brasil contemporâneo*, écrit avec Josildeth G. Consorte, et publié en 1984, par FFLCH- USP/CER, dans la collection Religion et société brésilienne. Ce thème a été utilisé par Maria Isaura Pereira de Queiroz, dans son étude *O messianismo no Brasil e no mundo* (1965, editora Dominus de l'université de São Paulo), et que Lísias Negrão appelle de « méthode explicative. »

Lísias Nogueira Negrão, « Revisitando o messianismo no Brasil e profetizando seu futuro », *Revista brasileira de ciências sociais*, vol. XVI, n° 46, São Paulo, juin 2001, p. 119-129.

Voir note 6. Site visité le 06 juillet 2011 :

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092001000200006

⁸⁶⁷ Voici la liste de quelques films qui ont traité le thème de *Canudos* :

Euclides da Cunha, de Humberto Mauro, documentaire de 14 minutes, en 1944 ;

Um sino dobra em Canudos, de Carlos Gaspar, documentaire, en 1962 ;

O Sertão do Conselheiro, de Luis Celso Campinho, documentaire de 10 minutes, 1984 ;

Os caminhos de Antônio Conselheiro, d'Ana Roland, documentaire, en 1987 ;

A paz é dourada, de Noilton Nunes, fiction, 1989 ;

República de Canudos, de Pola Ribeiro et Jorge Felippi, documentaire, 1989 ;

Paixão e guerra no Sertão de Canudos, d'Antônio Olavo, documentaire, en 1993 ;

A matadeira, de Jorge Furtado, fiction, 1994 ;

O arraial, de Otto Guerra et Adalgiza Luz, dessin animé, des images de la littérature de colportage, en 1997 ;

Antonio Conselheiro, O toumaturgo dos Sertões, de José Walter Lima, en 2009.

⁸⁶⁸ Traduit par nous.

« Aux choses qui appartiennent au monde matériel, réel, historique se mélangent des choses d'un monde créé artificiellement. »

Raquel Gerber, « Glauber Rocha e a experiência inacabada do cinema novo », *Glauber Rocha*, Paulo Emilio Salles Gomes (org.), Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991, p. 33.

⁸⁶⁹ Le « Cinema novo » est composé de trois phases importantes. La première de 1960 à 1964, tournée vers la culture populaire du Nord-Est ; dans la deuxième phase, 1964-1968, les cinéastes analysent le développement économique et la dictature militaire et dans la troisième phase qui va de 1968 à 1972, influencée par le mouvement tropicaliste, il est question du Brésil et de son exotisme.

cinéaste est de « transposer » la littérature de colportage vers l'univers cinématographique, et d'une certaine façon, l'expression d'un public campagnard, vers un public urbain⁸⁷⁰.

La littérature de colportage fait une place importante au thème de la prophétie car dans celle-ci se trouve la lutte entre le Bien et le Mal, chère aux croyants. D'ailleurs, parmi les prophètes, deux d'entre eux se distinguent, le *beato* Antonio Conselheiro et le curé, Padre Cícero. Le cinéaste Glauber Rocha choisit plutôt la figure du *beato*, personnage religieux charismatique, au lieu de celle du prêtre Cícero Romão Batista, plus populaire parmi les *sertanejos*. D'après Luitigarde Cavalcanti⁸⁷¹, ce qui sépare l'un de l'autre, c'est que le Padre Cícero était lié à la hiérarchie de l'Église, malgré ses déboires avec celle-ci, tandis qu'Antonio Conselheiro a toujours pris ses distances envers elle. Glauber Rocha choisit donc le *beato* et le nomme Sebastião, un prénom fort au Brésil qui a cessé d'être un nom aristocratique pour devenir populaire⁸⁷². Dans le film, *Deus e o diabo* le personnage Sebastião est inspiré de deux leaders charismatiques, Antonio Conselheiro de Canudos et Zé Lourenço de Caldeirão, une communauté religieuse implantée au Crato, dans l'État du Ceará et qui fut détruite par les autorités qui ont mis le feu dans le village. Dans tout le film, le metteur-en-scène fait appel à des personnages non fictifs tandis que dans le synopsis lui-même se déroule une dialectique entre la fiction et la non-fiction⁸⁷³. Quant à la lutte entre le Bien et le Mal chargée dans la littérature de colportage d'un poids moralisateur, dans le film, *Deus e o diabo*, elle tourne autour de la politique, sans qu'aucune de ces deux forces manichéennes, représentées par les personnages, l'emporte. Enfin, dans son film, Glauber Rocha unit dans un même trait, les aspirations sébastianistes des personnages, surtout dans la figure du *beato* Sebastião, et les propres aspirations politiques et révolutionnaires en vogue au cours des années 1960. Le discours, - sébastianiste -, devient action - révolution - dans le film *Deus e o diabo na terra do sol*, de Glauber Rocha⁸⁷⁴.

Le film *Guerra de Canudos* (1997), de Sérgio Rezende, produit plus de trente ans après *Deus et o diabo*, et plus de dix ans après la dictature militaire (1964-1985), est très important pour la compréhension de l'identité nationale dans la mesure où le film aide à

⁸⁷⁰ Sur ce sujet, voir la thèse de doctorat de Sylvia Regina Bastos Nemer, *A função intertextual do Cordel no cinema de Glauber Rocha*, école de communication, Universidade federal do Rio de Janeiro, 2005.

⁸⁷¹ Interview de Luitigarde Oliveira Cavalcanti Barros à Manoel Neto e Roberto Dantas, *Os intelectuais e Canudos – o discurso contemporâneo*, Salvador, editora UNEB, 2003, p. 96-97.

⁸⁷² Voir note 387.

⁸⁷³ Pour plus d'informations sur ce sujet, se rapporter à Noel Burch, dans son article « Réflexions sur le sujet – sujets de non fiction », *Cahiers du cinéma*, n° 197, janvier 1968, p. 82-85.

⁸⁷⁴ Sylvia Regina Bastos Nemer, *op. cit.*, voir pages 49, 103, 114-115.

déconstruire - tout en le répétant - les discours officiels, qui ont figé les événements de *Canudos* et la figure de son chef et de ses adeptes comme des « fanatiques ». Sérgio Rezende reproduit le champ sémantique et idéologique des discours officiels qui ont discrédité la résistance de *Canudos*, il retravaille le tout en gérant un film plus proche de la pluralité culturelle et sociopolitique de l'homme *sertanejo*. Le film *Canudos* tel que *Deus e o diabo* commence avec une synecdoque argumentative. Dans le premier, le film débute par le drame vécu par une famille qui perd sa terre et va se joindre à Antonio Conselheiro ; dans le second, le vacher Manoel est spolié par un colonel, grand propriétaire terrien, et il essaie de s'échapper en allant rejoindre au *beato* Sebastião et sa communauté. Le film de Sergio Rezende suit la tendance des années 1990, juste après la redémocratisation du Brésil, de quête identitaire et de recherche d'une vision du passé de la nation à travers des films à caractère historique. Son film, *A guerra de Canudos*, une très grande production cinématographique, se situe entre le désir de récupérer une certaine « identité nationale » en se référant à un des problèmes brésiliens non résolus, la question de la réforme agraire, et la tentative d'échapper à la mondialisation du marché d'inspiration américaine⁸⁷⁵. L'œuvre cinématographique de Sergio Rezende, comme celle de Glauber Rocha est une référence en tant que « lieu de la mémoire », où il est possible de visiter, de recréer quelques aspects de l'histoire nationale, grâce à sa force symbolique mais aussi pédagogique dans le but de préserver, de valoriser, de connaître non pas seulement la mémoire de Antonio Conselheiro et de sa communauté, mais tout simplement, l'histoire nationale et ses aléas⁸⁷⁶.

⁸⁷⁵ Anita Simis & Tânia Pellegrini, « O audiovisual brasileiro dos anos 90 : questão estética ou econômica ? » *Congresso da LASA (Latin american studies association)*, Chicago, Illinois, 24-26 de setembro de 1998, p. 6-9.

⁸⁷⁶ Antônio Fernando de Araújo Sá, « Canudos plural : imagens em movimento do Sertão em guerra », *ArtCultura*, vol. X, n° 17, Uberlândia, p. 205-219.

Site visité le 07 juillet 2011 :

http://www.artcultura.inhis.ufu.br/PDF17/A_Sa_17.pdf

C- La polyphonie carnavalesque sur la personne du roi dom Sebastião et son « *Encantaria* » dans une perspective bakhtinienne

L'apparition du *Cinema novo* coïncide d'abord avec les mouvements de rupture idéologique des années 1960, pour devenir par la suite le porte-parole d'une nouvelle esthétique et le représentant d'un engagement très politique. D'ailleurs, il en va de même pour le mouvement culturel *Tropicaliste* et sa manifestation dans la musique. Le *Cinema novo*, malgré son importance et la description qu'il fait de la réalité nationale, reste cantonné aux groupes plus intellectualisés de la société moderne brésilienne. C'est la télévision – elle fait son entrée au Brésil le 18 septembre 1950 –, qui se charge de diffuser et faire connaître dans le reste du pays les facettes et les disparités régionales. La fondation de la chaîne *Rede Globo*⁸⁷⁷, le 26 avril 1965, et plus tard, son hégémonie, seront déterminantes pour véhiculer surtout les aspirations et les descriptions de la bourgeoisie de l'axe Rio de Janeiro-São Paulo, dans les feuilletons, *telenovelas*. La popularité de ces feuilletons augmente lorsqu'ils sont tournés dans d'autres régions inconnues du grand public. La télévision de façon générale, jouait ainsi son rôle d'interaction et d'intégration nationale, surtout dans la période qui correspond aux années 1970-1980, au cours des flux migratoires internes, de l'urbanisation des grandes villes et de la propagande nationaliste véhiculées par le régime dictatorial. Les couches populaires déracinées ne s'identifient pas avec le *modus vivendi* urbain et sa culture, elles se reconnaissent plutôt dans l'environnement fictif des feuilletons. De son côté, la chaîne Globo avec son « *padrão de qualidade* », et avec l'avènement de la télévision en couleurs, était incompatible avec « l'esthétique de la faim » préconisée par les artistes créateurs de gauche et le mouvement *tropicaliste*⁸⁷⁸. La psychanalyste Maria Rita Kehl affirme que les feuilletons de la chaîne Globo cherchaient

⁸⁷⁷ La « rede Globo » est fondée à Rio de Janeiro, par le journaliste Roberto Marinho (1904-2003). Son taux d'audience quotidien est de cent quarante millions de personnes, au Brésil et à l'étranger grâce à Globo International. La chaîne Globo est la plus grande chaîne d'Amérique Latine et la troisième dans le monde, après les chaînes américaines ABC, American Broadcasting Company, et CBS, CBS corporation Inc.

⁸⁷⁸ Maria Luiza Gonçalves Baracho, « Televisão brasileira : uma (re) visão », *Revista de história e estudos culturais*, vol. IV, n° 2, mai – juin 2007, p. 18.

Site visité le 10 juillet 2011 :

<http://www.revistafenix.pro.br/PDF11/ARTIGO.4.SECAO.LIVRE-MARIA.LUIZA.BARACHO.pdf>

plutôt à fournir un miroir glamour de la réalité du désir qu'à la vie réelle de la société brésilienne⁸⁷⁹.

Les feuilletons brésiliens cherchent à reproduire le jeu rhétorique de l'ordre inverse, le chiasme, selon l'adage « *a vida imitando a arte, a arte imitando a vida* », « en reproduisant » la réalité. La religiosité, les feuilletons, le sport et le carnaval traduisent une certaine « réalité » du Brésil, étant donné leur signification et ce qu'ils véhiculent dans toutes les couches de la société. C'est le carnaval de Rio de Janeiro et sa diffusion par la télévision sur tout le territoire brésilien qui nous intéresse, dans la mesure où les thèmes des grandes écoles de samba sont retravaillés, en créant des nouveaux signes et symboles. Les feuilletons, surtout ceux produits par la chaîne *Globo*, et le carnaval de Rio reflètent une réalité socio-économique luxuriante qui diffère du quotidien de la majorité des Brésiliens ; ils diffèrent entre eux par le temps chronologique, car un feuilleton dure environ entre six et huit mois et le carnaval quatre jours⁸⁸⁰ qui précèdent le mercredi des Cendres et le Carême. Cependant, tant les feuilletons que le carnaval de Rio reproduisent ou jouent le rôle de la « cellule mélodique » de ce que Paul Ricœur appelle « *le couple mimésis-muthos*⁸⁸¹ », c'est-à-dire « intrigue-représentation ». Les grandes écoles de samba, surtout le groupe spécial, 1A et 1B, étant donné les grands moyens financiers mis à leur disposition, recréent à partir d'un thème choisi, l'*enredo*, le monde ou le récit d'un événement historique ou fictif de l'histoire nationale. Ce fil conducteur, l'*enredo*, devient le rythme musical, le *samba-enredo*, qui sera aussi repris *ad libitum* par les costumes des figurants et les chars allégoriques⁸⁸².

⁸⁷⁹ Segundo Maria Rita Kehl, as telenovelas tinham « o papel de fornecer ao brasileiro desenraizado, que perdeu sua identidade cultural, um espelho glamurizado, mais próximo da realidade de seu desejo do que da realidade de sua vida e por isso mesmo funcionou como elemento conformador de uma *nova identidade*. »

Maria Rita Kehl, « Eu vi um Brasil na Tv », *Um país no ar – História da Tv brasileira em 3 canais*, (org. Alcyr Henrique Costa) São Paulo, editora Brasiliense/Funarte, 1986, p. 289.

⁸⁸⁰ Les défilés à Rio de Janeiro dans le « sambodrome » ont lieu la nuit de 21h à 6h du matin et s'étalent sur cinq jours :

Le vendredi défilent les « *mirins* », c'est-à-dire les enfants des écoles de samba ;

Le samedi, défilent les écoles du groupe 1A ;

Le dimanche et le lundi défilent les douze écoles du groupe spécial ;

Le mardi défilent les écoles du groupe 1B ;

Les autres groupes 1C à 1E défilent dans les rues de la ville.

⁸⁸¹ « Le « *muthos* » est posé comme un complément d'un verbe qui veut dire « composer ». La poétique est ainsi identifiée, sans autre forme de procès, comme l'art de « composer les intrigues ». La même marque doit être conservée dans la traduction de « mimésis » : qu'on dise imitation ou représentation (avec les derniers traducteurs français), ce qu'il faut entendre, c'est l'activité mimétique, le processus actif d'imiter ou de représenter. Il faut donc entendre imitation ou représentation dans son sens dynamique de mise en représentation, de transposition dans des œuvres représentatives. »

Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. I, Paris, éditions du Seuil, 1983, p. 55-56.

⁸⁸² D'autres éléments sont pris en compte, en dehors du thème, *enredo*, et de la musique, *samba-enredo*. Il y a aussi, les ailes, *alas*, d'une centaine de personnes qui portent le même costume ; le groupe de danseurs - *comissão de frente*, les *passistas* et les *destaques*, celle qui est porte-drapeau et le maître de salon, *porta bandeira* et le *mestre-sala* vêtus comme des personnages de la cour de Louis XIV -, les percussionnistes,

Le *samba-enredo* est une musique composée spécialement pour accompagner les écoles de samba. C'est une chanson interprétée par un chanteur, *puxador*, et un joueur de guitare brésilienne, *cavaquinho*, accompagnés par d'autres musiciens, des percussionnistes⁸⁸³, *batucada*, le tout appelé *bateria*. Le but premier du *samba-enredo* est de raconter un événement historique, fictif ou métaphorique. Le thème du *samba-enredo* raconte un fait sans pour autant l'expliquer, en même temps qu'il actualise, en tableau imagé, ce qui est chanté. Paul Ricœur, dans son essai *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, publié en 2000, s'interroge sur la phénoménologie de la mémoire et son rapport avec l'imagination. Leur proximité soulève la problématique de la « vieille » aporie, selon lui, « du mode de présence de l'absent⁸⁸⁴ ». Ce jeu, présence-absence s'applique aussi à la « vision-compréhension » de la légende sébastianiste dans les manifestations de type religieux, folklorique ou carnavalesque. Le carnaval⁸⁸⁵ brésilien et tout spécialement, le carnaval de Rio de Janeiro entre dans la tradition européenne de l'*entrudo*⁸⁸⁶ portugais, lui aussi enraciné dans les fêtes archaïques liées aux cycles saisonniers et agricoles. Mircea Eliade remarque que toute communauté éprouve le besoin de se régénérer à des intervalles réguliers, d'abolir le temps et d'actualiser le monde créé et raconté⁸⁸⁷.

Le carnaval contemporain permet, comme d'ailleurs le carnaval pendant le Moyen Âge, la perception du monde à l'envers et aussi, d'un « temps hors du temps ». Il vient rompre avec la monotonie et les contraintes de la vie quotidienne et depuis toujours, il est marqué par le rire « sur la place publique, au cours des fêtes, dans la littérature récréative⁸⁸⁸ ». La liberté de se déguiser, de déférer la loi et de rire⁸⁸⁹, c'est l'image

bateriales femmes en costume traditionnel de Bahia, *ala das baianas*, et les chars allégoriques, *carros alegóricos* ». Tous ces éléments servent de critères pour le jugement des écoles, en prenant en compte l'adéquation du défilé avec le thème choisi, l'harmonie du chant ainsi que toute l'évolution du défilé.

⁸⁸³ Les rythmes du *samba-enredo* sont les suivants : break grande entrée, appel, break 7, break corcovado, break 9, break la batucada, tambourin tectelec lent et rapide, tambourin continuom, agogô partido alto lent et rapide, afofo caretero lent et rapide, ganza lent et rapide, surdo lent.

⁸⁸⁴ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, éditions du Seuil, 2000, p. 20.

⁸⁸⁵ Le mot « carnaval » dérive du latin *carnelevare*, *carnis*, la chair et *elevare*, (enlever), c'est-à-dire « retirer la chair, la viande » de la table.

⁸⁸⁶ L'*entrudo*, du latin *introitus*, signifie (entrée) qui marque l'entrée dans le Carême, le mercredi des Cendres. Ce jour est précédé par le Mardi gras qui clôt les « sept jours gras », autrefois appelés « jours charnels ». À cette occasion, on jetait de l'eau sur les autres, ce qui est aujourd'hui remplacée par les lanceurs de confettis.

⁸⁸⁷ « [Les] peuples semblent par ailleurs avoir éprouvé d'une manière plus profonde le besoin de se régénérer périodiquement en abolissant le temps écoulé et en réactualisant la cosmogonie. »

Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, éditions Gallimard, 1969, p. 91.

⁸⁸⁸ Mikhaïl Bakhtine, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, (traduit du russe par Andrée Robel), Paris, éditions Gallimard, 1970, p. 80.

⁸⁸⁹ « L'attitude de la Renaissance à l'égard du rire peut être caractérisée, à titre préliminaire et en gros, de la façon suivante : le rire a une profonde valeur de conception du monde, c'est une des formes capitales par lesquelles s'exprime la vérité sur le monde dans son ensemble, sur l'histoire, sur l'homme ; c'est un point de vue particulier et universel sur le monde, qui perçoit ce dernier différemment, mais de manière non moins importante

métaphorisée que défend Mikhaïl Bakhtine. « *La culture populaire a toujours à toutes les étapes de son évolution, résisté à la culture « officielle », elle a élaboré sa vision particulière du monde et ses formes propres pour la refléter*⁸⁹⁰ ». La culture populaire et orale s'exprime alors en toute « liberté » au sein de la culture urbaine, officielle, bourgeoise. Le carnaval devient l'union des oppositions binaires entre le comique et le sérieux, le monde droit et le monde à l'envers, les riches et les pauvres. Il devient aussi le « réconciliateur » pour quelques jours, d'une société socio-économiquement divisée en une société « harmonieuse » grâce à une « entente cordiale ». [Le carnavalesque] est marqué, notamment, par la logique originale des choses « à l'envers » « au contraire », des permutations constantes du haut et du bas (la roue), de la face et du profil, profanations ; couronnements et détronements bouffons. La seconde vie, le second monde de la culture populaire s'édifie dans une certaine mesure comme une parodie de la vie ordinaire, comme « un monde à l'envers⁸⁹¹ », affirme M. Bakhtine. Le culte du carnaval au Brésil, temps de l'exhibition et de subversion bouleverse la monotonie du quotidien et les problèmes de la société actuelle, tels que le racisme, l'exclusion et la violence. Si, au cours du Moyen Âge⁸⁹², comme le signale M. Bakhtine, la lutte entre culture populaire et culture officielle est très marquante ou plutôt, le désir de l'Église à christianiser les mœurs païennes est très présent aujourd'hui, dans une société sécularisée, l'Église, ou des églises traditionnelles et évangélistes a moins d'emprise sur les fidèles du culte carnavalesque.

Le carnaval brésilien suit la perspective bakhtinienne qui considère le rire, l'artifice et les ambivalences – le réel et le fictif, l'avant et l'envers comme les premières caractéristiques du carnaval – dont le but est le divertissement. Les participants des écoles de samba venus d'horizons différents deviennent au cours du carnaval et tout spécialement lors des défilés, un groupe soudé et homogène dont le but est de « mouiller leur maillots » et défendre les couleurs de leur école. Ainsi les voix multiples qui chantent à l'unisson le

(sinon plus) que le « sérieux » ; c'est pourquoi la grande littérature (qui pose d'autre part des problèmes universels) doit l'admettre au même titre que le sérieux : seul le rire, en effet, peut accéder à certains aspects du monde extrêmement importants. »

Mikhaïl Bakhtine, *L'œuvre de François Rabelais*, op. cit., p. 75-76.

⁸⁹⁰ Mikhaïl Bakhtine, *L'œuvre de François Rabelais*, op. cit., p. 477.

⁸⁹¹ *Idem*, p. 19.

⁸⁹² « Nous avons examiné jusqu'à présent les images de Rabelais essentiellement dans leur lien avec la culture populaire. Nous nous intéressons dans son œuvre à la « grande » ligne principale de la lutte de deux cultures, la culture populaire et la culture officielle médiévale. »

Mikhaïl Bakhtine, *L'œuvre de François Rabelais*, op. cit., p. 433.

même *samba-enredo* deviennent une polyphonie⁸⁹³ pour compléter un tout harmonieux avec les costumes et les allégories. Le langage carnavalesque, comme le carnaval lui-même, s'est transformé au cours des siècles, grâce à sa capacité de régénération et d'expansion. Il est passé des jurons et des mots obscènes proférés au Moyen Âge aux chants thématiques préalablement choisis et chantés dans le « temple » du carnaval, le *sambodromo*. Le carnaval brésilien fait désormais partie d'une tradition vivante, et en dehors des grands centres urbains ou des concours de carnaval organisés, il est toujours une expression spontanée du peuple. Cela étant, le carnaval de Rio demeure créatif, donnant libre cours à l'imagination de ses organisateurs et de ses participants, il est toujours « *une forme concrète (mais provisoire) de la vie même, qui n'est pas seulement jouée sur scène, mais vécue*⁸⁹⁴ ».

L'anthropologue Roberto da Matta (1936-), dans son étude intitulée *Carnavais, malandros e heróis*, publiée en 1979⁸⁹⁵, analyse les mécanismes de carnavalisation selon les trois façons par lesquelles la société brésilienne se structure rituellement : la parade militaire lors de la fête nationale, la procession en hommage aux saints patrons et le carnaval. Ces trois processus qui s'appliquent au Brésil permettent que la société brésilienne, par un effet de miroir et de dédoublement, contemple sa « réalité », à la fois la même et différente. Lors de ce « rite national », la société est en congé et elle « doit » se tourner tout entière vers cet événement qui dure trois jours⁸⁹⁶. Pour Roberto da Matta, le carnaval permet que la vie quotidienne devienne un moment inventé et inversé qui peut être vécu d'une façon égalitaire par toutes les classes sociales. Cette inversion est à la fois temporaire, organisée et attendue par tous, car c'est elle qui permet la déconstruction des rôles sociaux et du sens de la hiérarchie. Roberto da Matta ne se contente pas seulement de soulever la question de l'inversement de la société brésilienne, mais il indique, analyse et met à jour tous les mécanismes qui entourent le carnaval au Brésil⁸⁹⁷. Enfin, il rappelle que pendant le carnaval, l'histoire que « *les Brésiliens racontent sur eux-mêmes et pour eux-mêmes est une histoire jouée et chantée, jamais parlée*⁸⁹⁸ », et précisons-le, la forme musicale utilisée est le *samba-*

⁸⁹³ La « polyphonie » au sens bakhtinien, est considérée comme la pluralité de voix et des consciences, ce qui permet de multiples visions du monde.

⁸⁹⁴ Mikhaïl Bakhtine, *L'œuvre de François Rabelais*, op. cit., p. 16.

⁸⁹⁵ L'essai *Carnaval, malandros et heróis, ambiguidades da sociedade brasileira*, de Roberto da Matta a été traduit en français par Danielle Birck, et publié en 1983, par les éditions du Seuil, à Paris, sous le titre de *Carnavals, Bandits et Héros*.

⁸⁹⁶ Roberto da Matta, *Carnavals, bandits et héros*, Paris, éditions du Seuil, 1983, p. 46-50.

⁸⁹⁷ *Idem*, p. 135.

⁸⁹⁸ *Idem*, p. 141-142.

enredo. C'est la samba, rythme née dans les « zones marginales de la société brésilienne⁸⁹⁹ » qui est mise en valeur. C'est ce rythme, venue d'en bas qui, par le pouvoir de la séduction, se tourne vers « le haut, dans la quête de la conversion, l'approbation et la légitimation des segments supérieurs de la société⁹⁰⁰ ».

La musique, et tout spécialement le *samba-enredo*, agit comme le moteur qui est à la base de l'existence du carnaval en tant que spectacle. D'ailleurs, le spectacle ou plutôt, le spectateur existe comme tel depuis que le défilé est diffusé par la télévision, car les participants et ceux qui sont dans la tribune ou le logis du *sambodromo* « n'assistent pas au carnaval, ils le vivent tous, parce que, de par son idée même, il est fait pour l'ensemble du peuple⁹⁰¹ ». Dans l'esprit carnavalesque, le *samba-enredo* n'échappe à nulle thématique. Après l'apparition de la synopsis, toutes les chansons composées autour du thème choisi par chaque école de samba font partie de la sphère non-officielle et elles proviennent d'horizons différents, mais dès que le choix est fait, le *samba-enredo* est redevable à ce monde officiel de la compétition. Pendant le carnaval si « c'est la vie même qui joue et interprète alors - sans scène, sans rampe, sans acteurs, sans spectateurs, c'est-à-dire sans les attributs spécifiques de tout spectacle théâtral⁹⁰² », comme le souligne M. Bakhtine, pendant le défilé, ce même carnaval, représenté par les écoles de samba, se transforme sous la pression de la compétition et des projecteurs des médias. Le rapport symbolique au carnaval s'exprime - parmi les figurants qui défilent, ceux qui y participent dans les tribunes et les logis et ceux qui assistent par médias interposés -, grâce à la dimension dialogique et imagée inhérente à tout individu. D'ailleurs, la « communication dialogique⁹⁰³ » et les formes d'images se trouvent dans tous les segments carnavalesques, entre écoles en compétitions, entre les

⁸⁹⁹ « Ensuite, c'est utiliser une forme musicale venant « d'en bas », « la samba », comme forme idéale (mais non exclusive) de relation sociale. Par conséquent, cette forme musicale qui, selon notre mythologie, est née dans les zones marginales de la société brésilienne - les cales des navires, maisons d'esclaves, favelas, pauvreté et misère - devient la musique la plus répandue. »

Idem, p. 142.

⁹⁰⁰ « Le samba, au contraire, chante le monde de manière collective, avec les thèmes du « malandragement », de l'esclavage et de la noblesse, de la mythologie et des nourritures magiques, les nourritures afro-brésiliennes. Un autre thème souvent évoqué est l'histoire du Brésil, vue comme une histoire naturelle, histoire du mélange de trois races, cosmiques et primordiales, le Noir, l'Indien et le Blanc. Tout, dans l'idéologie populaire, est « naturel », car découlant de la combinaison structurelle et biologique de ces trois races. La samba, par conséquent, comme tout ce qui vient « d'en bas », acquiert un pouvoir de séduction et de totalisation. La samba comme les groupes du Carnaval, surtout les écoles de samba, sont tournées « vers le haut », dans la quête de la conversion, l'approbation et la légitimation des groupes supérieurs de la société. »

⁹⁰¹ Mikhaïl Bakhtine, *L'œuvre de François Rabelais*, op. cit., p. 15.

⁹⁰² *Idem*, *ibidem*, p. 16.

⁹⁰³ Par « communication dialogique » ou « dialogisme », dans la perspective bakhtinienne, il faut entendre des formes de la présence d'autrui dans le discours. Ce discours existe grâce au processus d'interaction entre deux consciences autonomes, mais aussi dans le processus interne inhérent à chaque conscience humaine.

participants, entre participants et les spectateurs, entre classes sociales, et à l'intérieur de chaque école, entre les ailes de figurants, les chars allégoriques et les musiciens. C'est sur la musique, le *samba-enredo* que nous voudrions nous attarder davantage.

Si les *sambas-enredo* à partir de la dictature civile du président Getúlio Vargas, *Estado Novo*, cherchait surtout à valoriser les événements ou les personnages historiques brésiliens, aujourd'hui, les aspects de la vie quotidienne de la société sont aussi pris en compte dans les musiques carnavalesques. Certains *sambas-enredo* ont des traits épiques et utilisent un langage pompeux pour renforcer son caractère imposant⁹⁰⁴ tels ceux qui ont le Maranhão, son histoire et ses mythes pour thèmes. D'ailleurs sur les paroles d'un *samba-enredo*, les fausses informations, les imperfections du langage, les fautes grammaticales et de syntaxe sont punis sévèrement par le jury. Le linguiste Julio Cesar Farias, auteur du livre didactique *Aprendendo português com samba-enredo*, démontre les possibilités qui sont offertes par les paroles d'un *samba-enredo*, pour l'étude de la langue et de la culture brésilienne, à partir de leur aspect sémantique, syntaxique, morphologique et thématique. Il met aussi en évidence le rapport des textes, l'intertextualité, et comment le synopsis de l'*enredo* est très souvent composé à partir d'un autre texte. Dans les quatre *sambas-enredo* et une synopse thématique qui seront cités par la suite, il sera question de pointer et d'analyser rapidement, sans pour autant être exhaustif, quelques éléments qui se réfèrent à la fois au Maranhão historique et à l'*Encantaria*. Étant donné la répercussion médiatique au Brésil mais aussi à l'étranger des défilés carnavalesques, nous avons pris comme exemple cinq écoles de samba de la ville de Rio de Janeiro – quatre du groupe spécial et une groupe 1 –, et une de São Paulo, du groupe spécial⁹⁰⁵, qui ont eu leurs *sambas-enredo* inspirés directement de l'histoire et de la mythologie *maranhense*, entre 1974 et 2012.

L'école de samba *acadêmicos do Salgueiro*, fondée en mars 1953, à Rio de Janeiro, choisit les légendes du Maranhão comme *enredo* pour le carnaval de 1974, intitulé *O rei da França na ilha da assombração*. Le responsable de l'organisation et du thème de l'école, originaire de l'État du Maranhão, le *carnavalesco* João Clemente Jorge Trinta (1933-2011), plus connu sous le nom de Joãosinho Trinta, imagine le rêve du roi-enfant, Louis XIII, lorsqu'il

⁹⁰⁴ Fred Góes, « Samba-enredo, da epopeia à crônica », *Textos escolhidos de cultura e arte populares*, Rio de Janeiro, vol. VI, 2009, p. 243-248.

Site visité le 18 juillet 2011 :

http://www.tecap.uerj.br/pdf/v6/fred_goes.pdf

⁹⁰⁵ La division et le classement des écoles de samba en groupes, est organisée par l'Union des écoles de samba du Brésil.

voit sa mère, la reine Marie de Médicis ordonner l'appareillage des navires pour fonder la Nouvelle France, la France équinoxiale au Maranhão. Joãosinho Trinta part du rêve du jeune roi et montre comme les vieilles dames noires, *Pretas velhas*, racontent des histoires dont celle du Taureau noir, dans l'île de Lençóis, la légende de l'esclave *Nhá Jança* qui, après s'être mariée et enrichie se met à brutaliser ses confrères noirs. Maltraités, ils ont recours à *Xangô*, le dieu de la justice qui châtie *Nhá Jança* après sa mort, en faisant en sorte que son âme reste prisonnière dans un carrosse consummé par le feu. À la fin, l'ex-esclave se transforme en un serpent en argent qui rôde encore aujourd'hui dans la capitale, São Luis. Le défilé de l'école dans l'avenue président Antonio Carlos, à l'aube, le lundi 24 février, fut divisé en trois parties : l'imagination du roi-enfant, la légende du taureau noir et *Nhá Jança* hantée⁹⁰⁶. Avec ce thème, l'école de samba *Salgueiro* est couronnée championne du groupe 1, du carnaval en 1974, avec mille six cents figurants, quatre-vingt seize ailes et quatre chars allégoriques, avec pour interprètes du *samba-enredo*, Noel Rosa de Oliveira, Zé Di et Laila⁹⁰⁷.

Quelques années plus tard, l'école de samba *Unidos de Cabuçu*, du Second groupe, fondée en décembre 1945, choisit la composition du *samba-enredo*, *De Daomé a São Luis, A pureza Mina Jêje*, de Zé Maria D'Angola et de Grajaú, pour concourir au carnaval de 1981. Interprété par Zé Maria D'Angola lui-même, accompagné par Beto, Celsinho et J. Leão, l'*enredo* se propose de parler du royaume *Mina-Jeje* de São Luis du Maranhão, mais la langue qui sera utilisée, sera le Yorouba. Cependant, c'est dans la grande maison, c'est-à-dire, la maison de culte, autour de l'épicentre du *terreiro*, la « *Guma* » que se réalise la pureté du rituel de Dahomey, pratiqué par un peuple dont la noblesse et la foi demeurent les mêmes. Dans ce royaume se trouvent les vieilles dames, *Pretas Velhas*, les adeptes et ses *Voduns* et les sympathisants appelés *pagadores de promessa*. *Abalaxe de Ory, ô noche* et *Quevioço, ô Dan* veillent sur tout et tout est fête car même les enfants, les *Voduns-fillette*, les *Tobossis*, participent au carnaval, d'ailleurs ils participaient aussi aux fêtes de *Nochê Naé*, en juin et en fin d'année. L'école de samba *Unidos do Cabuçu*, parmi ses onze concurrentes,

⁹⁰⁶ Informations prises dans le site officiel de l'école de samba, académicos do Salgueiro.

Site visité le 18 juillet 2011 :

<http://www.salgueiro.com.br/S2008/Index.asp>

⁹⁰⁷ Samba-enredo du carnaval en 1974, à Rio de Janeiro, de l'école de samba Acadêmicos do Salgueiro, *O rei de França na ilha da assombração*. Annexe :

Pour plus d'informations, voir le site officiel de l'école de samba.

n'a eu que la cinquième place et elle n'a pas pu accéder au groupe spécial des meilleures écoles de samba du Rio de Janeiro⁹⁰⁸.

L'école de samba *Estação primeira de Mangueira*, fondée en avril 1929, à Rio de Janeiro, choisit à son tour, pour le carnaval de 1996, l'*enredo* qui raconte le monde des légendes du Maranhão, dont le titre du *samba-enredo* est *Os tambores da Mangueira nas terra da Encantaria*. Le responsable de l'organisation et du thème de l'école est le *carnavalesco* Oswaldo Jardim. C'est le « personnage » du poète qui se charge, dans la synopsis, d'avoir nouvelles inspirations pour chanter en vers et en prose les merveilles du Maranhão. Ce *samba-enredo* aborde les croyances locales, comme le château au fond de la mer du roi dom Sebastião, la « promenade » de Ana Jansen dans un carrosse tiré par des chevaux sans tête et d'un serpent qui entoure la cité. À ces légendes obsédantes s'ajoute la « réalité » qui est toutefois, marquée par les fêtes du mois de juin, le *Bumba-meu-boi*, les *Cazumbás* et la fête de saint Jean. Le tout est couronné par la référence à l'île enchantée, demeure de roi dom Sebastião qui, sous la forme d'un taureau noir serait à nouveau victime d'un enchantement, mais cette fois-ci, par les tambours de *Mangueira*. Ensorcelé par un tour de magie, le taureau noir « s'habille » en vert et rose, les couleurs officielles de l'école de samba, donnerait libre cours à la fantaisie. Le thème de ce *samba-enredo* n'était pas original ; vingt ans auparavant il avait été déjà abordé par les *acadêmicos de Salgueiro*, mais Oswaldo Jardim qui est resté deux ans responsable de l'organisation carnavalesque de la *Mangueira*, a su lui donner un nouveau souffle. L'interprète, « *puxador* », de la chanson fut le très célèbre musicien José Bispo Clementino dos Santos, surnommé le Jamelão (1913-2008), interprète de toutes les chansons carnavalesques de la *Mangueira*, entre 1949 et 2006. Le défilé commence avec l'aile des gardiens du palais de la princesse Ina. *Os tambores da Mangueira nas terra da Encantaria* a obtenu la quatrième place dans le groupe spécial⁹⁰⁹.

Deux ans après, en 1999, c'est une école de samba de la ville de São Paulo qui reprend les richesses culturelles du Maranhão pour s'en inspirer. L'école de samba *Gaviões da fiel* est fondée en juillet 1969, et doit son origine aux supporters d'un grand club de

⁹⁰⁸ Samba-enredo du carnaval en 1981, à Rio de Janeiro, de l'école de samba Unidos do Cabuçu, *De Daomé a São Luis, a pureza da mina Jêje*. Annexe :

Pour plus d'informations, voir le site officiel de l'école de samba.

⁹⁰⁹ Samba-enredo du carnaval en 1996, à Rio de Janeiro, de l'école Estação Primeira da Mangueira, *Os tambores da Mangueira nas terra da encantaria*. Annexe :

Pour plus d'informations, voir le site officiel de l'école de samba.

football, le *Corinthians paulista*. Le *samba-enredo*, *O príncipe encoberto ou a busca de D. Sebastião na ilha de São Luís do Maranhão*, peut être divisé en deux parties. La première partie reprend le fait historique qui entoure la disparition du roi dom Sebastião lors de la bataille de Ksar el-Kébir, et l'attente de son retour. Le roi est décrit comme un guerrier de la foi, un chevalier et gardien car son épée se lève pour combattre le mal, mais sa disparition a occasionné la perte de l'indépendance de son royaume au profit d'un autre royaume. Après cette domination, apparaît dom João, qui restaure l'autonomie du royaume, ce qui procure une grande joie à tous les sujets du royaume. Dans la deuxième partie de la chanson, la thématique est davantage mythique, car il est question du retour du roi dans une nuit de brouillard. La quête du mythe demeure et se répand dans le nord-ouest du Brésil, occasionnant souffrance à *Canudos*, *serra do Rodeador* et *Pedra Bonita*. Cependant, c'est au Maranhão, dans l'île de Lençóis que ressurgit la légende de la résurrection et sur le ciel illuminé, brille l'étoile du Taureau enchanté. Le *samba-enredo* est interprété par Ernesto Teixeira, *puxador* dans l'école de samba depuis 1989. Le responsable de l'organisation de *Gaviões da Fiel* est le *carnavalesco* Roberto Szaniecki, qui encadra quatre mille figurants, vingt quatre ailes et six chars allégoriques pour « revivre » pendant le défilé le roi enchanté, remporte alors, le deuxième titre de champion du groupe spécial du carnaval de São Paulo⁹¹⁰.

Deux ans après, en 2001, l'école de samba *Beija-flor*, fondée en décembre 1948, sous l'organisation d'une commission de carnaval⁹¹¹, choisit comme *enredo*, le thème inspiré du récit de la *Pajoa* Zeneida Lima sur l'histoire de son arrière-arrière grand-mère qui aurait été, selon ses affirmations, une reine africaine, devenue par la suite, esclave au Brésil. Le *samba-enredo* intitulé *A saga de Agotime, Maria Mineira Naê* s'inspire du synopsis qui relate comment Dahomey devient une nation et le port de l'Ouidah se transforme en un grand marché d'esclaves. Parmi les esclaves ramenés au Brésil, il se trouve une reine, Agotime, devenue esclave par sorcellerie, qui débarque à l'Itaparica, à Bahia, où elle rencontre les *Nagos* et leurs *Orixás*. Ramenée à São Luis du Maranhão, terre de l'*Encantaria* et du culte *Mina-Jeje*, Agotime devient reine et sous l'orientation de son *Vodun*, elle fonde la maison de culte pour honorer des ancêtres, *Casa-das-Minas de São Luis do Maranhão*. Par la suite, elle

⁹¹⁰ Samba-enredo du carnaval en 1999, à São Paulo, de l'école de samba Gaviões da Fiel, *O príncipe encoberto ou a busca de dom Sebastião na ilha de São Luís do Maranhão*. Annexe :

Pour plus d'informations, voir le site officiel de l'école de samba.

⁹¹¹ La commission de carnaval de l'école de samba Beija-flor est composée de quatre membres : Fran Sérgio, Ubiratan Silva, Victor Santos et Andre Cezari. Cette commission est mise en place depuis 1998.

prend le nom de *Maria*, de la région de la côte de Mina, et le surnom de *Mineira* et *Naê*, en honneur à son *Vodun*. Le *samba-enredo* est interprété par Neguinho da Beija-flor et a été joué par trois cents percussionnistes, tandis que les allégories et les ailes comptaient quatre-mille cinq cents figurants. *Beija-flor* remporte alors le titre de vice-championne, son dix-huitième titre depuis 1954, et son ascension aux concours officiels des écoles de samba⁹¹².

En 2002, l'école de samba *acadêmicos do Grande Rio*, fondée en mars 1988, s'inspire de l'arrivée des Portugais au Maranhão dans leur *samba-enredo*, *Os papagaios amarelos nas terras encantadas do Maranhão*, composé par Alailson Cruz et Agenor Neto, à partir du thème élaboré par le *carnavalesco* Joãozinho Trinta. Le *samba-enredo* est interprété par Quinho et accompagné par quatre mille figurants, dispersés sur huit chars allégoriques et trente deux ailes. L'*enredo* raconte d'un côté que les terres du Maranhão, des Indiens *Tupinamba*, est le lieu de rencontre et de combat entre les Portugais et les Français, et d'un autre côté que ces mêmes terres sont « enchantées » et riches en légendes. Il s'en suit la description de la légende du taureau noir couronné de l'île de Lençóis, qui, peu à peu se transforme dans le roi dom Sebastião. Le roi enchanté monte alors sur son cheval blanc tandis que son palais ressurgit des eaux, suivi par la cour qui danse. Aujourd'hui, cette plage est habitée par des Albinos qui se disent descendants du roi et sont appelés les « fils de la lune », continue le récit de l'*enredo*. Il sera aussi question dans le texte de *bumba-meu-boi* et de *Nhá Jança* et ses atrocités envers les esclaves, ainsi que du châtement qui lui est infligé par les dieux africains de traîner dans l'au-delà de rester enfermée dans un carrosse tiré par des cheveux sans tête. La Grande Rio a eu la septième place lors du résultat du concours carnavalesque⁹¹³.

L'État du Maranhão, au cours de l'année 2012, fêtera les quatre cents ans de la fondation de sa capitale, la ville de São Luis. La championne du carnaval de 2011, l'école de samba *Beija-flor*, qui a déjà fait un hommage au Maranhão et à sa culture lors du carnaval de 2001, a décidé de revenir sur le thème « Maranhão », et a rendu public le 1^{er} juin 2011, son *Enredo*, intitulé *São Luis – O poema encantado do Maranhão*. L'*enredo* qui a servi d'inspiration aux compositeurs du *samba-enredo* a été composé par Victor Santos et

⁹¹² Samba-enredo du carnaval 2001, à Rio de Janeiro, de l'école de samba Beija-flor, *De Daomé a São Luis, A pureza da Mina Jêje*. Annexe :

Pour plus d'informations, voir le site officiel de l'école de samba.

⁹¹³ Samba-enredo du carnaval en 2002, à Rio de Janeiro, de l'école de samba académicos do Grande Rio, *Os papagaios amarelos nas terras encantadas do Maranhão*. Annexe :

Pour plus d'informations, voir le site officiel de l'école de samba.

Ubiratan Silva. Le 2 août aura lieu la discussion pour choisir la musique qui portera toute l'école au *sambodromo*, pour le carnaval en 2012⁹¹⁴. La responsabilité des quatre mille costumes, des chorégraphies, des chars allégoriques et des ailes seront de Luis Franciso Laíla, et de la commission organisatrice du carnaval. Le synopsis « São Luis – poème enchanté du Maranhão » ne fait aucune référence historique ou mythique à la personne du roi dom Sebastião. Il sera question de l'île de São Luis, *Upaon-Açu* qui est décrite comme une terre sacrée où des hommes nus, guerriers, vivaient en harmonie avec la nature, mais qui fut rapidement envahie par trois couronnes : la France qui la fonda, la Hollande qui l'envahit et le Portugal qui la colonisa. De la terre souillée par la souffrance et l'esclavage surgit alors une nouvelle *Upaon-Açu*, à la fois mystique sous le pouvoir des *Voduns* et des tambours de Dahomey, et charmante par ses légendes autour du Ribeirão, de *Nhá Jança*, du serpent enchanté, de la princesse Ina et du miracle de Guaxenduba.

Ces quelques *enredos* et *sambas-enredos* dont la source principale d'inspiration est le Maranhão, son histoire et ses légendes, que nous venons de citer, sont une marque du changement qui s'est opéré dans la musique carnavalesque qui peut être divisé, *grosso modo*, en trois types de thèmes : l'historique/bibliographique, le quotidien et enfin, le fictionnel qui peut se fonder sur le passé historique et la création artistique. La rédaction d'un synopsis est libre et n'est pas tenue à des recherches scientifiques, ni à une bibliographie car ce qu'elle veut, c'est représenter la vision que la manifestation carnavalesque a sur un sujet déterminé. Il est très important que l'organisateur puisse se rendre compte de l'harmonie entre son imagination, le récit produit et son expression finale, c'est-à-dire, le défilé. L'anthropologue Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti, dans son livre *Carnaval Carioca : dos Bastidores ao Desfile*⁹¹⁵, résume bien cette idée lorsqu'elle affirme que ce qui fonde un défilé de carnaval, c'est l'*enredo* car c'est lui qui « *défini l'histoire mise sur scène à travers la danse, la musique et le langage visuel*⁹¹⁶ ».

⁹¹⁴ Article apparu dans la revue *Veja*, editora Abril, Rio de Janeiro, le 15 juin 2011.

Site visité le 19 juillet 2011 :

<http://veja.abril.com.br/blog/passarela/avenida/beija-flor-2012/>

⁹¹⁵ *Carnaval carioca : dos bastidores ao desfile* est une version revue de la thèse de doctorat en anthropologie sociale, à l'université fédérale de Rio de Janeiro de Maria Laura V. C. Cavalcanti, soutenue en 1993. La première édition du livre est de 1994, et la seconde édition, revue et corrigée est de 2006.

Voir compte rendu de Renata de Sá Gonçalves, *Mana*, vol. XIII, n° 2, p. 579-582, 2007.

Site visité le 20 juillet 2011 :

http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132007000200014&script=sci_arttext

⁹¹⁶ Maria Laura V. C. Cavalcanti, *Carnaval carioca : dos bastidores ao desfile*, Rio de Janeiro, editora UFRJ, p.57, 2006.

À son tour, l'anthropologue Sérgio Ferretti, dans son article *Beija-flor e a Casa-das-Minas*⁹¹⁷, publié en 2001, s'interroge non pas sur le rôle de l'*enredo* en soi mais sur ce qui y est dit, en d'autres termes, il critique non pas la forme mais le fond, les informations, ou plutôt, les désinformations qui y sont véhiculées⁹¹⁸. Il est vrai qu'un synopsis de carnaval comporte souvent des données historiques et d'autres purement imaginaires. Le problème se pose lorsque les informations historiques présentes dans l'*enredo* ne coïncident pas avec la réalité des faits, que l'auteur ait pris certaines libertés sur le sujet et que le lecteur n'en ait pas été averti. Sérgio Ferretti relève encore un autre problème que nous jugeons d'ordre déontologique concernant ces mêmes informations ou désinformations qui sont par ailleurs, divulguées très largement au grand public par les réseaux de communication. Ces médias « *cherchent toujours des nouveaux exotismes à exploiter*⁹¹⁹ » et ne vérifient ni leurs sources d'informations ni la véracité de ce qui est dit. Enfin, sur cette question d'informations erronées, dans les *enredos* et *sambas-enredos* qui font référence à la personne historique et mythique du roi dom Sebastião, nul impair n'a été répertorié dans les cinq compositions citées ci-dessus.

Pour conclure sur la question du sens de l'*enredo* et des thèmes qui y sont abordés, il faudrait rappeler qu'il n'y a pas de règles quant au sujet abordé ou à la dimension du texte. Maria Laura Cavalcanti rappelle que le terme *enredo*, - en français, le (thème, l'intrigue la trame) -, est un terme littéraire dont la transposition en dehors du sens de « *relato* » en portugais, *récit* peut s'avérer trompeur dans le monde carnavalesque, si l'on lui donne la même importance qu'il en a en littérature, c'est-à-dire, un des éléments centraux du roman. En d'autres termes, la triade *enredo*, *personagens* et *criatividade*, c'est-à-dire intrigue, personnages et créativité forme un tout inséparable⁹²⁰. Dans une perspective bakhtinienne

⁹¹⁷ Sérgio Ferretti, « Beija-flor e a Casa-das-Minas », *Buletin da comissão maranhense de folclore*, n° 18, São Luis, 2001.

Site visité le 20 juillet 2011 :

<http://cmfolclore.sites.uol.com.br/bo118.htm>

⁹¹⁸ Dans son article « Beija-flor e a Casa-das-Minas », Sérgio Ferretti rappelle que cette maison de culte est très connue et respectée au Maranhão mais aussi dans tout le Brésil et qu'elle a été et continue à être étudiée et fréquentée par des chercheurs dont Roger Bastide, de Pierre Verger, de Nunes Pereira et de Costa Eduardo. Certaines informations sur l'origine de la fondatrice de la maison de culte qui se trouvent dans « l'*enredo* » de l'école de samba s'avèrent incorrectes et ne correspondent pas à la tradition orale de la maison.

⁹¹⁹ *Idem, ibidem.*

⁹²⁰ « Geralmente, da leitura de um romance fica a impressão duma série de fatos, organizados em *enredo*, e de personagens que vivem estes fatos. E uma impressão praticamente indissolúvel : quando pensamos no *enredo*, pensamos simultaneamente nas personagens ; quando pensamos nestas, pensamos simultaneamente na vida que vivem, nos problemas em que se *enredam*, na linha de seu destino – traçada conforme uma certa duração temporal, referida a determinadas condições de ambiente. O *enredo* existe através das personagens ; as personagens vivem no *enredo*. *Enredo* e *personagem* exprimem, ligados os intuitos do romance, a visão da vida que decorre dele, os significados e valores que o animam. »

tous ces éléments entrent en « communication dialogique », sans oublier l'auteur, le narrateur et le lecteur. Transposée dans le monde carnavalesque cette « communication dialogique » demeure en dehors du défilé, lors de sa préparation et de sa répétition, et pendant le défilé, entre les figurants et le public. Dans cette communication dialogique entre figurants et public se dégagent, d'une part, la voix ou les voix dans une polyphonie harmonieuse des figurants qui chantent le *samba-enredo* et le public qui y répond en chantant le refrain ou en répondant avec des mots d'encouragement. D'autre part, ce qui est mis en évidence, c'est surtout le corps des participants, car c'est ce corps qui est « *le principe de la fête, du banquet, de l'allégresse, de la « bonne chère*⁹²¹ ». Lors des défilés, c'est l'image et l'esthétique des corps, jeunes et vieux, beaux et laids, dénudés et déguisés qui donnent vie au « réalisme grotesque⁹²² » de la « fête utopique » qu'est le défilé carnavalesque brésilien. Enfin dans cette « communication dialogique » avec des airs cosmiques, « *le porte parole du principe matériel et corporel n'est ni l'être biologique isolé, ni l'individu bourgeois égoïste mais bien le peuple, un peuple qui dans son évolution croit et se renouvelle perpétuellement. C'est pourquoi tout l'élément corporel est si magnifique, exagéré, infini*⁹²³ ».

Antônio Cândido, « A personagem do romance », Antônio Cândido *et al.*, *A personagem de ficção*, São Paulo, editora perspectiva, 2000, p. 53-54.

⁹²¹ Mikhaïl Bakhtine, *op. cit.*, p. 28-29.

⁹²² Par « réalisme grotesque », Mikhaïl Bakhtine entend un « système d'images de la culture comique populaire ». À cette occasion, « le principe matériel et corporel est présenté sous son aspect universel de fête utopique. Le cosmique, le social et le corporel sont indissolublement liés, comme un tout vivant et indivisible. Et ce tout est joyeux et bienfaisant. »

Idem, ibidem, p. 28.

⁹²³ *Idem, ibidem*, p. 28.

Chapitre II- La présence symbolique de la personne du roi dom Sebastião et du sentiment sébastianiste dans la formation de l'identité brésilienne

À partir du XX^e siècle, la société brésilienne prend de nouvelles formes en raison du flux migratoire interne et externe⁹²⁴. Il est également vrai que ces groupes d'émigrants originaires de régions différentes, ont une diversité socioculturelle assez marquante. Le contact entre la communauté d'accueil et les nouveaux arrivants s'avère être un champ important pour les études en sciences humaines, car cette rencontre permet une nouvelle reformulation ou la construction d'une expression culturelle, mais aussi la confrontation avec l'autre et son regard ; par la suite, se forme un consensus commun qui aboutit à la cohésion symbolique du groupe identitaire. C'est dans ce processus de formation dont les matrices sont variées que le sentiment sébastianiste s'insère et permet au chercheur de l'étudier dans ses différentes expressions qu'elles soient d'ordre social anthropologique, historique ou littéraire. Dans le cas du sébastianisme et de notre étude, il nous a fallu, avant d'aborder un des aspects de l'identité brésilienne exprimée par la religiosité, comprendre les mécanismes historiques et mythiques de la formation de l'imaginaire du peuple brésilien. Le long parcours de toute la première partie de notre travail a bien consisté à démontrer comment le Brésil a su construire son identité nationale en s'appropriant de biens culturels – ceux des autochtones, les Indiens ; ceux des colonisateurs, les Portugais ; ceux des immigrés forcés, les esclaves Noirs -, pour les transformer en patrimoine culturel.

Le Brésil est un et multiple à la fois. Son unicité se trouve, par exemple, dans son histoire et dans les lignes tracées de son espace géographique, car ses frontières n'ont pas subi de grands changements depuis sa découverte et l'histoire nationale ne comporte pas de tragédies insurmontables ou qui ont laissé des grandes séquelles dans la mémoire nationale.

⁹²⁴ « De 1851 à 1860, arrivèrent au Brésil 121 747 immigrants. De 1861 à 1900, 1 974 014 nouveaux immigrants entrèrent dans le pays. Enfin, de 1901 à 1930, 1 338 704 étrangers de plus immigrèrent au Brésil. En quatre-vingts ans, presque trois millions et demi de nouveaux venus, essentiellement des ouvriers, s'étaient ajoutés à la population existante, dont pas loin d'un million et demi au cours des trente premières années du vingtième siècle. »

Joseane Lucia Silva, « *L'Anthropophagisme* » dans *l'identité culturelle brésilienne*, Paris, éditions de l'Harmattan, 2009 p. 45-46.

Le Brésil multiple est perceptible par sa variété ethnique et le long processus encore en formation de la construction de son identité. Cette construction au cours de quatre siècles – la période qui va de la découverte du Brésil (1500) à l’installation de la république (1889) –, s’est bâtie parfois contre les croyances indigènes locales, contre les croyances panthéistes des esclaves et surtout, grâce à l’hégémonie du catholicisme ibérique. Cela étant, tous ces segments socioculturels se sont mélangés, souvent se sont dilués et ont radicalement changé. C’est le cas de la croyance sébastianiste marquée à la base par les traditions – les cultures judéo-chrétienne et musulmane, la Matière de Bretagne, le joachimisme –, et transformée au Brésil au contact des croyances indiennes – le monde de l’*Encantaria* –, et l’apport des croyances africaines – le panthéon des *Orixás* et des *Voduns*. Il est évident que la construction du mythe sébastianiste en terres brésiliennes doit son développement au *locus sanctus*, le *terreiro*, où les représentations identitaires se forment et où la reconnaissance identitaire se manifeste. Par ailleurs, les lieux de références pour les Brésiliens sont aussi les églises, les stades, la rue – pour les grands événements nationaux : carnaval, processions et défilés lors des fêtes commémoratives –, et plus largement – le sertão, le littoral, les favelas, les résidences sécurisées. Enfin, penser l’identité, c’est penser aux autres formes d’expression populaire du peuple brésilien, comme son folklore, sa musique, sa danse et sa littérature. Des expressions culturelles auxquels le sébastianisme a bien su s’adapter, avec lesquelles il a su dialoguer et qui lui ont donné un nouveau visage.

L’identité du Brésil est une et multiple dans la mesure où chacun de ses habitants l’affirme et l’exprime différemment et se sent et se situe comme tel dans chaque cadre de sa vie, qu’elle soit personnelle, familiale professionnelle, communautaire ou régionale. Ce *modus vivendi* exige une certaine maîtrise de soi pour éviter les contradictions et garder aussi une certaine flexibilité. Cette façon d’être, qui dans des études sociologiques et sous d’autres aspects fut cataloguée de « cordialité », *homem cordial*⁹²⁵, nourrit aussi cet aspect

⁹²⁵ L’anthropologue Sérgio Buarque de Hollanda est le théoricien de l’expression « l’homme cordial », paru dans son livre *Raízes do Brasil*, publié en 1936. Selon lui, il s’agirait de désigner une façon d’être brésilien. Le mot « cordial » vient du latin « *cor* » qui signifie « cœur ». La qualité de cordialité est une attribution donnée par quelqu’un d’autre, étranger, venant d’une civilisation prétendument supérieure, étonné de rencontrer tel comportement chez des gens de qui l’on pourrait attendre méfiance et hostilité. L’expression « homme cordial » est aussi appliquée aux personnes dont les actions sont guidées par l’émotion plutôt que par la raison ; de même qu’il n’y a pas de distinction entre le publique et le privé. Enfin, cette « qualité » n’a rien de bienveillant ni de poli, basé sur des systèmes de conventions rituelles ou hiérarchiques, bien au contraire, la cordialité voudrait les abolir au profit d’une proximité affective.

Note prise à partir de Jeanne Marie Gagnebin, « La déglutition des différences », Brésil/Europe : repenser le mouvement anthropophagique, *Papiers*, n° 60, collège international de philosophie, septembre 2008.

Site visitée le 26 juillet 2011 :

http://www.ciph.org/fichiers_papiers/Papiers60.pdf

de l'identité nationale qui consiste à se penser et se croire « multiple », ce qui montre aussi la richesse de l'imagination et le pouvoir d'adaptation du peuple brésilien. De nos jours, ce comportement a pris d'autres formes et s'est répandu dans toutes les couches sociales. Il s'agit du « *jeitinho* », un outil de persuasion pour obtenir une faveur immédiate. C'est dans la perspective de cet ensemble – comportement, histoire, mémoire et imagination –, que nous nous interrogeons, d'un point de vue littéraire, sur l'apport du sentiment sébastianiste quant à la formation de l'identité brésilienne. Les rapports et la frontière entre histoire et littérature contribuent au débat sur l'identité nationale, lorsque cette dernière peut être source à la fois *de* l'histoire et *pour* l'histoire⁹²⁶. Pour illustrer notre réflexion sur l'identité brésilienne, nous analyserons deux fragments littéraires contemporains, l'un en prose et l'autre en vers qui abordent le sentiment sébastianiste. Le premier texte, en prose, décrit le comportement dialogique de l'individu guidé par cette croyance ; le second texte, en vers, montre l'idéologie sébastianiste comme moyen de libération collective. Dans le chapitre suivant, nous nous intéresserons à la manière dont des traits sébastianistes font partie du concept d'identité brésilienne, à partir de quelques exemples discursifs du XX^e siècle. Et pour terminer, nous verrons ce qu'il est possible de dire aujourd'hui sur l'identité brésilienne et comment et de quoi l'imaginaire brésilien s'inspire pour garder la cohésion nationale.

A- Dialogisme et idéologisme sébastianistes dans l'identité brésilienne d'après deux fragments littéraires contemporains

L'identité d'un peuple se forme grâce au processus cumulatif de connaissances et de pratiques résultant de l'interaction entre les individus mais aussi entre les communautés d'un espace donné. Cette identité s'exprime, au plan symbolique, par le langage commun, l'histoire, les manifestations artistiques et la production littéraire. D'ailleurs, la notion d'identité se juxtapose à celle de culture⁹²⁷ puisque l'une comme l'autre se composent d'un

⁹²⁶ Helena Isabel Mueller, « Mário de Andrade utópico », Geraldo Pieroni & Cláudio DeNipoti (org), *Saberes brasileiros. Ensaaios sobre identidades. Séculos XVI a XX*, Rio de Janeiro, editora Bertrand, 2004, p. 163.

⁹²⁷ « Généralement, la culture nationale s'identifie à la culture dominante d'une classe sociale, économiquement et politiquement supérieure et en même temps démographiquement minoritaire. Elle s'oppose à la culture populaire, considérée comme inférieure, bien que numériquement supérieure, pour n'avoir pas la même qualité de représentation économique et politique. Sont aussi considérées comme sous-cultures – sans le sens de l'infériorité – les cultures régionales ou locales, comme part de la culture nationale, idée qui suppose l'existence d'un centre comme point de départ. »

Jean Baptiste Nardi, *Culture, identité et langue nationale au Brésil : une utopie ?* p. 4.

Site visité le 27 juillet 2011 :

ensemble différencié d'éléments qui forment et donnent la « spécificité » au tout. Il n'est pas question dans nos propos de nous demander si le Brésil a ou n'a pas une identité. Il est certain que celle-ci diffère du consensus ou des classements « classiques » des nations plus anciennes. Nous partons du présupposé que l'identité brésilienne est encore en formation mais que ses bases protohistoriques sont déjà posées et son trait s'exprime dans la variété et la richesse culturelle de ses régions. La littérature nationale, les ouvrages « érudits », contribuent à cette richesse et l'interprétation de leur « idéologie » au sujet de la culture brésilienne diffère de celle véhiculée par les ouvrages des intellectuels ; toutefois dans un cas comme dans l'autre, nous avons une idée de la manière dont cette identité est envisagée. Par conséquent, l'approche de la culture dite « populaire » et celle de la culture « érudite » doit être différente pour que le concept d'identité brésilienne soit compris dans sa pluralité - sociale, politique, économique -, et admis en tant qu'identité nationale. En partant de ce présupposé, nous allons nous attarder sur une des composantes de l'identité brésilienne qui est la croyance religieuse, dans une de ses variations, le sentiment messianique sébastianiste, dans l'œuvre métaphictionnelle *Mares do Sul*⁹²⁸ de Marcos Santarrita, publié en 1999, et le poème engagé de Ferreira Gullar (1930-), *O rei que mora no mar*, publié en 2001.

Le roman, *Mares do Sul*, est publié presque dix ans après la survenue de la démocratie au Brésil après vingt ans de dictature militaire. Ce fait historique est suivi d'un regain de liberté d'expression, ce qui permettra à l'écrivain Marcos Santarrita de ré-visiter l'histoire du Brésil et de s'attarder sur sa période impériale (1822-1889), à l'époque sous l'égide de dom Pedro I (1798-1834), puis de son héritier dom Pedro II (1825-1891). C'est la révolte des esclaves Maliens en 1835, à Ilhéus dans la province de Bahia, qui servira de décor à la narration de Marcos Santarrita. Son récit, sous fond événementiel est marqué par la polyphonie et la présence de deux personnages principaux dont la caractéristique essentielle est la croyance religieuse. Dans un contexte à la fois de rébellion des esclaves et de problèmes d'ordre personnel, chacun de ces deux personnages va essayer de raisonner et de mettre en pratique ses croyances pour dom Antônio, dans la foi catholique marquée par des

[http://www.apreis.org/docs/bresil/cult.ident.jbnardi_vf\(ev\).pdf](http://www.apreis.org/docs/bresil/cult.ident.jbnardi_vf(ev).pdf)

⁹²⁸ *Mares do Sul*, de Marcos Santarrita, est composé d'un prologue de quatre pages, et d'un épilogue de dix-huit pages. Entre les deux, il y a quatre parties subdivisées, *grosso modo*, de la manière suivante :

Livre un, composé de dix chapitres soit 173 pages ;

Livre deux, composé de douze chapitres soit 196 pages ;

Livre trois, composé de dix chapitres soit 143 pages ;

Livre quatre, composé de deux chapitres soit 25 pages.

traits sébastianistes et pour Bazaia, dans la foi musulmane. À ce propos, c'est la première fois à notre connaissance que l'on trouve dans la littérature brésilienne un personnage principal qui professe la foi musulmane et qui suit de près les préceptes et les enseignements du prophète Mahomet (570-632). Ainsi, à un moment donné de la narration, ces deux hommes de foi vont se rencontrer et établir un dialogue.

Le discours narratif *Mares do Sul* est marqué par le réseau anaphorique de la foi, ce qui nous permettra de survoler le texte selon la perspective linguistique de Mikhaïl Bakhtine et de Tzvetan Todorov (1939-), et de faire état du discours dialogique entre les deux croyants, sur fond identitaire. Comme nous avons déjà vu dans le chapitre précédent, d'après M. Bakhtine, le dialogisme désigne le fait que toute relation humaine est fondamentalement dialogique et à cela nous ajoutons, la dimension religieuse, pour ne pas dire idéologique de tout homme. Ces deux principes, dialogique et idéologique, s'appliquent à l'œuvre de Marcos Santarrita et montrent à quel point les deux croyants, dom Antônio et Bazaia, sont à la recherche de vérité. Ils cherchent, par une analogie, le principe socratique qui consiste à dire que la vérité n'est pas le fait d'un seul homme, car « *elle naît entre les hommes qui la cherchent ensemble, dans le processus de leur communication dialogique*⁹²⁹ ». Ces signes linguistiques dans le texte sont instrumentalisés dans toutes les sphères et s'établissent entre les personnages entre eux - par le processus dialogique -, entre les personnages et le narrateur - par le processus diégétique -, entre le narrateur et l'auteur - par le processus créatif -, entre l'auteur et le lecteur - par le processus réceptif -, et tout cela, dans un contexte historique. Dans *Mares do Sul*, le contexte historique s'est inspiré des recherches de l'historien João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil*, publiées en 1986, et par le précédé littéraire métافictionnel, ce qui aboutit dans le roman à une démythification de l'histoire officielle et à une quête identitaire.

La notion de dialogisme est née des écrits du « Cercle » de M. Bakhtine et elle se définit comme la « mise en relation avec », le « rapport », le « contact ». Le dialogisme se caractérise aussi par la voix et la voie qu'il entreprend pour introduire *l'un* dans *l'autre*. *L'un* est le sujet en action ou non, que ce soit en communication monologique ou bien dialogique, qui construit ou devient par rapport à *l'autre*. L'école française de l'analyse du discours établira une distinction entre le discours et le texte. Pour elle, le discours se rattache aux

⁹²⁹ Mikhaïl Bakhtine, *La poétique de Dostoïevski*, (traduit du russe par Isabelle Kolitcheff), Paris, éditions du Seuil, 1970, p. 155.

conditions historiques de sa genèse. Quant au texte, il n'est que le résultat d'une phrase ou des conditions historiques de sa genèse, le résultat d'un enchaînement de phrases dans telle ou telle circonstance donnée de communication. Ce qui nous intéresse ici, c'est le texte dans sa composante dialogique puisqu'il est, comme le discours, habité par des voix et par des opinions, et par analogie, comme l'identité nationale est composée d'individus et de leurs expressions culturelles. Cette composante dialogique entre les individus est ce qui permet l'échange d'informations, la connaissance mutuelle, la formation d'une identité commune. M. Bakhtine voit dans ce va-et-vient de voix, dans ce dialogisme, une reformulation discursive de paroles précédentes. Sur cette dimension du dialogisme, M. Bakhtine définit le « discours interdiscursif » en tant que « relation avec la notion « d'intertextualité⁹³⁰ », dans la mesure où un texte est toujours au croisement d'autres textes⁹³¹.

À titre d'exemple, nous avons choisi dans l'œuvre *Mares do Sul*, le dialogisme explicite qui a lieu dans la scène où le personnage dom Antonio, enfermé dans son salon et entouré de livres entretient une communication monologique. Il « pense », bien que le discours soit rapporté par le narrateur hétéro-diégétique :

« ... dom Antonio pouvait voir dans sa bibliothèque tout ce qui avait été écrit sur le roi martyr et sa mission rédemptrice sur Terre, depuis les vers prophétiques du savetier Bandarra, du village de Trancoso, au Portugal, jusqu'au traité primaire de dom João Castro, sans compter les œuvres du frère Pedro de Frias et de Manoel Bocarra Francês. Il communiquait avec tous les sébastianistes du royaume, et même de l'étranger, et la dernière édition de Bandarra qu'il possédait, par exemple, était datée d'un peu plus de cinq ans⁹³² ».

⁹³⁰ La notion d'intertextualité relève des travaux théoriques du groupe « Tel Quel » et de la revue homonyme, fondée en 1960 et dirigée par Philippe Sollers. Le concept d'intertextualité fait son apparition officielle dans le vocabulaire d'avant-garde dans deux publications : *Théorie d'ensemble*, ouvrage collectif de Michel Foucault, Roland Barthes, Jacques Derrida et Philippe Sollers et *Séméiotikè* de Julia Kristeva.

⁹³¹ Selon Julia Kristeva, « le texte est donc une productivité, ce qui veut dire :

1. Son rapport à la langue dans laquelle il se situe est redistributif (destructivo-constructif), par conséquent il est abordable à travers des catégories logiques que purement linguistiques ;
2. Il est une permutation de textes, une intertextualité : dans l'espace d'un texte plusieurs énoncés, pris à d'autres textes, se croisent et se neutralisent. »

Julia Kristeva, *Séméiotikè, recherches pour une sémanalyse*, Paris, éditions du Seuil, 1969, p. 52.

⁹³² Traduit par nous.

« Na parede à sua frente, de frente para o crucifixo às suas costas, em volta do belo quadro a óleo de dom Sebastião, dom Antônio podia ver em sua biblioteca tudo que se escrevera sobre o santo rei mártir e sua missão redentora na Terra, desde os versos proféticos do sapateiro Bandarra, da aldeia de Trancoso, em Portugal, até o tratado básico de dom João de Castro, além das obras de frei Pedro de Frias e Manoel Bocarra Francês. Comunicava-se com sebastianistas de todo o reino, e até do estrangeiro, e a última edição do Bandarra que possuía, por exemplo, era datada de pouco mais de cinco anos atrás.

Mas não só a estudos se resumiam as atividades sebastianistas de dom Antônio. Era o principal recrutador, doutrinador e o chefe da Legião em Ilhéus, que chegara a ser bastante numerosa, mas, como tudo mais, entrara

Cet exemple montre l'attachement du personnage dom Antonio à la croyance sébastianiste, car il s'inscrit dans la lignée des adeptes du sébastianisme et va même au-delà puisqu'il « *était le principal recruteur, doctrinaire et le chef de la Légion à Ilhéus*⁹³³ ». Par ailleurs, à propos du personnage musulman Bazaia, nous trouvons les mêmes éléments interdiscursifs. Ceux-ci sont présents à la fois pour mieux exprimer et expliquer le comportement et le caractère du personnage, forgés par sa pratique religieuse. Dans cet extrait, son dialogisme monologique a trait à la sourate de la repentance, à la récitation des 99 attributs d'Allah et à la Sourate de la lumière. Ces sourates sont donc des textes coraniques :

« Il était comme ceux auxquels faisait référence la surate de la Repentance, lorsque elle disait : « Parmi eux, il y a ceux qui disaient : épargne-moi et ne me tente pas ! Par hasard, ils n'étaient pas tombés en tentation ? En vérité, l'enfer entourera les incroyables. [...] »

Et pour purger l'esprit corrompu, il s'est mis à réciter les 99 attributs d'Allah, en plus d'être le Grand [...]

Puisqu'il est écrit dans la Sourate Annur, la Sourate de la Lumière, révélée au Prophète à la Médine [...]»⁹³⁴ ».

Il est possible de remarquer dans ces exemples de dialogisme interdiscursif que les deux personnages - « le sujet parlant » -, ne sont pas à l'origine du sens des mots, mais qu'ils participent simplement à la reconstruction de la signification du discours. C'est qui se passe chez les nouveaux arrivants dans une société donnée qui participent à leur tour à la formation identitaire d'une communauté donnée. Ces discours peuvent être réels ou potentiels. Le dialogisme dans ces deux extraits met en évidence la polyphonie ou la pluralité de voix manifestée dans un discours, d'après M. Bakhtine. Cette polyphonie est

em decadência com a decadência da vila, embora houvesse contado com os maioraes, incluindo o juiz da Câmara do Senado e o capitão-mor. Houvera tempo, porém, em que eram tantos que ele julgara que dali, de Ilhéus, era que partiria a cruzada redentora. Pois não diziam as profecias que, quando os sebastianistas atingissem o número de mil, lhes viria finalmente da Ilha das Brumas o próprio dom Sebastião, para comandar o Quinto Império, de paz e prosperidade universais ?

E, quando chegasse a hora, ele dom Antônio, seria o seu capitão-tenente, a postos para um novo Alcácer-Quibir, com resultado diferente. Seria ótimo se fosse tudo igual, os espectros dos velhos cavaleiros e cavalos erguentdo-se de novo, quase trezentos anos depois, no antigo campo de batalha, para retomar o combate e conduzir à vitória as hostes de Cristo. »

Marcos Santarrita, *Mares do Sul*, Rio de Janeiro, editora Record, 1998, p. 70.

⁹³³ *Idem, ibidem.*

⁹³⁴ Traduit par nous.

« Era como aqueles a quem se referia a Surata do Arrependimento, quando dizia : « E entre eles há quem diga : insenta-me e não me tentes ! Acaso não caíram em tentação ? Em verdade, o inferno cercará os incrédulos. »

E para limpar a mente corrompida, pôs-se a recitar os 99 atributos de Alá, além de Grande : [...].

Pois está dito na Surat Annur, a Surata da Luz, revelada ao Profeta em Medina : [...]. »

Marcos Santarrita, *op. cit.*, p. 155 à 157.

repérable aussi bien dans la contenance du discours, c'est-à-dire, les livres en général dont dom Antônio est le propriétaire et qui renvoient tous à l'origine du sébastianisme portugais, que dans le contenu même du discours, les sourates, dont nous trouvons des extraits entre guillemets au fil de la narration. Enfin, dans les deux cas, il est question de dialogue intérieur. Par ailleurs, tout monologue est toujours un dialogue. « *À la limite* », dit M. Bakhtine, « *le monologisme nie l'existence en dehors de soi d'une autre conscience [...], un autre Je égal* ». *Dans l'approche monologique (...) autrui reste entièrement et uniquement objet de la conscience, et ne peut former une conscience autre* ». Pourtant, selon lui, ce dialogue est aussi la seconde voix, celle du groupe social dont on fait partie et elle se fait entendre surtout lorsqu'il y a un conflit. C'est l'individu confronté à sa propre norme, ce qui revient à dire, en termes thomistes, que la conscience est une connaissance non pas isolée, mais toujours en rapport avec quelque chose d'autre. Donc, la conscience n'est pas un acte mais une puissance⁹³⁵.

Pour ce qui est des extraits cités, la portée idéologique peut être appréciée à sa juste valeur dans la mesure où sa représentation, émanant des signes, est bien établie. Dans ces deux extraits, il est possible de remarquer clairement le système de pensée unique, c'est-à-dire la croyance des personnages. Par ailleurs, cette croyance peut être vraie ou fausse. Dans le système de pensée unique, les différentes pensées se rencontrent et établissent des contacts sur le plan objectal. C'est ce qui va se passer dans le roman *Mares do Sul* lorsque les deux personnages, dom Antônio et Bazaia, professant des croyances distinctes, vont se rencontrer à un moment donné. Avant cette rencontre, dans les deux fragments nous avons affaire à des signes qui, rapportés aux idées, vont former la conscience des personnages. Dans le cas de dom Antônio, le texte est entouré de signes visibles et invisibles, de concepts, de connaissances et de l'intelligence, qui renvoient à l'idéologie sébastianiste du personnage. Dans la séquence des signes visibles de ce passage, ce sont le « crucifix », « le tableau de dom Sebastião », « les livres » et le chiffre « mille ». Ce dernier signe navigue entre le concept, le chiffre lié aux prophéties, et le signe quantitatif, le

⁹³⁵ À la question « la conscience est-elle une puissance? », saint Thomas d'Aquin, dans l'Objection 3, dit ceci : « La conscience ne peut être qu'un acte, un habitus, ou une puissance. Or elle n'est pas un acte : autrement, elle ne serait pas permanente dans l'homme. Elle n'est pas non plus un habitus : sans quoi elle ne serait pas quelque chose de simple, mais de multiple, car nous nous dirigeons dans l'action au moyen de nombreux habitus de connaissance. La conscience est donc une puissance. »

Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, la q. 79, a. 13.

Selon les catégories aristotéliciennes développées par Saint Thomas, les concepts sont contenus en Puissance dans les choses. Cependant, seule une Puissance en acte peut faire passer quelque chose de la Puissance à l'Acte. Pour cela, l'être est doté d'une fonction « active » intelligente qui met en Acte ces concepts encore en Puissance dans les choses.

nombre de mille sébastianistes : « *Et puis, les prophéties ne disaient-elles pas que, lorsque les sébastianistes atteindraient le nombre de mille, viendrait finalement de l'île d'Avalon se joindre à eux dom Sebastião en personne, pour commander le Quint-empire, de paix et de prospérités universelles ?*⁹³⁶ » L'endroit même où se tient ce discours monologique, la bibliothèque entourée des signes déjà cités, encadre à la fois le caractère des réflexions et la quête de dom Antônio pour aboutir au plan objectal, qui est dans son cas, la croyance sébastianiste.

Le théoricien de la littérature Gérard Genette (1930-) au sujet du récit discursif, fait la distinction entre l'auteur, le narrateur et le personnage pour définir les niveaux diégétiques, tandis que Mikhaïl Bakhtine utilise le terme « d'énoncé » et de « texte » pour exprimer les rapports dialogiques dans l'œuvre littéraire. C'est dans l'énoncé, un produit de l'interaction, qu'une partie verbale et une partie extra verbale sont communiquées par le sujet parlant tout en tenant compte de sa condition sociale réelle ainsi que de celle de son auditeur. De ce fait, dans les rapports dialogiques, l'énoncé ne se réduit pas aux rapports logiques ou à la signification objective. Il doit tout simplement exprimer par les mots les positions du sujet parlant ou des différents sujets pour qu'ainsi puissent vraiment naître entre eux les rapports dialogiques. Enfin, pour qu'il y ait rapports dialogiques, il faut à la fois deux sujets parlants et deux énoncés distincts, même si dans ces énoncés il y a des jugements identiques. Il sera alors question dans ce cas, d'acquiescement d'un côté et de confirmation, de l'autre⁹³⁷.

Dans ce sens, chaque énoncé a l'empreinte de son auteur ce qui nous permet par la suite de trouver son sujet parlant. Dans *Mares do Sul*, l'auteur est Marcos Santarrita et au milieu de la polyphonie, les sujets parlants qui nous retiennent particulièrement sont les personnages de dom Antônio et de Bazaia. Ce n'est donc pas l'énoncé dans sa totalité qui nous intéresse c'est-à-dire le roman, mais une de ses parties, en l'occurrence les deux extraits présentés ici. La cohérence de ces textes est marquée par le réseau sémantique de la croyance religieuse. Cependant, il y aura une rupture isotopique, foi chrétienne et foi musulmane distincts, dès que les deux personnages se rencontrent et dans le rapport

⁹³⁶ Marcos Santarrita, *op. cit.*, p. 70.

⁹³⁷ « La vie est belle ». « La vie est belle ». Voilà deux opinions entièrement identiques en substance, par conséquent un seul jugement que nous avons écrit ou prononcé *deux* fois, mais ce *deux* concerne uniquement l'incarnation verbale et non pas le jugement lui-même. »
Mikhaïl Bakhtine, *op. cit.*, p. 241.

dialogique, échantent leurs énoncés. Même si ces énoncés sont tournés vers le même objet, la croyance, à l'intérieur d'un même contexte, la ville de Ilhéus et la rébellion des esclaves, et que leurs idées divergent néanmoins, le rapport dialogique est établi. « *Deux mots équipollents sur un même thème, s'ils se rencontrent, doivent nécessairement s'interorienter. Deux significations (interprétations) incarnées ne peuvent se côtoyer comme deux choses inertes, elles doivent se toucher intérieurement, c'est-à-dire entrer dans une liaison de signification* », affirme Mikhaïl Bakhtine.

Dans les dialogues monologiques de dom Antônio et de Bazaia, les mots d'autrui ou ce qui pourrait être les mots d'autrui, sont introduits dans le discours indirectement et directement. Ces mots sont marqués par l'attitude propre et le jugement de valeur des personnages. M. Bakhtine dit que ces mots deviennent « bivocaux » et qu'ils sont soumis à l'interprétation. Dans le cas de dom Antônio, les mots d'autrui sont introduits indirectement, il s'agit des lectures effectuées sur le Sébastianisme : « ... dom Antônio pouvait voir dans sa bibliothèque tout ce qui avait été écrit sur le saint Roi martyr et sa mission rédemptrice sur Terre, depuis les vers prophétiques du savetier Bandarra, du village de Trancoso, au Portugal, jusqu'au traité fondamental de dom João de Castro, sans compter les œuvres du frère Pedro de Frias et de Manoel Bocarra Francês⁹³⁸ ». Ce discours est tellement assimilé par dom Antônio qu'il croit être partie prenante de l'établissement du Quint-empire : « Et, lorsque l'heure serait arrivée, lui, dom Antônio serait son Capitaine lieutenant, au poste pour un nouveau Ksar el-Kébir, avec un autre résultat ». Et dans un autre passage : « Qui sait si ça ne serait pas lui qui conduirait la légion à la victoire et au Quint-empire, sous le commandement du Roi juvénile⁹³⁹ ».

Quant au dialogue monologique du personnage Bazaia, les mots d'autrui sont introduits directement ce qui provoque chez lui une interpellation. Sa conscience est donc éprouvée par les lois extérieures et sociales. Nous trouvons dans ce passage des références textuelles précises, ce sont les mots d'autrui, des mots du prophète : « Il était comme ceux auxquels se référait la Sourate de la repentance, lorsqu'elle disait [...]⁹⁴⁰ ». Ensuite, dans le

⁹³⁸ Marcos Santarrita, *op. cit.*, p. 70.

⁹³⁹ Traduit par nous.

« Quem sabe um dia não seria ele a endossá-la e conduzir a Legião à vitória e ao Quinto Império, sob o comando do rei Mancebo ? Mas qual, a Legião degenerava, como tudo mais naquela terra em que tudo se corrompia, se decompunha, sob o infernal sol dos trópicos. »

Marcos Santarrita, *op. cit.*, p. 71.

⁹⁴⁰ Traduit par nous.

texte : « *Et pour purger son esprit corrompu, il se mit à réciter les 99 attributs d'Allah, en plus d'être le Grand [...]*⁹⁴¹ ». Et enfin, « *Puisqu'il est écrit dans la sourate Annur, la sourate de la Lumière, révélée au Prophète à Médine [...]*⁹⁴² ». Chez ces deux personnages, dom Antônio et Bazaia, les énoncés, comme d'ailleurs tous les énoncés oraux ou écrits, émanent de la représentation de l'activité humaine qui est celle du questionnement métaphysique. L'énoncé de chacun de ces personnages reflète bien les conditions spécifiques et les finalités de leur croyance. Pour dom Antônio, c'est faire régner déjà dans ce monde, le Royaume de Dieu et plus précisément, le royaume de dom Sebastião. Pour Bazaia, en pleine crise existentielle, le paradis, c'est la seule chose à atteindre et pour cela il faut mettre en pratique les enseignements du Prophète.

L'écrivain Marcos Santarrita a su dans ces deux extraits rapidement présentés harmoniser trois éléments dans un tout - le contenu thématique, c'est-à-dire la croyance religieuse ; le style, style indirect libre ; et la construction compositionnelle, narration hétéro-diégétique. Pour Mikhaïl Bakhtine, selon Jean-Michel Adam, « *c'est tout fusionne indissolublement et constitue l'énoncé et chacun d'eux est marqué par la spécificité d'une sphère d'échange*⁹⁴³ ». La problématique bakhtinienne auquel nous nous sommes déjà référés dans le chapitre précédent, porte sur la carnavalisation, le principe dialogique et idéologique. L'idéologie⁹⁴⁴ est au sens large un système d'idées imaginées, elle s'accompagne de notions, d'opinions, de convictions qui peuvent, parfois, se constituer en doctrine. Le terme apparaît à la fin du XVIII^e pour désigner l'étude des idées, de leur

« Era como aqueles a quem se referia a Surata do Arrependimento, quando dizia : « E entre eles há quem diga : isenta-me e não me tentes ! Acaso não caíram em tentação ? Em verdade, o inferno cercará os incrédulos. »

Idem, p. 155.

⁹⁴¹ Traduit par nous.

« E para limpar a mente corrompida, pôs-se a recitar os 99 atributos de Alá, além de Grande. »

Idem, p. 156.

⁹⁴² Traduit par nous.

« Pois está dito na Surat Annur, a Surata da Luz, revelada ao Profeta em Medina [...]. »

Idem, p. 157.

⁹⁴³ Jean-Michel Adam, *Linguistique textuelle. Des genres de discours aux textes*, éditions Nathan, Paris, 1999, p. 91.

⁹⁴⁴ Selon le Centre national de ressources textuelles et lexicales du CNRS (Centre national de la recherche scientifique), l'usage du mot « idéologisme » est très fréquent et possède une valeur dépréciative. Dans la philosophie marxiste, ce mot s'oppose aux faits économiques et à la science et à l'infrastructure, seule déterminante.

« Historiquement, [le terme] est entré dans la réflexion sociale avec le marxisme qui lui a donné tout de suite un sens péjoratif, l'idéologie est le contraire de la science. Elle se présente d'abord comme une vision du monde, c'est-à-dire une construction intellectuelle qui explique et justifie un ordre social existant, à partir de raisons naturelles ou religieuses... Mais cette vision n'est en réalité qu'un voile destiné à cacher la poursuite d'intérêts matériels égoïstes en renforçant et étendant la domination d'une classe de privilégiés. L'idéologie est donc une superstructure de la société dont elle émane et qu'elle soutient... »

Site visité le 29 juillet 2011 :

<http://www.cnrtl.fr/definition/ideologisme>

caractère, de leur origine et de leurs lois, ainsi que leurs rapports avec les signes qui les expriment. Au XIX^e siècle, l'idéologie est considérée comme système de pensée cohérent, indépendant des conditions historiques. Ce qui guide les penseurs, c'est la recherche d'un système global et cohérent qui s'articule autour de l'application des lois scientifiques aux phénomènes sociaux. Dans certains cas, la polarisation se fait entre idéologie scientifique et croyances religieuses. Dans cette perspective, l'idéologie peut aussi être étudiée du point de vue du discours mais aussi des idées, de même que son rapport dialogique avec le monde, si nous appliquons les catégories critiques de M. Bakhtine. C'est en nous appuyant sur cette perspective idéologique que nous relèverons rapidement quelques leitmotifs d'ordre historique qui participent à la formation identitaire brésilienne présents dans le poème *O rei que mora no mar*⁹⁴⁵, de Ferreira Gullar.

O rei que mora no mar, « Le roi demeure dans la mer », est un poème narratif qui raconte la légende du roi du Portugal dom Sebastião. Par enchantement, il se transforme en un grand taureau noir, et vit désormais dans la mer, près de la plage de l'île de Lençóis, au Maranhão. Pour le libérer de cet enchantement, il est nécessaire blesser le taureau pour

⁹⁴⁵ Traduit et adapté par nous.

Diz a lenda que /*La légende veut que*
na praia dos lençóis no Maranhão /*près de la plage des Lençóis au Maranhão*
Há um touro negro encantado /*il y a un taureau noir enchanté*
e que esse touro é dom Sebastião, /*et que ce taureau soit dom Sébastien.*
Dizem que, se a noite é feia, /*On raconte que, par des nuits sombres,*
qualquer um pode escutar /*Tout le monde peut écouter*
o touro a correr na areia /*le taureau courir sur le sable*
até se perder no mar /*jusqu'à se perdre dans la mer*
onde vive num palácio /*où il vit dans un palais*
feito de seda e de ouro. /*Fait de soie et d'or.*
Mas todo encanto se acaba /*Mais tout enchantement se termine*
se alguém enfrentar o touro. /*Si quelqu'un affronte le taureau.*
E se alguém matar o touro /*Et si par aventure quelqu'un tue le taureau*
o ouro se torna pão : /*l'or devient pain :*
Nunca mais haverá fome /*et il n'y aura plus jamais de faim*
nas terras do Maranhão. /*Sur les terres du Maranhão.*
E voltará a ser rei /*Et le taureau deviendra le nouveau roi*
o rei dom Sebastião. /*le roi dom Sébastião*
Isso é que diz a lenda. /*Voilà ce que dit la légende.*
Mas eu digo muito mais : /*Mais moi, j'en dis bien plus :*
Se o povo matar o touro, /*Si le peuple tue le taureau,*
a encantação se desfaz. /*L'enchantement se défait.*
Mas não é o rei, é o povo /*Mais ce n'est pas le roi, c'est le peuple*
que afinal se desencanta. /*Qui perd l'enchantement.*
Não é o rei, é o povo /*Ce n'est pas le roi, c'est le peuple*
que se liberta e levanta /*qui se libère et se lève*
como seu próprio senhor : /*comme son propre maître :*
Que o povo é o rei encantado /*Je dis que le peuple est le roi enchanté*
no touro que ele inventou ». /*Sous la forme du taureau qu'il a inventé.*

qu'apparaisse ensuite le roi, qui reviendra pour régner. L'or de son palais du fond de la mer, deviendrait alors de la nourriture, éradiquant la faim de la population. Il s'agit de la légende, des anciennes traditions sébastianistes qui espéraient après la résurrection du roi, le début d'un temps de gloire. Le poème de Ferreira Gullar, cependant, transcende la légende, car le poème se réfère à la force qui est à l'origine de toutes les légendes, celle du peuple même, ressentie dans son essence la plus intrinsèque et exprimée par la culture. Ce sentiment intime, partagé collectivement et exprimé à travers l'art, le folklore, la danse, la musique, la littérature forge l'identité et la culture du peuple, l'avant et le revers d'une nation.

*« Je dis le peuple est le roi enchanté
sous la forme du taureau qu'il a inventé ».*

La cadence du poème est obtenue principalement par les vers de sept syllabes, seul le quatrième vers en compte neuf, et par l'utilisation de certaines rimes croisées et de rimes internes. La musicalité du poème se trouve également dans l'utilisation de nombreux mots qui contiennent des « p » et des « t », des syllabes nasales en « an » et en « ão ». Il y a aussi la rime entre *touro* et *ouro* entre le « taureau » et « or ». Le poème est composé de vingt-neuf versets, regroupés en quatrains et distiques. Dans la première partie, le poète/narrateur raconte la légende qui court dans le Maranhão, le dédoublement du mythe du roi disparu dans les sables du désert africain et son apparition dans la légende du roi enchanté sous la forme d'un taureau qui, sous le clair de lune, apparaît en courant sur les sables de la plage de l'île de Lençóis du Maranhão. Dans la deuxième partie, le poète/narrateur actualise le mythe et élargit le sens du mythe en lui attribuant une nouvelle valeur éthique. Les illustrations de Roger Borges - dans la collection « *Magias* », de l'édition Global, adressée au public enfant -, font ressortir le caractère onirique de la légende à travers des images qui ressemblent parfois à des gravures, ou des peintures. Les illustrations échappent à la représentation fidèle de la réalité pour dépeindre toute la vigueur du taureau et de l'homme - qui sont, après tout, pour le poète, la même force : ainsi, le rouge des robes somptueuses, le rouge vestimentaire du roi enchanté, qui illustrent le premier couplet, est répété dans les dernières pages, l'horizon du soleil levant du peuple libéré de l'enchantement.

Le dom Sebastião décrit par le poème de Ferreira Gullar, est devenu un chevalier errant qui se transforme et attend d'être désenchanté, *desencantado*, pour rétablir son

royaume, cette fois-ci au Maranhão. Ce que le poète ajoute à son poème lui donne une touche d'originalité et un trait politiquement engagé, qui dépasse le mythe, produit de l'imagination humaine, une nostalgie d'un passé ou un rêve d'un avenir prometteur. Dans son poème, Ferreira Gullar propose un renversement, *metanoïa*⁹⁴⁶, c'est-à-dire, un renversement des rôles, et qu'à la place du Roi taureau, ce soit le peuple qui perde l'enchantement qui consiste à laisser-tomber la rêverie. Au fond, ce n'est pas le taureau qui a subi l'enchantement mais l'homme, dans sa torpeur, dans la création de cette légende qui est l'objet même de cet enchantement. Enfin, pour bien marquer cette action intérieure de prise de conscience du peuple, le poète utilise deux verbes pronominaux, « se libérer » et « se lever », *libertar-se* et *levantar-se*, pour renforcer cette transformation à la fois sur le plan personnel et collectif. L'utilisation de ces verbes réflexifs renforce l'idée que ce changement n'est possible que s'il y a transformation à la fois personnelle et collective. Cette *metanoïa* invite donc le peuple à être le maître de son destin.

Le mythe du roi dom Sebastião sous la forme d'un taureau est une des facettes d'un même personnage dont la présence a réussi à traverser le temps, du XVI^e siècle au XXI^e siècle, et l'espace, du Portugal au Brésil en passant par le Maroc, jusqu'à l'île de Lençois, un endroit encore aujourd'hui difficile d'accès. Et comme un mythe, il habite désormais le monde des dieux. Le sébastianisme a su s'adapter aux aléas historiques et mythiques, sans pour autant se laisser récupérer par l'idéologie dans le sens défini par Karl Marx, c'est-à-dire, avec sa connotation péjorative. Dans le poème, l'attente d'une épiphanie totale du roi dom Sebastião se déplace vers le peuple tout entier. Tant que cette manifestation ne s'accomplit pas, le roi dom Sebastião continue à se montrer déguisé sous la forme d'un taureau noir avec une étoile sur le front, courant dans l'île de Lençois. Le dom Sebastião du poète Ferreira Gullar est le même qui vit encore dans les histoires des pêcheurs et dans les chants hiératiques du *Tambor de Mina*. De l'histoire de la vie du roi dom Sebastião, nous sont parvenus ses faits et gestes ; du récit de sa disparition un jour du mois d'août 1578, nous n'avons que des suppositions, tandis que de son mythe, lui, demeure parmi nous, l'histoire de sa cour, de la richesse de son château au fond de la mer et surtout, la croyance, l'espérance en son retour, car ce jour-là, il rétablira son royaume de paix et de justice.

⁹⁴⁶ Le mot grec « métanoïa » est traduit par « pénitence » ou par « repentance », dans le champ lexique religieux. « Metanoïa », au sens littéral, signifie « après l'esprit » au-delà de nous, « au-delà de l'intellect », de notre raison rationnelle et se rapporte à un mouvement de conversion ou de retournement par lequel l'homme s'ouvre à plus grand que lui-même en lui-même. « Metanoïa » exprime un changement de mentalités.

Identité et identité nationale sont deux notions à la fois distinctes et complémentaires. Dans le processus historique d'affirmation d'une littérature nationale et de choix des attributs de ce qui est vraiment « brésilien », les œuvres littéraires, et tout particulièrement les deux exemples cités ci-dessus, cherchent à montrer les attributs « identifiés » qui servent pour qualifier les personnages et par conséquent, le peuple brésilien. Dans les deux cas cités, cette « qualification » s'avère fondée et référentielle puisqu'il s'agit de traits constants de l'*ethos* de l'homme brésilien, la croyance religieuse et le sentiment sébastianiste. Dans le roman *Mares do Sul*, cet attribut revient au personnage de dom Antonio et son attachement au sentiment sébastianiste et patriotique, et dans le poème *O rei que mora no mar*, l'attribut « négatif » revient au peuple, c'est-à-dire à son caractère rêveur, indolent et dépendant d'un sauveur. L'identité brésilienne se construit et les deux exemples littéraires donnés suivent la droite ligne du nouveau sens que l'histoire nationale cherche à travers des signes afin d'identifier ce qui est « brésilien », selon la perspective de Oswald de Andrade (1890-1954) et le Manifeste anthropophage de 1928. L'identité du peuple brésilien enrichie par les vagues migratoires et la culture des nouveaux arrivants, grâce à la métaphore de l'anthropophagie, cherche de nouveaux chemins pour se comprendre, se recréer tout en absorbant de nouvelles données, des attributs locaux et internationaux. Enfin, sur l'identité nationale, ces deux extraits littéraires révèlent le devoir de mémoire de la nation, car comme l'identité, la mémoire est unique et multiple, elle appartient à chaque individu en particulier et à la collectivité. Se rappeler et faire mémoire, *anamnesis*, c'est assumer son histoire pour avoir la capacité et les moyens d'agir activement dans la construction d'un avenir pluriel et autonome.

B- Des traits sébastianistes dans le concept d'identité brésilienne au cours de la production discursive du XX^e siècle

À la fin de notre étude sur la personne du roi dom Sebastião, il nous semble important de nous interroger sur l'espace occupé par le sentiment sébastianiste dans l'univers mental des Brésiliens, dans la période qui correspond au XX^e siècle. Il est possible de trouver des traits sébastianistes protéiformes dans l'ensemble des représentations qui participent à la construction de l'imaginaire brésilien et sur son discours. Bien que ces images ne soient pas homogènes ou exclusives – étant donné qu'elles possèdent plusieurs points à la fois communs et divergents dus à leur origine indienne, lusitaine et africaine –, elles révèlent cependant leur place dans l'histoire nationale surtout en ce qui concerne leur implication dans des mouvements sociaux à caractère messianique. Le rapport entre l'imaginaire et l'histoire influence l'effort de tout un chacun de comprendre, de différencier, d'accepter ou rejeter ce que l'on appelle « identité commune » d'un peuple. Notre but est donc dans ce chapitre d'identifier et d'analyser rapidement quelques éléments qui participent à la construction de l'idée de l'*ethos* brésilien, en nous appuyant sur les images circulantes du sentiment sébastianiste mais dans la sphère littéraire de certains chercheurs qui nous considèrent comme « théoriciens » de ce qui est l'identité brésilienne, car en même temps qu'ils essaient de l'étudier, de la définir, ils contribuent à sa formation ou à sa formulation. Pour illustrer ce chapitre, nous avons choisi quelques chercheurs dont les études sont jusqu'à nos jours fondamentales pour la compréhension de l'*ethos* brésilien. Il s'agit des Brésiliens Mario de Andrade, Sérgio Buarque de Hollanda, Gilberto Freyre, Maria Isaura Pereira de Queiroz et Darcy Ribeiro. Nous expliquerons notre choix au fur et à mesure que nous exposerons leur pensée et nous aborderons, dans certains cas, leur vision sur le sentiment sébastianiste.

Dès la fin du XIX^e siècle, la question sur les caractéristiques existantes de l'être brésilien se pose aux chercheurs en sciences humaines, en même temps qu'ils prenaient conscience de la diversité sociale et culturelle de la société brésilienne. Pour eux, cependant, la coexistence de ces diversités disparates originaires des us et coutumes indiennes et africaines était un obstacle majeur qui empêchait le Brésil d'accéder au rang de nation civilisée, c'est-à-dire, blanche, européenne, par conséquent, ayant une véritable identité nationale. Sur cette question, nous avons déjà fait référence aux études du médecin Nina

Rodrigues qui voyait dans le retard de la société brésilienne une anomalie due au mélange racial et culturel. Dans ce même ordre d'idée, Euclides da Cunha se demandait si ce processus interracial et interculturel aboutirait un jour à un résultat satisfaisant et harmonieux. Les idées racistes et la vision pessimiste sur l'avenir de la nation brésilienne prendront un tournant au cours de l'année 1922 avec la Semaine d'art moderne à São Paulo et l'approche nouvelle des deux penseurs, Mario de Andrade et Oswald de Andrade, concernant l'idée que l'identité brésilienne est à la fois culturelle et nationale. Maria Isaura Pereira de Queiroz montre comment cette nouvelle façon de percevoir et de définir l'ethos brésilien deviendra dès les années 1930, très rapidement admise et justement interprétée par tous⁹⁴⁷. Il faut dire que face à l'arrivée en masse d'émigrants européens, « l'unanimité » des penseurs a dû très rapidement se forger pour contrecarrer et affirmer devant eux, « *l'hétérogénéité de la culture nationale*⁹⁴⁸ », afin que les Brésiliens ne soient pas considérés comme des « européens de seconde classe » en raison de leur métissage.

Dès le début de la colonisation, le sentiment sébastianiste est commun parmi les Portugais de couche sociale supérieure, comme les religieux et les nobles, et parmi les gens du peuple. En Amérique portugaise, ce sentiment s'établit et va s'exprimer, comme nous l'avons déjà étudié, de forme très incongrue dans des mouvements socioreligieux populaires de forme récurrente au XIX^e siècle. Il est certain que le sentiment sébastianiste fait partie du patrimoine culturel commun à tous les Brésiliens et il nourrit aussi aujourd'hui les différentes expressions culturelles au-delà même du facteur religieux du *Tambor de Mina* et de la *Pajelança*. Comme le remarque à juste titre la sociologue Maria Isaura Pereira de Queiroz, d'après ses recherches, des documents apportent la preuve qu'au moins dès le

⁹⁴⁷ « Les apports de ces deux écrivains [*Mario de Andrade et Oswald de Andrade*] sont donc complémentaires et en contradiction flagrante avec les théories des chercheurs de l'époque précédente. Aux yeux des jeunes intellectuels, l'homogénéité culturelle, postulat de base pour la définition d'une identité selon leurs aînés, apparaît désormais comme une illusion ou un faux problème. La civilisation occidentale, la civilisation européenne elles-mêmes constituent des conglomerats aussi hétérogènes que la civilisation brésilienne. Différences ethniques et raciales, syncrétismes culturels, mélanges de civilisations sont la constante dans l'univers social et n'ont rien à voir avec des retards sur le chemin du progrès, un manque de développement ou encore une propension à la barbarie.

Cette nouvelle approche conceptuelle triompha rapidement des anciennes manières de penser, même si au début leurs auteurs durent faire face à de l'hostilité et à des critiques défavorables. Mais dès les années 1930, cette manière de voir était parfaitement admise et même considérée comme l'interprétation juste de ce que l'on pouvait entendre par la « brasilianité ». Au cours du temps, elle s'est progressivement constituée comme le noyau central d'une définition, admise aujourd'hui encore, de ce qu'il faut entendre par identité nationale. »

Maria Isaura Pereira de Queiroz, « Identité culturelle et identité nationale », texte de 1987, (traduit par Maria Helena Rocha Antuniassi), *SociologieS*, Découvertes/redécouvertes, mis en ligne le 27 avril 2008, § 16 et 17.

Site consulté le 03 août 2011 :

<http://sociologies.revues.org/index2103.html>

⁹⁴⁸ *Idem*, § 35.

début du XVIII^e siècle, il était déjà possible de trouver des formes culturelles stables dans la société brésilienne ; tandis qu'à la fin du XIX^e siècle, les intellectuels repèrent le syncrétisme et l'hétérogénéité parmi leurs contemporains ; et au début du XX^e siècle, conclut-elle, la nouvelle génération d'intellectuels s'enthousiasme pour la diversité ethnique du Brésil et voit dans ce même noyau culturel une richesse qui peut porter des fruits durables⁹⁴⁹. En effet, s'il est certain qu'au cours de la première moitié du XX^e siècle, avec l'émigration en masse, le Brésil se voit « obligé » de formuler et de fixer des repères identitaires en raison de la « menace » étrangère et que le processus d'élaboration de défense a lieu par consensus - les théories et les recherches en sciences humaines - , ou par inconscience collective - des groupes s'unissent autour d'une valeur commune d'ordre religieux, social, ou culturel.

Cet inconscient collectif qui s'exprime dans la culture populaire, Mario de Andrade a pu le capter chez les gens du peuple dans leur quête et leur confrontation entre identité et altérité. Mario de Andrade s'est mis à parcourir le Brésil pour récolter des données, par le biais du folklore, sur la culture à la fois « nationale » et « universelle » parmi ces contemporains. Dès 1946, l'historien Florestan Fernandes remarque l'importance de l'étude ethnographique de Mario de Andrade qui l'aborde en s'appuyant sur le folklore⁹⁵⁰. Les notes, les commentaires des recherches faites par Mario de Andrade au cours de son périple sont marquées par le « paradoxe du primitivisme⁹⁵¹ », c'est-à-dire, cette perception de la culture populaire comme étant à la fois primitive et « moderne » toujours menacée de disparition. Ce n'est pas son premier voyage qui a eu lieu entre le 27 novembre 1928 et le mois de février 1929, à l'intérieur du pays qui nous intéresse, bien qu'il ait pu recueillir environ cinq mille chansons de divers rythmes. C'est en tant que chef du département de culture de la municipalité de São Paulo entre 1935-1938, que Mario de Andrade organise une expédition dont le but est de récolter le plus grand nombre possible de matériel artistique de tout genre. Cette expédition est appelée mission de recherches folkloriques,

⁹⁴⁹ *Idem, ibidem.*

⁹⁵⁰ « É preciso não esquecer que o folclore domina – e até certo ponto marca profundamente – sua atividade polimórfica de poeta, contista, romancista, crítico e ensaísta ; e constitui também o seu campo predileto de pesquisas e estudos especializados. Por isso, quando se pretende analisar a sua contribuição ao folclore brasileiro, deve-se distinguir o que fez como literato do que realizou, digamos à sua revelia, como folclorista. » Florestan Fernandes, « Mario de Andrade e o folclore brasileiro », *O folclore em questão*, São Paulo, Hucitec, 1989, p. 150.

⁹⁵¹ Elisabeth Travassos emploie ce terme « paradoxe du primitivisme » qui n'est qu'une attitude intellectuelle exprimée dans certains mouvements culturels parus au XX^e siècle, de ceux qui se situent entre le « moi civilisé » et « l'autre primitif ». Selon cet auteur, « Mario de Andrade serait parmi un des plus grands représentants de ce paradoxe pour les Brésiliens. »

Elisabeth Travassos, *Os mandarins milagrosos : arte e etnografia em Mario de Andrade*, Rio de Janeiro, editora Jorge Zahar, 1997, p. 7.

*Missão de pesquisas folclóricas*⁹⁵², et est commandée par Luís Saia et elle parcourt en 1938 les états du Nord et du Nord-est dont le Maranhão, le mois de juin. Elle réalise des enregistrements phonographiques du *Tambor de Mina*, prend des photos et des enregistrements audiovisuels à São Luis, du *Tambor de Criola*, *Tambor de Mina* et la danse du *Carimbó*. La mission folklorique rassemble aussi des instruments musicaux, des déguisements et des objets sacrés⁹⁵³. C'est donc par ce biais que le poète moderniste, Mario de Andrade entre en contact avec la culture populaire du Maranhão.

Le *Tambor de Mina*, auquel nous avons réservé un grand espace dans notre travail, et le *Tambor de Criola* sont deux expressions ritualisées marquées par le rythme des tambours et éminemment féminines. Pour Mario de Andrade leur différence est d'ordre oral. Dans le *Tambor de Mina* le caractère africain est important tandis que dans le *Tambor de Criola*, les chants sont en portugais : « *A diferença entre ambas é a influência primordial africana que se encontra no Tambor de Mina, ao passo que no de crioulo os textos já são sempre em língua nacional*⁹⁵⁴ ». D'après ses constatations, ces deux expressions culturelles sont de la sorcellerie et sont rythmées par trois tambours et vu leur importance, elles ont fini par désigner ces cultes : « *Em qualquer uma dessas duas formas maranhenses de feitiçaria, os instrumentos empregado no culto são três tambores, trio consagrado que aparece em outras manifestações musicais afro-brasileiras. É evidente que o tambor, cujos toques são de importância capital nas realizações do culto, passou, por extensão, a designar o próprio culto*⁹⁵⁵ ». L'anthropologue Sérgio Ferretti réfute cet avis. Dans son étude, *Tambor de Crioula, rituel et espetáculo*⁹⁵⁶, il accorde un chapitre à l'histoire et à la bibliographie du *Tambor de Crioula* et y remarque que le folkloriste Domingos Vieira Filho (1924-1981) dans son livre *Folclore brasileiro – Maranhão*, publié en 1977, va à l'encontre de l'assertion de Mario de Andrade. Sur la question de savoir la teneur et le degré de sacré dans le *Tambor*

⁹⁵² Marcelo Burgos P. dos Santos, « O turista aprendiz : breves notas e observações sobre a viagem de formação de Mario de Andrade », *Aurora, revista de arte, mídia e política*, n° 6, São Paulo, PUC, septembre-décembre 2009, p. 110-124.

Site visité le 04 août 2011 :

http://www.pucsp.br/revistaaurora/edicoes_pdf/Aurora_6.pdf

⁹⁵³ Bulletin on line de la *Comissão Maranhense de folclore*, n° 15, décembre 1999.

Site visité le 05 août 2011 :

<http://cmfolclore.sites.uol.com.br/noticias15.htm>

⁹⁵⁴ Mario de Andrade, *Música de feitiçaria no Brasil*, vol. XII, São Paulo, editora Martins, 1933, p. 61.

⁹⁵⁵ *Idem, ibidem*.

⁹⁵⁶ Le livre *Tambor de Crioula, rituel et espetáculo* est le fruit de la recherche d'un groupe qui a travaillé autour du thème de cette danse entre décembre 1977 et juin 1978. La première édition est de 1979, la seconde de 1995 et la troisième édition est de 2002.

Pour plus de détails, voir la préface de la 2^{ème} édition.

Sérgio Ferretti (org), *Tambor de Crioula, rituel e espetáculo*, São Luís, Comissão maranhense de folclore, 2002.

de *Crioula*, Sérgio Ferretti a constaté dans ses recherches et l'étude sur le terrain que cette danse porte en elle les deux revers, le sacré et le profane, avec un caractère très festif inclus dans un système religieux marqué par des moments de divertissement. Enfin, il avertit que la « confusion » entre les deux manifestations, *Tambor de Mina* et *Tambor de Crioula*, peut se produire lorsque l'une et l'autre se présentent comme un spectacle dans l'espace public aux moins expérimentés⁹⁵⁷. Par ailleurs, Sérgio Ferretti va encore plus loin dans son analyse et dans la nécessité de la « déconstruction de vocables et d'images chargés de préjugés » dans la définition des chansons des *Tambours de Mina* et de *Crioula*. Sûrement, affirme-t-il, Mario de Andrade utiliserait aujourd'hui une autre terminologie plus adéquate⁹⁵⁸.

Mario de Andrade dans sa réflexion sur les composantes de l'identité brésilienne était bien conscient de la pluralité de la culture nationale. Avec lui, une nouvelle façon d'aborder et d'objectiver le Brésil et son histoire se fait jour. D'ailleurs, son œuvre *Macunaíma* contribue aussi à comprendre le schéma de ce qu'il était possible de « percevoir » de la société des années 1920⁹⁵⁹. Mario de Andrade met à contribution ses connaissances dans les domaines du folklore, des légendes et des mythes populaires et ajoute une singulière description du caractère de l'homme brésilien. Le caractère et les valeurs éthiques du personnage Macunaíma sont la fusion des traits socioculturels du Blanc, du Noir et de l'Indien, que nous retrouvons aujourd'hui dans la structure sociale, psychologique et religieuse de l'homme brésilien. Si Mario de Andrade s'est penché sur la

⁹⁵⁷ « Verifica-se portanto que a dança do Tambor de Crioula possui, por um lado, um sentido religioso ou sagrado, e por outro, sentido festivo ou profano, podendo ser considerado como um ritual que faz parte de um sistema religioso, incluindo-se entre os momentos de divertimento. Tradicionalmente, o Tambor de Crioula tem sido visto como dança exclusivamente de divertimento, radicalmente distinta da dança religiosa do Tambor de Mina. Quando entretanto ambas são apresentadas como um espetáculo em praça pública, fora do contexto onde comumente são realizadas, as duas podem ser confundidas facilmente por observadores menos avisados. [...] As duas manifestações entretanto são distintas e seus praticantes não se confundem, sendo o Tambor de Crioula um meio de pagamento de promessa e uma forma de divertimento em que a punção é um componente básico relacionado com a interação entre os participantes ou um grupo de amigos, enquanto que o Tambor de Mina é uma forma de culto praticada por meio da dança e de outras atividades e onde o transe místico ou a possessão é uma atitude de interação entre pessoas e divindades, num grupo religioso. »

Sérgio Ferretti, *Tambor de Crioula*, *op. cit.*, p. 119.

⁹⁵⁸ « Esta desconstrução de vocabulários e imagens preconceituosas atualmente é muito importante. Certamente se escrevesse hoje, Mario de Andrade não designaria estas músicas como de feitiçaria, mas como músicas religiosas populares ou com outra terminologia mais adequada. Por suas viagens, leituras e correspondências, Mário de Andrade estava muito atualizado com aspectos da cultura de regiões diversificadas do país e ainda pouco ou quase não abordados na literatura especializada. Mesmo sem ter estado no Maranhão, conheceu e escreveu a respeito do tambor de crioula e do tambor de mina em incios da década de 1930, quando ainda não havia nenhum trabalho publicado sobre estes temas. »

Sérgio Ferretti, « Mario de Andrade e o Tambor de Crioula do Maranhão », *Revista pós-ciências sociais*, vol. III, n° 5, Universidade federal do Maranhão, São Luis, 2006.

Site visité le 05 août 2011 :

http://www.ppgcsoc.ufma.br/index.php?option=com_content&view=article&id=201&catid=56&Itemid=114

⁹⁵⁹ Nous avons déjà abordé cette question plus largement dans la sous-partie : **C- L'homme brésilien entre l'éthos et le pathos originaires de la croyance sébastianiste.**

question identitaire, l'historien Sérgio Buarque de Hollanda a étudié en outre, la « ritualisation » des rapports interpersonnels non pas exactement de « civilités » mais surtout de « cordialité », dans le sens étymologique de « cordis », le cœur, l'émotion, l'hospitalité que Pêro Vaz de Caminha remarque chez les Gentils et signale au roi du Portugal. Des traits par ailleurs, présents aussi chez les Portugais qui s'éloignaient du ritualisme figé et se tournaient vers le syncrétisme religieux. Il est évident qu'après que le syncrétisme se sera formé, il ne sera pas à sens unique au plan des individus, puisque les autres membres de la communauté, en dehors des africains et leur descendants, pratiquent le culte syncrétique.

Un autre aspect de la pensée de Sérgio Buarque de Hollanda qui nous intéresse et auquel nous nous sommes déjà référés dans notre étude, est celui de l'imaginaire européen lié à la conquête du Nouveau Monde. Dans son œuvre *Visão do paraíso*, publié en l'auteur rappelle le « bagage patrimonial » que l'homme européen apporte avec lui ; il s'agit de sa mémoire, de son histoire, de ses récits, de ses croyances, transmis surtout oralement et qui trouvera un terrain propice en Amérique portugaise étant donné la distance et l'isolement des communautés. Sérgio Buarque de Hollanda, dans le chapitre V, « *Um mito luso-brasileiro* » analyse un des mythes de la conquête né dans la colonie portugaise et ensuite répandu dans tout le Nouveau Monde. Il s'agit de la présence de saint Thomas qui, selon la tradition médiévale, avait christianisé l'Orient. Les cartographies de la Renaissance montraient l'existence des liens terrestres entre les deux continents et fournissaient une explication plausible au passage de l'apôtre vers l'Amérique. Les indices qui confirment cette « théorie » ce sont les traces de pied sur les rochers ainsi que les récits indiens sur les visions et les combats entre *Sumé* ou *Tumé*. Ces descriptions deviennent complexes au fur et à mesure que l'on avance à l'intérieur des terres ; saint Thomas est représenté portant des sandales, une tunique et un bâton⁹⁶⁰. L'auteur remarque que l'assimilation entre les figures de *São Tomé* et le *Pay Tumé* des Indiens rendra aisée l'évangélisation des jésuites à certains moments⁹⁶¹. L'appropriation de ce « mythe » indien, vu sous l'angle du colonisateur et de

⁹⁶⁰ Sérgio Buarque de Hollanda, *Visão do paraíso*, São Paulo, editora da Universidade de São Paulo, 1969, p. 114.

⁹⁶¹ « A uma das pegadas mostradas na Bahia, de que dá conta Vasconcelos [*Simão de Vasconcelos, Crônica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil, vol. I, p. CII*], referiu-se provavelmente o Padre Manoel da Nóbrega, onde escreveu em carta de 1549 (...). Segundo os índios, quando o santo deixou aquelas pisadas, ia fugindo dos índios que o queriam flechar, e lá chegando, abriu-se o rio à sua passagem, e ele caminhou por seu leito a pé enxuto, até chegar à outra parte, de onde foi à Índia. Contavam, além disso, que, querendo os gentios flechá-lo, voltavam-se as setas contra eles mesmos, e os matos se abriam, deixando lugar a uma vereda, por onde seguia São Tomé sem estorvo. »

l'évangéliste l'apôtre Thomas, montre bien le degré de similitude du sentiment d'attente messianique, de quête paradisiaque des deux peuples, les Gentils et les Portugais. Enfin, cette appropriation permet aussi d'envisager le terrain propice que le sentiment sébastianiste trouvera au Brésil ; comment il se chargera de nouvelles significations et sera recréé au fur et à mesure du métissage et de l'acculturation.

Sérgio Buarque de Hollanda décrit tout au long de son ouvrage l'imaginaire édénique qui imprègne l'esprit portugais au cours de la conquête qui fut parsemée de quelques « eldorados » économiques comme l'exploitation de la canne-à-sucre, du tabac, ou des drogues ainsi que l'exploitation de l'or. Et lui de constater, à la fin de son raisonnement, avec un certain lassitude, que la « *procissão dos milagres há de continuar assim através de toto o período colonial, e não a interromperá, a Independência, sequer, ou a República*⁹⁶² ». Ce rapport au sol brésilien comme étant une terre paradisiaque est aussi une constante dans le sentiment sébastianiste puisque le retour du sauveur sera marqué par la profusion des biens terrestres. L'attente sera donc comblée par la réalisation d'une promesse, la transformation du monde et la distribution des biens et le tout commandé par le prince de la paix, en occurrence, le roi dom Sebastião. À son tour, Gilberto Freyre corrobore la définition de l'identité brésilienne en analysant la présence des Portugais sous les tropiques, par des traits très positifs et laudatifs. Il montre que leur action colonisatrice se distinguait de celle des autres par son caractère convivial et métissé. Dans cette perspective, il s'insère dans la théorie « lusotropicalisme⁹⁶³ » chère au salazarisme, car il contribue ou plutôt il est « récupéré » dans la formulation de l'idéologie coloniale en vogue dans les années 1940-1950. Gilberto Freyre a le mérite de faire la distinction entre « race et civilisations » c'est-à-dire, de séparer les effets des relations génétiques des influences sociales, de l'héritage culturel et du « milieu », car pour lui, ce qui est en jeu ce ne sont pas les caractères biologiques en soi, mais les conditions de vie.

Idem, ibidem, p. 107.

⁹⁶² *Idem, ibidem*, p. 323.

⁹⁶³ À propos de la « récupération par le régime salazariste » de l'œuvre de Gilberto Freyre, Yves Léonard souligne ceci :

« Avec le début des guerres coloniales en 1961, le lusotropicalisme voit se renforcer son rôle en tant que fondement de l'idéologie coloniale officielle du régime. Le « providentialisme » qui s'empare alors des autorités les conduit à inscrire leur action dans la continuité historique supposée d'une mission d'essence divine, sorte de nouvelle « croisade » autour de la défense des valeurs chrétiennes, assez proche de cette « mystique luso-chrétienne de l'intégration » encensée par Gilberto Freyre. »

Yves Léonard, « Salazarisme et lusotropicalisme, histoire d'une appropriation », *Lusotropicalisme, idéologies coloniales et identités nationales dans les mondes lusophones*, éditions Karthala, Paris, 1997, p. 223.

Gilberto Freyre développe alors dans deux de ses ouvrages, *Casa Grande e Senzala*, publié en 1933, et *Sobrados e Mucambos*, paru en 1936, le postulat que l'esclavage au Brésil était plus souple qu'ailleurs grâce à la « démocratie raciale ». Pour Armelle Enders, « cette utopie, passéiste et réactionnaire au sens propre du terme, s'appuie sur des faits indéniables. L'absence de ségrégation raciale juridique au Brésil depuis l'Abolition était une réelle idiosyncrasie qui méritait une explication, alors que le reste du monde était caractérisé par la discrimination inhérente aux empires coloniaux et autres Jim Crow Laws⁹⁶⁴ ». Dans son œuvre, Gilberto Freyre cherche aussi à donner un sens « brésilien » aux choses de la vie quotidienne en même temps que ces choses elles-mêmes permettent de rendre le Brésil réel, concret. À sa manière, Gilberto Freyre participe à l'éclosion du sentiment nationaliste commun à ses contemporains, tel que les chansons d'exaltation, *samba exaltação*, qui décrivent les qualités et la grandeur du pays, comme les chansons de Ary Barroso, *Aquarela do Brasil, Isto aqui, o que é ?, Na baixa do sapateiro*. En dehors de l'idéologie ou du parti pris pour ou contre les arguments de Gilberto Freyre pour une mise-en-valeur des qualités des Portugais pour s'adapter au contact des autres peuples, leur acclimatation ou leur acculturation, ce que nous voudrions relever, c'est la place privilégiée qu'ont les Portugais dans sa pensée. Dans son livre *O mundo que o Português criou*, auquel nous nous sommes déjà référés, c'est le monde qui a survécu à l'Empire, ce qui a été créé ce n'est pas le Nouveau Portugal, mais le Brésil, un Brésil né du peuple portugais, de son *ethos*, et non pas de la Couronne. Pour lui, cet *ethos* est aussi chrétien et s'épanouit désormais sous les tropiques. Gilberto Freyre ne peut pas envisager le Brésil et le conceptualiser sans le rattacher à l'Europe, à l'Afrique et même l'Asie, voilà ce qui lui semblait originel et contradictoire. L'anthropologue Roberto da Matta dans son essai cherche à comprendre les antinomies de la pensée de Gilberto Freyre et il considère que cette pensée reflète bien la culture brésilienne du moment. D'après Roberto da Matta, Gilberto Freyre semble faire une fixation sur le quotidien des gens et de leur habitat sans se référer presque jamais aux institutions d'état. « *Para esse Gilberto Freyre sempre viajante e saudoso, não há um Brasil-Estado e um Brasil-Governo. Há, isso sim, um Brasil sempre Casa Grande ou Sobrado : um*

⁹⁶⁴ Armelle Enders, « Le lusotropicalisme, théorie d'exportation. Gilberto Freyre en son pays », *Lusotopie*, 1997, p. 203.

Site visité le 06 août 2011 :

<http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/enders97.rtf>

*Brasil sempre sociedade. Um Brasil que é modo de ser e falar, comer, gozar e viver*⁹⁶⁵ », souligne-t-il.

Gilberto Freyre a contribué à la compréhension de ce qui est l'identité brésilienne aujourd'hui puisqu'il a mis en valeur le concept de métissage à la brésilienne. Comme le remarque à juste titre l'anthropologue Hermano Vianna, Gilberto Freyre a réussi à positiver le rôle du métis : « [ele] conseguiu executar a façanha teórica de dar caráter positivo ao mestiço⁹⁶⁶ », le moment où la politique du gouvernement aspirait et au modèle « blanc » européen et s'en inspirait Gilberto Freyre s'oppose à cette vision réductrice de la nation brésilienne dont la seule issue viable serait le métissage avec des Blancs. Gilberto Freyre décrit le quotidien brésilien dans son unité sans pour autant rendre homogène sa diversité. Cette diversité, selon la perspective des études réalisées sur la société brésilienne par Maria Isaura Pereira de Queiroz, devient multiple tant dans le domaine de la sociologie rurale, que dans celui de la croyance religieuse et de la culture populaire. Ses travaux restent d'actualité car elle a toujours su harmoniser théorie et études sur le terrain. Un de ses champs d'études particulièrement riche est celui consacré à l'étude des croyances locales. Dans son *Étude ethnosociologique des faits religieux au Brésil*, Maria Isaura Pereira de Queiroz explore toutes les croyances présentes dans le Brésil depuis l'arrivée des Portugais. Elle énumère les mythologies des Tupi-guaranis, celle des Portugais, le catholicisme et aussi les superstitions. Elle parle des juifs qui ont dû embrasser la foi chrétienne mais qui essayent de reprendre leurs anciennes pratiques loin de l'Inquisition. La rencontre entre les Indiens et les Portugais, donne naissance à un syncrétisme, enrichi plus tard, avec la croyance des Noirs esclaves qui apportent avec eux le culte Nago des Yoruba ; le culte Jêje des Dahoméens ; le culte Bantou de l'Angola et du Congo ; le culte Mina, des Fanti-Ashanti et la religion islamique des Malais. Elle continue la description de ce tableau en se référant à l'attente du retour du roi enchanté et en ajoutant l'apparition, au XIX^e siècle, du spiritisme, de la franc-maçonnerie et avec la vague d'immigrations, l'arrivée du protestantisme, du christianisme orthodoxe, du bouddhisme et du shintoïsme des Japonais⁹⁶⁷.

⁹⁶⁵ Roberto da Matta, « A originalidade de Gilberto Freyre », *Boletim informativo bibliográfico de ciências sociais*, BIB 24, Rio de Janeiro, 1987, p. 7.

⁹⁶⁶ Hermano Vianna, *O mistério do samba*, Rio de Janeiro, editora Zahar/UFRJ, 1995, p. 63.

⁹⁶⁷ Maria Isaura Pereira de Queiroz, « L'étude ethnosociologique des faits religieux au Brésil », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 9, janvier-juin 1960, p. 145 à 147.

Site visité le 07 août 2011 :

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr_00039659_1960_num_9_1_2684?Prescripts_Search_tabs1=standard&

Maria Isaura Pereira de Queiroz se consacre à l'étude du mouvement à caractère socioreligieux du Contestado, dans le Sud du Brésil, sous la direction de Roger Bastide et en 1956, elle soutient sa thèse de doctorale à l'École pratique des hautes études. Elle étend ses recherches à d'autres mouvements et remarque l'importance des facteurs sociaux au milieu des couches sociales déshéritées ; ce que lui fait dire que :

« Ce n'est ni l'équipement psychologique, ni le choc culturel dû au décalage de deux civilisations qui les rendent possibles, mais, en plus de la structure sociale particulière qui existe dans l'intérieur du pays, le type de religion que possède le paysan. Celle-ci servant de remède à toute sorte de maux (guérisons et préservation magico-religieuses des maladies humaines et animales, protection magico-religieuse contre les dangers, etc.) et de solution à tout ce qui dépasse leurs forces, c'est vers elle que les paysans se tournent dès qu'ils ont épuisé leurs possibilités habituelles d'action – les possibilités d'une révolte laïque, par exemple⁹⁶⁸ ».

Depuis, la société brésilienne a changé ainsi que les études en sciences sociales. Si avant, les recherches étaient plutôt tournées vers les faits notoires que vers les faits du quotidien, aujourd'hui les études sur les pratiques religieuses de tous les jours sont plus abondantes⁹⁶⁹. Maria Isaura Pereira de Queiroz a le mérite de porter sur la scène académique des thèmes que certains ont taxé de « conservateurs » tels que la figure des colonels et leur pouvoir abusif, des *jagunços*, c'est-à-dire des tueurs à gage au service des grands propriétaires, des *beatos*, des religieux laïcs qui parcourent la région, des pénitents, etc. Elle s'est aussi penchée sur l'étude du carnaval, des danses telles que celle de São Gonçalo ou sur la représentation dramaturgique populaire, comme le *Bumba-meu-boi*. Comme affirme Glaucia Villas Bôas, un des choix les plus significatifs dans les thèmes abordés par Maria Isaura Pereira de Queiroz est celui du processus de changement qui peut s'opérer dans les groupes pauvres et asservis, qui sont, affirme-t-elle, capables de s'organiser en mouvement pour revendiquer de meilleures conditions de vie. La thèse de la sociologue renverse la croyance que ces groupes sont voués à l'incapacité et à l'immobilisme, toujours dans l'attente messianique⁹⁷⁰.

⁹⁶⁸ *Idem, ibidem*, p. 151.

⁹⁶⁹ *Idem, ibidem*, p. 152.

⁹⁷⁰ « Uma das escolhas mais significativas de Maria Isaura foi investigar o processo de mudança social no Brasil através do estudo das coletividades pobres e dominadas. Sua obra está pautada pela hipótese ousada e controversa de que os grupos subalternos são capazes de organizar e liderar movimentos em favor da melhoria de suas condições de vida. Ao apostar nesta hipótese, a autora inverte a crença comum de que aqueles grupos são

Maria Isaura Pereira de Queiroz, dans l'introduction de la deuxième partie de son œuvre *O messianismo no Brasil e no mundo* remarque que dès le début de la colonisation la « religion fait la une ». En effet, des faits sur le « fanatisme » ou sur la « folie religieuse » du peuple sont rapportés à la Couronne et elle constate que tels phénomènes sont récurrents tant à l'intérieur de la religion officielle, le catholicisme, qu'en dehors de celle-ci. Par la suite, elle étudie et décrit les mouvements messianiques des tribus primitives, les Indiens, de même que les mouvements messianiques rustiques où elle aborde les croyances sébastianistes. Selon la vision du processus historique de la sociologue, les structures et les organisations sociales font un tout qui subit parfois des modifications ou restent stables, selon les actions internes ou externes de la société⁹⁷¹. Si les recherches de Maria Isaura Pereira de Queiroz se situent en même temps que le processus de diversification de la production industrielle, entre 1956 et 1961, au cours de la présidence de Juscelino Kubitschek (1902-1976), celles de l'anthropologue Darcy Ribeiro (1922-1997) se situent dans la première décennie de la dictature militaire. Ses perspectives ethnologiques sont tournées tout d'abord vers l'étude de la société elle-même, qu'il remet en question tout en reconnaissant qu'il en est membre. Cette position exige de la part du chercheur la prise en compte des rapports de pouvoir et un regard critique sur l'objet étudié. Parmi les auteurs cités dans ce chapitre, Darcy Ribeiro est celui qui met en évidence non seulement son rôle d'anthropologue, mais celui d'écrivain, d'académicien et d'homme politique. C'est sur l'étude sur le terrain et son expérience au sein des tribus indigènes brésiliennes qu'il s'appuie pour agir en tant qu'anthropologue et homme politique, en faveur de la défense des populations étudiées. C'est au milieu des Indiens qu'il les voyait comme un objet extérieur qu'il a pu comprendre « *une des matrices qui avait formé la société brésilienne*⁹⁷² ».

incapazes de ação em benefício próprio uma vez que se acredita que estejam naturalmente presos ao imobilismo, à espera de um movimento que os retire das duras condições em que vivem, iluminando suas mentes. »

Glaucia Villas Bôas, « Para ler a sociologia política de Maria Isaura Pereira de Queiroz », *Revista estudos políticos*, n° 0, Rio de Janeiro, Universidade federal do Rio de Janeiro, março, 2010.

Site visité le 07 août 2011 :

<http://revistaestudospoliticos.com/numerozero/>

⁹⁷¹ Maria Isaura Pereira de Queiroz perçoit le processus historique et se distancie des divisions classiques qui incluent un « avant » et un « après ». Pour elle, il y a « continuité » dans le temps et dans l'action :

« Nossa definição de processo visa ao que se passa no âmbito das estruturas e das organizações sociais, e não o que tem lugar interindividualmente, ou culturalmente (...) O conceito de processo é habitualmente definido de acordo com as teorias evolucionistas ; foi por isso sempre relacionado com a mudanças social, quando utilizado no âmbito da estrutura e da organização sociais. A sociedade porém é um todo que ora se modifica ora se mantém, segundo a ação interna e externa dos processos sociais ; tanto sua permanência quanto sua transformação dependem destes. »

Pour plus de détails, voir la « conclusion » de Maria Isaura Pereira de Queiroz, *História do cangaço*, São Paulo, global editora e divulgadora Ltda, 1991.

⁹⁷² Darcy Ribeiro, *Confissões*, São Paulo, editora Companhia das letras, 1997, p. 155.

Au cours de ses recherches et du contact avec les Indiens, Darcy Ribeiro fait le choix d'être un anthropologue engagé, car il est contre cette attitude soumise et répétitive du chercheur qui ne prend pas une position politique en se cachant derrière une soit-disant neutralité scientifique. Sur cette question, voilà ce qu'il dit :

« J'ai établi ainsi un grand partage entre ceux qui pensent qu'il est possible et légitime d'avoir une position neutre, indifférente, devant le drame indigène – ce qui me semble abominable, comme le serait le médecin qui ne s'intéresserait pas aux malades, mais seulement à la maladie – et nous, qui assumons une attitude de fidélité aux peuples que nous étudions, incorporant le problème indigène dans la thématique de nos recherches comme une des questions scientifiquement les plus importantes et humainement les plus enrichissantes⁹⁷³ ».

Les études anthropologiques de Darcy Ribeiro font partie de l'axe central du champ de recherche que sont les sociétés indiennes en écho avec un autre champ de recherche, tel celui de Maria Isaura Pereira de Queiroz qui est celui d'un autre segment social, les Noirs et leurs descendants, les caboclos, les paysans, la culture populaire et la religion. Ces deux domaines de connaissance et d'étude servent pour la compréhension de ce qu'est la société brésilienne et de la manière dont elle est formée. Dans son étude, *Viva o povo brasileiro* dans le chapitre « Brasil Sertanejo », il décrit la formation des populations du Sertão et leurs caractéristiques comme la religiosité naïve, la tendance au messianisme fanatique, l'ostracisme, l'esprit laconique et rustique, ainsi que sa prédisposition au sacrifice et à la violence. D'après lui, l'expression de la violence du *cangaço* et du fanatisme religieux des *beatos* est le fruit des conditions de vie de l'homme *sertanejo*, incapable qu'ils étaient de se manifester par une prise de conscience et par la lutte. Voilà donc la cause qui a amené des populations désespérées vers la violence et le mysticisme. « *O fanatismo baseia-se em crenças messiânicas vividas no sertão inteiro, que espera ver surgir um dia o salvador da pobreza. Virá com seu séquito real para subverter a ordem no mundo, reitegrando os humildes na sua dignidade ofendida e os pobres nos seus direitos espoliados*⁹⁷⁴ », déclare-t-il.

Darcy Ribeiro n'emploie pas le mot « sébastianisme » dans son ouvrage, il se réfère au roi dom Sebastião mais sans pour autant parler de l'inspirateur de cette croyance ni du

⁹⁷³ Darcy Ribeiro, *op. cit.*, p. 156.

⁹⁷⁴ Darcy Ribeiro, *Viva o povo brasileiro*, *op. cit.*, p. 322.

sentiment qu'il inspire. Darcy Ribeiro décrit les *Sertanejos*, leur fanatisme, leur religiosité avec un penchant vers le messianisme, « *religiosidade propensa ao messianismo*⁹⁷⁵ », et l'apparition de temps en temps de certains annonciateurs, incitant le peuple à jeuner, à prier à s'autoflageller en se purifiant ainsi pour ouvrir chemin à la réincarnation de vieux héros mythiques⁹⁷⁶. Darcy Ribeiro à la fin de son exposé, pose la question de l'identité du Brésil et des Brésiliens. Pour lui, malgré leurs origines disparates, les Brésiliens sont aujourd'hui un des peuples les plus homogènes, tant par leur langue que par leur culture ; ils sont, à ses yeux, les plus intégrés socialement dans le monde. Ils parlent la même langue sans dialecte, ils ne possèdent aucun groupe revendicatif indépendantiste, ils ne sont pas attachés au passé mais tournés vers le futur⁹⁷⁷. Enfin, les questionnements sur l'identité liés surtout à la problématique raciale et la tare du métissage présents dans l'élite brésilienne et soulevé par les penseurs du début du XX^{ème} siècle, semble, à la fin du siècle et sous la plume de Darcy Ribeiro se volatiliser au tout au moins s'amoindrir, car le Brésil est un pays jeune et la lutte des Brésiliens consiste à devenir un peuple d'un genre nouveau. Une tâche, d'après Darcy Ribeiro, difficile et ardue, mais un beau défi⁹⁷⁸.

C- Entre l'intemporalité du discours religieux et le messianisme politique : un aperçu du contexte dictatorial brésilien

Comme nous l'avons déjà noté au début de notre travail, c'est dans le cadre du Maranhão que le Brésil colonial du XVII^e siècle a vécu quelques combats majeurs menés par le père Antonio Vieira et ses confrères pour divulguer la Bonne Nouvelle. Au cours de sa vie, le jésuite a partagé les aspirations fondamentales de sa famille religieuse et dans un siècle marqué par les controverses théologiques, il est resté attaché à ses convictions et à la

⁹⁷⁵ *Idem, ibidem*, p. 307 et 320.

⁹⁷⁶ « Periodicamente surgem anunciadores da chegada do messias, conclamando o povo a jejuar, a rezar e a flagelar-se a fim de, purificando-se, desimpedir os caminhos da reencarnação de velhos heróis míticos. »
Idem, ibidem, p. 322.

⁹⁷⁷ « E de assinalar que, apesar de feitos pela fusão de matrizes tão diferenciadas, os brasileiros são, hoje, um dos povos mais homogêneos lingüística e culturalmente e também um dos mais integrados socialmente da Terra. Falam uma mesma língua, sem dialetos. Não abrigam nenhum contingente reivindicativo de autonomia, nem se apegam a nenhum passado. Estamos abertos é para o futuro. »
Idem, ibidem, p. 410.

⁹⁷⁸ « Somos povos novos ainda na luta para nos fazermos a nós mesmos como um gênero humano novo que nunca existiu antes. Tarefa muito mais difícil e penosa, mas também muito mais bela e desafiante. »
Idem, ibidem, p. 411.

Tradition⁹⁷⁹ du Dépôt de la foi enseignée depuis toujours par l'Église. Cette Tradition apostolique désigne donc, le message non-écrit lié directement à la Parole de Jésus et à laquelle se réfère d'ailleurs le concile de Trente au XVI^e siècle, dans le « Décret sur la réception des livres saints et des traditions (4^e session, le 8 avril 1546) et qui déclare ceci : *l'Évangile (...), a été promulgué d'abord par la bouche même de notre Seigneur Jésus Christ, Fils de Dieu, qui ordonna ensuite qu'il soit prêché à toute créature par ses apôtres comme source de toute vérité salutaire et de toute règle morale (voir Mt 16, 15)* ». Le Concile de Trente recommande alors à tous les chrétiens de recevoir et de respecter de la même façon aussi bien la Tradition non-écrite que les Écritures. C'est dans cette perspective que le père Antônio Vieira, héritier d'une tradition millénaire, se situe et donne son assentiment de foi. Quelques siècles plus tard, le concile Vatican II au XX^e siècle réaffirmera que la Tradition explique et interprète les Écritures sans constituer pour autant une « autre » source de doctrine car l'une comme l'autre restent intimement liées⁹⁸⁰.

La naissance du roi dom Sebastião, son règne et sa disparition coïncident avec l'application des directives du concile de Trente que le père Antonio Vieira appliquera avec zèle et il sera également un des instigateurs et divulgateurs du sentiment sébastianiste, nourri par sa réflexion et son raisonnement pendant son séjour au Maranhão. Nous avons déjà analysé le fait que c'est entre catéchèse, syncrétismes, superstitions que le messianisme sébastianisme naît et se développe au Maranhão. À présent, ce que nous voudrions approfondir dans ce chapitre, c'est comment le messianisme politique se manifeste parmi les autres courants religieux - spécialement les nouvelles églises chrétiennes souvent fondamentalistes -, à partir des années 1960, avec l'avènement de « l'aggiornamento⁹⁸¹ » dans l'Église catholique et son ouverture au dialogue à la fois avec le monde et les autres

⁹⁷⁹ « La Tradition est un vocabulaire emprunté au judaïsme. Elle désigne le message fondamental de la foi chrétienne, c'est-à-dire la Parole de Jésus. C'est saint Paul qui utilise souvent ce terme : « Il les adjure de garder fermement les traditions (en grec : *paradosis*) qu'ils ont apprises de lui, oralement ou par lettre » (2 Th II, 15). La Tradition ecclésiastique, quant à elle, est seulement conservatrice. Sa norme est déjà fixée dans le Nouveau Testament : « garde le dépôt » (1 Tm VI, 20 ; 2 Tm I, 12-14). Celle-ci n'est pas vraiment recevoir des éléments nouveaux : la révélation est close. »

Xavier Léon-Dufour, *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, éditions du Cerf, 1991, p. 1297-1304.

⁹⁸⁰ « La sainte Tradition et la Sainte Écriture constituent un unique dépôt sacré de la parole de Dieu, confié à l'Église ; [...] Il est donc clair que la sainte Tradition, la sainte Écriture et le magistère de l'Église, par une très sage disposition de Dieu, sont tellement reliés et solidaires entre eux qu'aucune de ces réalités ne subsiste sans les autres, et que toutes ensemble, chacune à sa façon, sous l'action du seul Esprit Saint, elles contribuent efficacement au salut des âmes. »

« Constitution dogmatique sur la révélation divine *Dei Verbum* », §10, promulguée le 18 novembre 1965.

⁹⁸¹ Le mot « Aggiornamento » est d'origine italienne et signifie « mise à jour ». Ce terme est utilisé pendant le concile de Vatican II (1962-1965), pour désigner le changement, l'ouverture de l'Église au monde et à la modernité. Cette expression est souvent attribuée au pape Jean XXIII (1881-1961).

religions⁹⁸². Quant au père Antonio Vieira, c'est pendant la période de trouble religieux, qu'il cherche dans la Tradition, l'inspiration et des exemples pour enrichir ses sermons⁹⁸³ et mettre en œuvre les décisions prises dans le concile, car il est de rigueur d'afficher son orthodoxie. L'attachement du père Vieira à la Tradition apostolique va donc, influencer sa conception théologique sur l'histoire. En effet, ses conceptions sont marquées à la fois par la doctrine du concile de Trente et par le charisme de la Société des jésuites.

Au cours de son action missionnaire, le père Antonio Vieira a essayé de conformer sa vie et son action aux exigences de cette conception théologique. Le prêche est au cœur de son activité religieuse et sa rhétorique est au service de la couronne portugaise. Le succès de ces deux activités revient à la grâce divine qui lui a attribué le don de la parole et qui se manifeste par leur fruit, c'est-à-dire, la conversion de son auditeur et d'une mise en pratique par la suite, d'une vraie dévotion et d'une vie pieuse modelée selon l'enseignement moral enseigné par l'Église. Dans cette perspective, aux yeux du père Antonio Vieira, le don de la parole et l'autorité qu'il a, il l'a reçue de la part du Christ lui-même à travers l'Église : « *les sermons, les vérités, les doctrines qui nous prêchons ne nous appartiennent pas, ils sont au Christ. Il les a dits, les évangélistes les ont écrits et nous les répétons*⁹⁸⁴ ». Cela étant, le père Antonio Vieira va prendre certaines libertés avec cette « *archive où la Providence divine a*

⁹⁸² À ce propos, se reporter aux documents conciliaires Vatican II, la Déclaration sur la liberté religieuse – *Dignitatis humanae* (le 07 décembre 1965) -, et la Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes - *Nostra aetate* (le 18 novembre 1965).

⁹⁸³ D'après la liste de Luiz Felipe Baêta Neves, *op. cit.*, p. 447-469, les sermons du père Antonio Vieira prêchés dans l'État du Maranhão et Grão-Pará, sont les suivants :

Sermon de saint Antoine, prêché dans la ville de São Luis, en 1653, avant son départ secret vers le Portugal pour trouver une solution à la question de l'esclavage indienne ;

Sermon de saint Antoine, à São Luis, pour l'octave de la fête de Corpus Christi, en 1653 ;

Sermon du Premier dimanche de Carême, en 1653 ;

Sermon de Notre-dame du Rosaire, en 1654 ;

Sermon du jubilé au Troisième dimanche après l'Épiphanie, en 1654 ;

Sermon des obsèques du prince du Portugal, dom Teodósio, en 1654 ;

Sermon du Bon Larron, en 1655 ;

Sermon le jour des Rameaux, en 1656 ;

Sermon de saint Antoine, en 1657 ;

Sermon de la naissance de la Vierge Marie, en 1657 ;

Sermon du Quatrième dimanche de Carême, en 1657 ;

Sermon de l'Esprit Saint, en 1657 ;

Sermon de Notre-dame du Mont Carmel, en 1659 ;

Sermon du Quatrième dimanche après Pâque, à São Luis, sans date ;

Sermon de saint Pierre Nolasco, à São Luis, sans date ;

Sermon de saint Antoine, à São Luis, sans date ;

Sermon de la Première octave de Pâque, à Bélem du Pará, en 1656 ;

Sermon de la Résurrection du Christ, à Bélem du Pará, en 1658 ;

Sermon de l'Aube de la Résurrection, à Bélem du Pará, sans date ;

Sermon de Notre-dame de la Grâce, à Bélem du Pará, sans date.

⁹⁸⁴ Magno Vilela, *Uma questão de igualdade, Antônio Vieira, a escravidão negra na Bahia do século XVII*, Rio de Janeiro, editora Relume Dumara, 1997, p. 72.

*déposé tout ses secrets*⁹⁸⁵ », et en tirera des interprétations osées en utilisant des images et des exemples avec pour but essentiel de convaincre et de convertir son auditoire. Sa voix n'était pour lui qu'un instrument de la Providence divine : « *je parle par la bouche des Écritures*⁹⁸⁶ ». Convaincu de ce rôle instrumental qui lui semblait dévolu, le Père jésuite, animé par sa foi, vivait alors dans l'espérance » *d'une intervention prochaine de Dieu dans les affaires des hommes*⁹⁸⁷ ».

Le courant biblique qui imprègne la pensée du père Antonio Vieira et sa conception théologique de l'histoire, n'est compréhensible qu'à la lumière d'un futur depuis longtemps prophétisé. À ses yeux, l'histoire humaine se dirige vers sa fin et le langage prophétique d'Isaïe, comme nous l'avons déjà vu, exprime la complexité des réalités brésiliennes ; d'ailleurs, c'est dans l'État du Maranhão que se trouve tout le sens et où se révèle, *apokalyptô*, toute la lumière de la prophétie biblique. Le père Antonio Vieira a cette conception de la suite des temps et de sa finalité, le *telos*⁹⁸⁸, parce qu'il se sent à la fois témoin et partie prenante des événements et que le Portugal fut choisi par la Providence pour être l'instrument pour conduire les nations. Voici ce qu'il dit : « *je puis donner l'interprétation brésilienne, amazonienne et jésuite du chapitre XVIII d'Isaïe parce que je suis témoin et acteur des faits que le prophète annonçait, l'Esprit-Saint tenant la plume*⁹⁸⁹ ». L'esprit visionnaire du père Antonio Vieira s'enracine dans son sens politique aigu dû à la *praxis* et dans l'orthodoxie de sa formation thomiste et néothomiste. Le discours religieux véhiculé par le père Vieira reconnaît dans le peuple portugais le peuple élu, tandis qu'il formule une politique chrétienne fondée sur un royaume constitué et ordonné juridiquement et hiérarchiquement par la Providence⁹⁹⁰. L'intervention de la Providence dans la destinée des hommes et dans la fin du monde reste donc, une préoccupation des esprits en Europe des XVI^e et XVII^e siècles. Comme il a été déjà abordé par ailleurs, les idées de Joachim de Flore n'ont pas disparu du milieu religieux ; des prophéties circulent partout et celles du franciscain Jean de Roquetaillade (1310-1366) connaissent un grand succès au Portugal, car

⁹⁸⁵ « Para anunciar esta Palavra, Vieira sabia e dizia que devia usar « as palavras colhidas e resumidas fielmente » no Antigo e Novo Testamentos, nos Concilios, nos primeiros escritores cristãos dos primeiros séculos (...), nos ritos antigos da Igreja. (...). Mas tudo isso iluminado e presidido pelas Escrituras Santas, (...), « arquivo onde a Providência divina tem depositado os seus segredos. »

Idem, ibidem, p. 73.

⁹⁸⁶ *Idem, ibidem*, p. 73.

⁹⁸⁷ Raymond Cantel. *op. cit.*, p. 19.

⁹⁸⁸ « Telos » en grec ; en français, « fin, but ». La téléologie est l'étude de la finalité qui – selon la perspective de la philosophie chrétienne –, explique les êtres par le but auquel ils semblent destinés, c'est-à-dire, la *visio Dei beatifica*, la vision bienheureuse de Dieu.

⁹⁸⁹ Marcel Bataillon, « Le Brésil dans une vision d'Isaïe selon le père Antônio Vieira », *Bulletin des études portugaises*, Lisbonne, publié par l'institut français au Portugal, t. XXV, 1964, p. 11-21.

⁹⁹⁰ Alcir Pécora. *op. cit.*, p. 67.

elles donnent un nouveau souffle à la tradition millénariste marquée par le néo-joachimisme. En effet, depuis le XII^e siècle, les Franciscains faisaient une relecture des écrits du moine cistercien et celle relecture était un point de départ pour ceux qui cherchaient un changement dans l'Église, *renovatio ecclesiae*.

Au cours de son histoire, l'Église a toujours su faire face aux défis externes tout en se renouvelant en interne, tel fut le cas lorsque les idées du cistercien Joachim de Flore sont apparues au XII^e siècle et se sont propagées et se sont exprimées dans des mouvements de rénovation comme celui des Albigeois et des Cathares. Pour contrecarrer ces mouvements et leur expansion, l'Église organise un concile pour répondre aux questions soulevées et les combattre par la suite. À la suite du concile de Latran, la société voit apparaître Dominique de Guzmán (1170-1221) et François d'Assise, fondateurs des ordres religieux, les dominicains et les franciscains, qui vont propager et défendre les décrets conciliaires. Plus tard, au XVI^e siècle, au cours des querelles d'investitures qui opposaient le pape aux empereurs germaniques et d'après les critiques du moine augustinien Martin Luther, l'Église doit réfuter les propositions faites par la Réforme et convoquer un concile pour refouler l'avancée protestante. Le concile de Trente se réunit au cours de plusieurs sessions et pour mener à terme ses résolutions, celui qui se révélera comme l'emblème de ces innovations sera l'Espagnol Ignace de Loyola, fondateur de la Société de Jésus. Quelques siècles plus tard, bien que la réalité historique soit autre, l'Église continue d'être interpellée et remise en cause par une société laïcisée. Les questions sociopolitiques du XX^e siècle, liées au nationalisme, aux guerres, au développement industriel, au néolibéralisme, à la concentration de richesses dans les mains d'une minorité, ont fait naître, cette fois-ci en Amérique latine, un sentiment d'insatisfaction et de révolte. Les opprimés, les persécutés, les exclus se sont tournés vers l'Église, le seul endroit d'expression et d'action contre le pouvoir dominant lorsque la dictature s'est installée sur presque tout le continent, après les années 1950⁹⁹¹.

⁹⁹¹ Dans la deuxième moitié du XX^e siècle, les dictatures en Amérique latine, souvent dirigées par des militaires, sont les suivantes :

Au Paraguay (1954-1990) ;
Au Brésil (1964-1985) ;
En Bolivie (1964-1982) ;
En Equateur (1972-1979) ;
Au Chili (1973-1990) ;
En Uruguay (1973-1985) ;
Au Pérou (1975-1980) ;
En Argentine (1976-1983).

Les questions théologiques majeures se sont déplacées vers le Nouveau Monde, car l'Amérique latine est devenue le foyer vivant du catholicisme. Désormais, c'est dans la praxis que le message millénariste de Joachim de Flore, parmi d'autres, ressurgit et s'exprime à travers le premier courant théologique né en dehors de l'ancienne Europe chrétienne, à savoir, la théologie de la Libération. Le contexte de son apparition suit les aspirations du concile Vatican II, et la doctrine sociale de l'Église⁹⁹² dont le principe est celui de l'option préférentielle pour les pauvres et certains vont même jusqu'à formuler une doctrine d'action « inspirée » par les mouvements sociopolitiques issus de la pensée marxiste. Ce courant théologique se développe, marqué par une volonté de solidarité avec les pauvres, par une prise de conscience, par une pratique de l'émancipation politique, ainsi que par une participation dans les mouvements d'obéissance marxiste dans certains pays. La théologie de la Libération défend l'idée que seul un changement radical des structures politiques, économiques et sociales mené par les pauvres eux-mêmes pourrait venir à bout de la pauvreté⁹⁹³. La théologie de la Libération voit le jour avec la publication par le Péruvien

⁹⁹² À la suite de la révolution industrielle au XIX^e siècle, et pour répondre à la première grande question sociale, le pape Léon XIII promulgue la première encyclique sociale, *Rerum novarum* (le 15 mai 1891), où il examine les conditions pénibles des travailleurs. L'encyclique dresse une liste des erreurs qui provoquent le mal social et exclut le socialisme comme remède tout en précisant la doctrine catholique sur le travail. Au début des années 1930, après la crise économique de 1929, le pape Pie XI publie l'encyclique *Quadragesimo anno* (le 15 mai 1930), pour commémorer les quarante ans de *Rerum novarum*. L'encyclique met en garde contre le non-respect de la liberté d'association et réaffirme les principes de solidarité. Dans son encyclique *Divini Redemptoris* (le 19 mars 1937), le pape Pie XI critique le communisme athée et le qualifie « d'intrinsèquement pervers ». Le pape Jean XXIII, dans les années 1960, met en évidence dans son encyclique *Pacem in Terris* (le 11 avril 1963), le thème de la paix et fait une réflexion sur la dignité humaine.

Le concile Vatican II dans sa constitution pastorale *Gaudium et spes* affronte de manière organique les thèmes de la culture, de la vie économique et sociale, de la communauté politique à la lumière de la vision anthropologique chrétienne et de la mission de l'Église. Le Concile promulgue aussi la Déclaration *Dignitatis Humanae* dans laquelle est reconnu « le droit à la liberté religieuse ». Le pape Paul VI promulgue l'encyclique *Populorum progressio* (le 26 mars 1967), où il défend le développement au profit de tous qui doit répondre à l'exigence d'une justice à l'échelle mondiale. Dans les années 1980, le pape Jean-Paul II consacre l'encyclique *Laborem exercens* (le 14 septembre 1981), au travail, bien fondamental de la personne. Son encyclique *Sollicitudo rei socialis* (le 30 décembre 1987), commémore les vingt ans de *Populorum progressio*, où il développe le thème de la situation dramatique du monde contemporain et le manque de développement dans le Tiers Monde. Pour commémorer le centième anniversaire de *Rerum novarum*, le pape Jean-Paul II publie l'encyclique *Centesimus annus* (le 1^{er} mai 1991), à la suite de l'effondrement du système soviétique, où il fait une appréciation de la démocratie et de l'économie libérale, dans le cadre d'une solidarité indispensable.

Notes prises à partir du *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, édité par le Conseil pontifical « Justice et Paix », Libreria editrice vaticana, avril 2005.

Site visité le 13 août 2011 :

<http://www.vatican.va/>

⁹⁹³ La Théologie de libération est un courant de pensée chrétienne qui se développe à l'intérieur de l'Église catholique en Amérique latine à partir des années 1960, en liaison avec les problèmes politiques et économiques du continent. La diversité des situations de chaque pays et l'origine des théologiens - Gustavo Gutiérrez au Pérou, Leonardo Boff au Brésil, Jon Sobrino au Salvador, Juan Hernández Pico au Nicaragua -, fait que l'on est en présence plutôt de théologies que d'un mouvement uniforme. Mais le point commun de cette réflexion sur la foi destinée à des peuples opprimés ou économiquement marginalisés réside dans la prise en compte des situations concrètes, historiques et politiques, dans lesquelles intervient le message de l'Église. Ce mouvement comprenait des secteurs de l'institution et des mouvements laïques - l'Action catholique, la Jeunesse ouvrière chrétienne, Jeunesse universitaire chrétienne, des Communautés ecclésiales de base et des Commissions pastorales à base populaire : pastorale ouvrière et pastorale de la terre. Empruntant des concepts au marxisme et

Gustavo Gutiérrez, prêtre dominicain, de l'ouvrage très controversé *Teologia de la Liberación : Perspectivas* (1971)⁹⁹⁴. Marc Dean résume bien les enjeux qui encourent une herméneutique marxiste de l'Évangile faite par les théologiens latino-américains :

« Les théologiens de la libération voient dans le marxisme la seule théorie capable d'offrir une analyse systématique et précise sur les causes de la pauvreté de même qu'une proposition concrète et radicale pour l'abolir. La lutte des classes devient un élément-clé de cette nouvelle théologie. Nier l'existence de la lutte des classes c'est en somme, prendre le parti des dominants. La neutralité sur ce point est impossible⁹⁹⁵ ».

Pour contrer l'expansion de ce courant, l'Église à travers le cardinal-préfet de la Congrégation pour la foi, l'ancien Saint-Office⁹⁹⁶, Joseph Ratzinger⁹⁹⁷, publie le 06 août 1984, *Libertatis nuntius*, « Instruction sur quelques aspects de la théologie de la Libération », et le 22 mars 1986, le document « *Libertatis conscientia*, » Instruction sur la liberté chrétienne et la libération. D'après le préfet de la congrégation pour la foi, il ne peut exister que deux options : pour ou contre les pauvres. Cette conception, apparemment scientifique, voudrait déterminer et interpréter le christianisme. Les concepts définis tels que, « écritures », « tradition », « magistère », « liturgie », changent et deviennent alors « peuple », « communauté », « expérience », « histoire ». La communauté interprète les événements

admettant le recours à l'action violente et armée, la Théologie de la libération a été, à plusieurs reprises - 1984, 1986, 1991 -, l'objet de mises en garde de Rome.

Notes prises à partir des articles de :

Youssef Girard, « La Théologie de la libération, un questionnement pour la pensée islamique », mai 2008.

Site visité le 13 août 2011 :

<http://oumma.com/La-Theologie-de-la-Liberation>

⁹⁹⁴ En plus du texte fondateur du père Gustavo Gutiérrez, il y a aussi l'œuvre du protestant Brésilien Rubem Alves, *Da esperança : teologia da libertação* (1971) ; les contributions du franciscain Leonardo Boff, *Jesus Cristo libertador* (1972), et de Hugo Assmann, *Teologia desde la práxis de la liberacion* (1973).

⁹⁹⁵ Marc Dean, « Théologie de la libération. »

Site visité le 13 août 2011 :

<http://www.barocomusic.com/Cuerda/Theologie.htm>

« Origines et développement de la Théologie de libération. »

Site visité le 13 août 2011 :

<http://gate.iire.org/cer/PDF%20CER%2010.PDF>

⁹⁹⁶ Cette Congrégation est l'ancienne « Sacrée congrégation de l'inquisition romaine et universelle », fondée par le pape Paul III, par la bulle *Licet ab initio* du 21 juillet 1542. Elle avait pour mission de lutter contre les hérésies. Le 29 juin 1908, le pape Pie X, réforme l'institution et lui donne le nom de « Sacrée congrégation du Saint-Office ». Elle a pour but de veiller à la pureté de la doctrine et des mœurs. Le 7 décembre 1965, le pape Paul VI, dans son Motu proprio, *Integrae servandae*, délimite ses nouvelles fonctions qui seront précisées le 28 juin 1988, par le pape Jean-Paul II, dans sa constitution apostolique *Pastor bonus*.

⁹⁹⁷ Le cardinal d'origine allemande, Joseph Ratzinger a été le préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, de 1981 à 2005, jusqu'à sa montée sur le trône pontifical, le 13 mai, sous le nom de Benoît XVI. Mgr William Joseph Levada, archevêque de San Francisco, États-Unis, lui succède.

avec leur expérience et trouve ainsi le chemin de la *praxis*⁹⁹⁸. Après s'être attaqué au raisonnement idéologique de la Théologie de la libération le Cardinal Ratzinger s'en prend à la structure hiérarchique de l'Église latino-américaine ; des évêques dits « progressistes » seront remplacés par des prélats conservateurs dont le cas le plus éloquent fut celui de l'Archevêque de Olinda et Recife, dom Hélder Câmara (1909-1999) remplacé par dom José Cardoso Sobrinho (1933-) un spécialiste du droit canon. Dans les années 1960-1980, des chrétiens d'idéologie marxiste s'engagent socialement et politiquement dans toute l'Amérique latine et ils essayent d'apporter une touche morale aux mouvements revendicateurs ou révolutionnaires. Ces chrétiens engagés vont acquérir une expérience réflexive et de travail au contact de base de la société où l'urgence de l'utopie joue un rôle moteur ; tout cela va servir à l'enrichissement de la *praxis* de la théologie de la Libération⁹⁹⁹.

À la fin des travaux conciliaires Vatican II, l'Église manifeste son désir d'être au service du monde, mais ce « monde » en Amérique latine est perçu comme sous-développé, formé par des pauvres et des opprimés. Il reviendra donc au clergé local de mettre en application les décisions du concile. En effet, dès 1966, la conférence générale de l'épiscopat latino-américain, la CELAM, demande au pape la convocation de la 2^{ème} conférence générale en vue de la réception du concile sur le continent. La réunion sera convoquée à Medellin, en Colombie, entre le 26 août et le 6 septembre 1968, sous le titre « L'Église dans l'actuelle transformation de l'Amérique latine à la lumière du Concile ». Les évêques adoptent solennellement « l'option pour les pauvres¹⁰⁰⁰ ». À partir de ce moment, la théologie de la Libération va être explicitée et se structurer pour donner naissance à plusieurs œuvres de réflexion théologique.

C'est dans les années 1980, au cours du pontificat du pape Jean-Paul II¹⁰⁰¹ que la tension entre institution et prophétie, réalisme et utopie, Église et royaume, va prendre de l'importance et donner lieu à des combats ouverts et constants. Le pape Jean-Paul II (1920-2005) va en effet profiter de la célébration du cinq-centième anniversaire de la « Découverte de l'Amérique » pour formuler un projet rénové de portée mondiale. Il élabore deux lignes

⁹⁹⁸ Jacques Rollet, *Le cardinal Ratzinger et la théologie contemporaine*, Paris, éditions du Cerf, 1987, p. 59- 72.

⁹⁹⁹ Marc Dean, *op. cit.*,

¹⁰⁰⁰ L'assemblée sera composée de 145 évêques, 95 experts et 9 observateurs non-catholiques. Elle sera présidée par les cardinaux Antonio Samoré, président de la Commission pour l'Amérique latine, CAL, de la Curie romaine, par Mgr Landázuri, archevêque de Lima, et par dom Avelar Bradão, archevêque de Teresina, au Brésil.

¹⁰⁰¹ Karol Wojtyła (1920-2005), est élu le 16 octobre 1978, au Siège apostolique et prend le nom de Jean-Paul II (1920-2005).

de conduites qui se résument à ceci : le néo-christianisme d'un côté et l'atténuation de la doctrine sociale de l'autre. Le projet du pape consiste donc à relancer l'Église au cœur de la vie publique, c'est-à-dire là où elle serait l'élément régulateur qui permettrait de corriger les déviations de neutraliser la laïcisation, de redonner des valeurs religieuses à la vie publique : en somme, une foi inscrite dans la modernité, une civilisation postmoderne mais intrinsèquement chrétienne. Le pape Jean-Paul II assignera donc à l'Église un rôle missionnaire avec la tâche d'accomplir une « nouvelle évangélisation¹⁰⁰² ». Celle-ci implique par conséquent le développement d'une société modulée selon la doctrine sociale de l'Église. Pour le pontificat de Jean-Paul II, la « nouvelle évangélisation » constitue la clé de sa politique pour l'Amérique latine. Son avènement est devenu une priorité pastorale, car il s'agit de revaloriser la première évangélisation, celle de la conquête portugaise et espagnole. C'est celle-ci qui a cimenté les bases du substrat, du noyau culturel de l'Amérique latine. Ainsi, comme dit Ana Maria Ezcurra, « *l'argument historique est primordial pour le néo-christianisme : il confirme le caractère central du catholicisme par la référence aux origines. Le religieux serait donc fondamental parce que premier*¹⁰⁰³ ». La religion, la mission, l'évangélisation, la catéchèse, la conversion des gentils est donc au cœur du projet colonisateur et qui, dans les années 1980-1990 reprennent de l'impulsion avec le projet de nouvelle évangélisation du continent latino-américain.

La « nouvelle évangélisation » défendue par le pape Jean-Paul II cherche à donner un nouveau souffle à l'Église latino-américaine, tout en appuyant les mouvements charismatiques, en essayant de contrecarrer la théologie de la Libération et l'expansion des sectes chrétiennes. Cette tension idéologique trouve son origine dans la seconde moitié du XX^e siècle, dans les années post guerre mondiale qui s'accroissent dans le contexte sociopolitique des années 1960, tant du point de vue international - guerre du Vietnam, construction du mur de Berlin, crise des missiles de Cuba, mai 68 en France et guerre froide, que du point de vue national - construction de Brasilia, crise institutionnelle, réforme agraire

¹⁰⁰² « Les fondements de ce projet ont été définis en 1979 par la III^e conférence générale de l'épiscopat latino-américain réunie à Puebla, au Mexique. Par la suite, Jean-Paul II a précisé et élargi la proposition d'une « nouvelle évangélisation ». En mars 1983, il en a proclamé la nécessité pour l'Amérique latine lors de la XIX^e assemblée ordinaire du Conseil épiscopal latino-américain tenue à Port-au-Prince en Haïti, mais ne lui a donné sa portée universelle que plus tard. »

Anne Remiche-Martynox & Graciela Schneier-Madanes, *Notre Amérique métisse, cinq cent ans après les Latino-américains parle aux Européens*, Paris, éditions La Découverte, 1992, p. 323-324.

¹⁰⁰³ *Idem, ibidem*, p. 325.

et conquête de la deuxième coupe du monde¹⁰⁰⁴. D'ailleurs, le coup militaire en 1964 au Brésil se présente sous un caractère messianique, comme une lutte manichéenne entre le Bien et le Mal, ou le christianisme contre le marxisme. Ce marxisme même qui est un athéisme idéologique, n'est pas moins un messianisme sans messie, car l'égalité et le bien commun font partie de son programme. De ce fait, le coup militaire formule sa propre idéologie et fonde son pouvoir sur le concept de « révolution rédemptrice » qui englobe la doctrine de la sécurité nationale et les théories de la guerre contre-révolutionnaire, car les militaires brésiliens considèrent qu'ils sont les seuls à même d'organiser le pays contre le communisme qui menace la nation.

La dictature militaire qui s'établit en 1964 se caractérise par l'absence d'un leader charismatique, car elle est la conséquence d'une forte pression sociale. Son pouvoir est donc exercé par des groupes influents, venus de la bourgeoisie et des entrepreneurs internationaux. L'absence d'un chef explique l'importance pour les putschistes de se faire reconnaître en tant que groupe par la société brésilienne, comme les meneurs de la « révolution rédemptrice » contre la menace communiste. Le sens du mot « révolution », sous la plume de certains penseurs, tels que Walter Benjamin (1892-1940), Ernst Bloch (1885-1977), Georges Lukacs (1885-1971), Gershom Scholem (1897-1982), se trouve associé au messianisme religieux, c'est-à-dire à l'établissement du « *Royaume de Dieu sur terre*¹⁰⁰⁵ ». Pour eux, le marxisme reste un messianisme révolutionnaire, non seulement parce que Karl Marx (1818-1883) était un juif, mais parce que ses idées trouvent leur origine dans le prophétisme juif enraciné dans la certitude d'être le peuple élu et d'avoir une mission historique pour sauver l'humanité. Dans cette perspective, l'acteur principal de la révolution est le peuple choisi, c'est-à-dire, le prolétariat et sa *praxis* qui est chargé de conduire au

¹⁰⁰⁴ La crise de Cuba est une série d'événements survenus du 16 octobre au 28 octobre 1962 et qui opposaient les États-Unis et l'Union soviétique au sujet des missiles nucléaires soviétiques pointés sur les États-Unis, depuis l'île de Cuba.

Le mur de Berlin est érigé à partir de la nuit du 12 août 1961, par la République démocratique allemande, RDA, qui tente ainsi de mettre fin à l'exode croissant de ses habitants vers la République fédérale d'Allemagne.

Le terme Guerre froide désigne la période de tensions et de confrontations idéologiques et politiques entre les États-Unis et l'Union soviétique et leurs alliés entre 1947 et 1991.

Mai 68 est un terme désignant de manière globale l'ensemble des mouvements de révolte survenus en France entre mai et juin 1968. Ces événements constituent une césure marquante de l'histoire contemporaine française, caractérisée par une vaste révolte spontanée, de nature à la fois culturelle, sociale et politique, voire philosophique, dirigée contre la société traditionnelle, le capitalisme, l'impérialisme.

¹⁰⁰⁴ En 1960 est inaugurée la ville de Brasilia, par le président Juscelino Kubitschek (1956-1961). Le président Jânio Quadros (janvier-août 1961), le remplace et sept mois après, il démissionne. Son vice-président, João Goulart (1961-1964), le remplace. Accusé de tendances communistes, et également de vouloir promouvoir une réforme agraire, João Goulart est renversé par le coup militaire de mars de 1964.

En 1962, le Brésil devient champion mondial de football pour la deuxième fois.

¹⁰⁰⁵ L'expression *Royaume de Dieu* apparaît 122 fois dans le Nouveau Testament.

rétablissement de « l'harmonie originare », celle d'un paradis perdu. Cette révolution ainsi dite « rédemptrice » conduite par les militaires, se situe entre deux mouvements à caractère populaire et patriotique. Le premier est la « Marche de la famille avec Dieu et pour la liberté », le 19 mars, fête de saint Joseph, patron de la famille, et qui réunit cinq cent mille personnes dans les rues de São Paulo¹⁰⁰⁶. Le second mouvement, le 02 avril, est organisé pour remercier Dieu pour le salut apporté à la nation grâce aux militaires. Cette manifestation devient la « Marche de la victoire », et elle a lieu à Rio de Janeiro, et un million de personnes environ y participent. La « révolution rédemptrice » divise le pays mais la majorité de la hiérarchie catholique appuie le mouvement militaire. Ce soutien perdure de 1964 à 1970. La CNBB¹⁰⁰⁷, la Conférence nationale des évêques du Brésil, se prononce sur le régime en juin 1964, en ces termes : « *Nous rendons grâce à Dieu qui a répondu aux prières des milliers de Brésiliens et nous a délivrés du danger communiste, nous remercions les militaires qui, au risque de leurs vies, se sont levés au nom des intérêts suprêmes de la Nation* ».

Dès 1970, l'Église brésilienne prend ses distances avec le régime militaire en raison des persécutions et de leur tentative de contrôler le discours ecclésial renouvelé par les réformes conciliaires. Ces réformes inciteront à une nouvelle approche de l'évangile et permettront la naissance pendant le « miracle économique » et les « années de plomb », des « communautés ecclésiastiques de base¹⁰⁰⁸ ». Ces communautés seront un des rares espaces de liberté de la parole publique où se nouent expériences personnelles, solidarité et apprentissage démocratique. En somme, la branche progressiste de l'Église catholique, clercs et laïcs, « *se sent autorisée à représenter la société civile et déploie un rôle notable*

¹⁰⁰⁶ Voici ce que dit dans son discours, devant les escaliers la cathédrale de São Paulo, le sénateur Mario Calazans, prêtre, (1911-2007) : « Aujourd'hui est le jour de la Saint Joseph, patron de la famille, notre saint patron. Fidel Castro est le saint patron de Brizola. Il est le saint patron de Jango. Il est le patron des communistes. Nous sommes le peuple. Nous n'appartenons pas au rassemblement de Guanabara, soutenu par la corruption. Voici plus de 500.000 personnes pour dire au Président de la République que le Brésil veut la démocratie, pas la tyrannie rouge. Nous vivons à l'heure hautement œcuménique de la Constitution. Et voici la réponse au rassemblement de Guanabara : non! Non! Non! [...] Ici, nous sommes sans chars de guerre, sans mitrailleuses. Nous sommes avec notre âme et notre arme, la Constitution. »

¹⁰⁰⁷ La CNBB est créée en 1952, et a comme secrétaire-général dom Hélder Câmara. Il sera tout au long de sa vie ecclésiastique un des grands instigateurs au Brésil de la mise en œuvre des directives du Concile Vatican II, au sujet de la doctrine sociale de l'Église. Dom Hélder Câmara va s'employer à diminuer les différences sociales et économiques existantes dans son diocèse et sera un des défenseurs du renouveau catholique et de la théologie préférentielle pour les pauvres, la théologie de libération.

¹⁰⁰⁸ Le théologien Leonardo Boff définit la CEB, en ces termes : « La Communauté ecclésiastique de base est constituée par un groupe de 15 à 20 familles ou plus, qui se réunissent autour de la Parole de Dieu pour exprimer et alimenter leur foi, discuter à la lumière de cette Parole, leurs problèmes et s'entraider. » Leonardo Boff, *E a Igreja se fez povo. Ecclesio gênese : a Igreja que nasce da fé do povo*, editora Vozes, Petrópolis, 1986, p. 94.

dans la recherche du respect des droits de l'homme et de la démocratie¹⁰⁰⁹ », et cela, jusqu'à la montée sur le trône pontifical de Jean Paul II.

S'il est possible de parler des laïcs et de leurs communautés de base comme des promoteurs des mouvements sociaux, syndicaux et même de la création du parti des travailleurs en 1980, la hiérarchie catholique à son tour, habitués depuis toujours à recevoir des missionnaires et depuis, des prêtres *fidei donum*¹⁰¹⁰, avait du mal à obtenir des autorités gouvernementales brésiliennes des visas. Le régime militaire craignait un afflux de prêtres étrangers de doctrine peu orthodoxes. En revanche, il ne se souciait pas d'un nombre chaque fois plus grand d'Américains qui venaient s'établir sur le sol brésilien avec leurs églises pentecôtistes, évangéliques. Ces mouvements de néo-évangélisation se développent à partir des années 1950¹⁰¹¹. Ils ont un taux de croissance de 15% par an. Ces courants évangéliques sont, *grosso modo*, très conservateurs, ultralibéraux et millénaristes. Leur doctrine repose sur l'autorité de la Bible, la véracité des Écritures, la conversion qui passe par une « rencontre » personnelle avec Jésus-Christ, ce qui aboutit à une « seconde naissance ». Tout cela couronné par le rôle personnel et évangéliste de chaque membre de l'église, d'où leur grand prosélytisme. Dans le contexte donc de guerre froide et de lutte contre le marxisme, les courants évangéliques et néo-pentecôtistes venus des États-Unis, reçoivent le soutien de la Maison-Blanche contre les églises historiques - catholique et protestante -, et dénoncent tout à la fois, l'exégèse des textes bibliques, le dialogue œcuménique et du point de vue des sciences humaines, la théorie de l'évolution. Les réprimandes du pape Jean-Paul II à l'encontre de la théologie de Libération et sa condamnation par le Cardinal Joseph Ratzinger, laissent le champ libre à l'action sociale des

¹⁰⁰⁹ Severo Salles de Albuquerque, *Dictature et lutte pour la démocratie au Brésil (1964-1985)*, éditions de l'Harmattan, Paris, 2005, p. 117.

¹⁰¹⁰ *Fidei donum* ou le don de la foi, est l'incipit de l'encyclique du 21 avril 1957, du pape Pie XII (1876-1958), qui invitait les évêques à autoriser leurs prêtres diocésains à partir, pour une durée limitée en mission, notamment en Afrique.

¹⁰¹¹ L'Assemblée de Dieu est installée au Brésil en 1911, par deux missionnaires suédois, Daniel Berg et Gunnar Vingren. En 1921, sont ordonnés les premiers pasteurs brésiliens qui reçoivent la responsabilité de la communauté nouvellement fondée. Aujourd'hui, des nombreuses dénominations sont nées dans le pays. Les Assemblées de Dieu demeurent le mouvement pentecôtiste le plus solidement implanté au Brésil. Elles disposeraient de plus de 10 000 temples et compteraient entre sept et huit millions de fidèles. Les Assemblées de Dieu sont regroupées autour de deux principales organisations, la Convention générale des Assemblées de Dieu au Brésil, et la Convention nationale des Assemblées de Dieu au Brésil. Une myriade d'autres Églises, implantées régionalement, réclament également leur appartenance à l'Assemblée de Dieu.

L'Église Universelle du Royaume de Dieu, « l'Universal », est créée en 1977, par un ancien employé de la loterie nationale, Edir Macedo, converti à l'âge de dix-huit ans au pentecôtisme dans l'Église Nova Vida. En trente ans, elle est devenue la plus puissante dénomination pentecôtiste après les Assemblées de Dieu. Elle disposerait d'au moins 2000 temples à travers le Brésil. Elle calque son modèle d'organisation sur celui de l'Église catholique. Présente dans une cinquantaine de pays, l'« Universal » revendique entre cinq et six millions de membres à travers le monde.

mouvements évangéliques. Ces nouvelles églises capitalisent, non seulement les inquiétudes politiques des chrétiens mais aussi celles véhiculées par la révolution sexuelle de la fin des années 1970. Ces églises, souvent sectaires, s'opposent à la permissivité sexuelle, au féminisme, au divorce, aux revendications des homosexuels, à la contraception, à l'avortement. Enfin, aujourd'hui, avec l'avènement des nouvelles technologies, ces mouvements utilisent de plus en plus les médias et deviennent propriétaires des chaînes de télévision pour véhiculer leurs lobbys et leurs idées avec un prosélytisme sans complexe.

Quant aux croyances d'origine afro-brésiliennes, bien que la majorité de la population brésilienne soit issue du croisement racial, il faut dire qu'elles ont toujours subi une forte pression de la part de la classe dominante et de l'Église catholique. L'avènement de la République et sa première charte constitutionnelle en 1891, déclarait la séparation du pouvoir temporel du spirituel et concédait la liberté de culte aux autres religions ; toutefois, le code pénal d'octobre 1890, dans son article 157, prévoyait la répression de pratiques qui consistent à guérir par la transe, la sorcellerie, le spiritisme. Au XX^e siècle, la persécution s'accroît pendant l'ère Vargas, *Estado Novo*¹⁰¹², qui croyait à l'assimilation des Noirs par la suppression de leur particularisme culturel, dont le ciment était religieux. Il faut remarquer que la pratique du Candomblé, dans l'état de Bahia, était un peu épargnée par cette répression en raison de sa fréquentation par quelques intellectuels et chercheurs de renomés, tels que le Brésilien, Nina Rodrigues, ou les Français, Roger Bastide et Pierre Verger, ainsi qu'en raison des liens de certains politiques avec ces maisons de culte.

Comme nous l'avons déjà souligné, à partir des années 1960, la popularité du carnaval s'accroît et son expression dans l'espace public prend de l'ampleur, grâce à l'adhésion par les classes sociales plus aisées de la société dans les grands centres urbains, au contact de la population noire. Ce phénomène social est suivi de près, ou est plutôt la conséquence d'une conscientisation identitaire noire qui commence à se développer dans les grandes villes. Au Brésil, ce mouvement est influencé par la question de l'émancipation des Noirs américains, Black Power¹⁰¹³, et par leur place dans la société. À la suite du coup

¹⁰¹² Après la Révolution de 1930, orchestrée par Getúlio Vargas (1882-1954), et pour continuer à exercer le pouvoir, ce dernier, pour empêcher les élections présidentielles en janvier 1938, fait un coup d'état le 30 septembre 1937, et établit par la suite, l'*Estado Novo* qui perdure jusqu'au 29 octobre 1945.

¹⁰¹³ Le terme « Black Power » apparaît dans les années 1960, aux États-Unis. C'est un concept à la fois politique, culturel et social des Noirs. Il est contemporain du Mouvement des droits civiques, dont la figure la plus importante est Martin Luther King (1929-1968). Parmi les mouvements politiques qui recouvrent les Black Powers, se trouvent les Black Muslims et les Black Panthers.

d'état militaire, les activistes afro-brésiliens vont à la fois, mettre en question le projet d'une « démocratie raciale » et lutter contre la dictature. Quant à la pratique religieuse, pendant le « miracle brésilien » la répression se déplace de la maison des cultes vers la chasse aux contestataires du régime. En conséquence, les lieux de culte afro-brésilien prolifèrent. En 1988, l'année du centenaire de l'abolition de l'esclavage, décrétée par la princesse Isabel (1846-1921), la « rédemptrice » et la re-démocratisation du pays, la nouvelle Constitution reconnaît le racisme comme crime. Bien que la Constitution, du point de vue pratique, n'ait pas changé la condition de vie des afro-descendants elle a permis, au moins, le développement et l'initiative d'une culture enracinée dans l'héritage africain.

Un autre aspect important récurrent pendant le régime militaire est celui de la censure de la production artistique car les putschistes se sentaient investis du maintien de la moralité et d'une préservation des us et coutumes bien ordonnés. Ils se sentaient donc les garants d'une « société utopique ». Ils se croyaient « *supérieurs aux civils pour les questions de patriotisme, connaissance de la réalité brésilienne et de rectitude morale*¹⁰¹⁴ ». Pendant le « miracle économique », pour le régime militaire le patriotisme doit être au centre de l'engagement de tous, civils et militaires. La rhétorique de l'espérance est présente dans la propagande officielle. Il est question des richesses naturelles, de la démocratie raciale, de l'esprit festif du peuple brésilien revus et réinterprétés en fonction de la réalité économique, et la propagande idéologique se chargera de créer et de propager des slogans et des expressions nationalistes¹⁰¹⁵; de donner un « visage » moderne du pays¹⁰¹⁶ et de chercher dans le passé de la nation les héros de son histoire¹⁰¹⁷. Dans la recherche de légitimité historique et dans le but d'une construction de son image publique, les militaires instrumentalisent la législation, les manuels scolaires, la production médiatique et

¹⁰¹⁴ Maria Celina D. Araújo et al. (Introdução e org), *Visões do golpe : a memória militar sobre 1964*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994. p. 9.

¹⁰¹⁵ Des expressions nationalistes tels que « Personne ne retient ce pays », « Ninguém segura esse País », « Vers l'avent, Brésil! », « *Pra frente, Brasil !* », « Hier, aujourd'hui et toujours : Brésil ! », « *Ontem, hoje et sempre : Brasil !* »

Notes prises à partir de l'article de Maud Chirio, « Fêtes nationales et régime dictatorial au Brésil », *Revue d'histoire vingtième siècle*, n° 90, Paris, Les presses de science Po., 2006/2, p. 89 à 108.

¹⁰¹⁶ Le gouvernement militaire va construire des ponts comme le pont Rio-Nitéroi, des routes, comme la Transamazonienne, des viaducs, des stades de football ; et en 1971, le Brésil détermine ses eaux territoriales et les fixe à 200 milles sans la reconnaissance par les Nations unies.

Idem, ibidem.

¹⁰¹⁷ Des commémorations sont organisées dans tout le territoire autour des personnages comme Tiradentes, José Bonifácio de Andrada, dom Pedro I, Santos Dumont et Getúlio Vargas.

Idem, ibidem.

organisent des fêtes civiques ; en même temps que de grandes mises en scène sont orchestrées autour de fêtes chargées de symboles patriotiques¹⁰¹⁸.

En s'appuyant sur ces éléments idéologiques, le régime militaire corrobore un mythe fondateur moderne. Les putschistes se voient et véhiculent l'image des « sauveurs » de la nation. Le mythe incorpore, d'un côté, l'image messianique puisqu'il combat la menace communiste, de l'autre côté, l'image millénariste de bonheur et de progrès social partagés par tous. Le « miracle économique » brésilien n'est au fond, du point de vue des représentations, que le combat final entre la lumière, la démocratie, et les ténèbres, les communistes ; soit, le Bien, les militaires, le Mal, la menace communiste. Même si du point de vue historique, cette dichotomie disparaît dès la première crise pétrolière en 1973, il est encore difficile dans l'imaginaire collectif de mesurer le soutien de la population ainsi que le degré de légitimité de la révolution dite « rédemptrice » de 1964. Dépasser le tabou, délier les langues, ouvrir des archives de cette période demeure un champ nécessaire pour la connaissance de l'histoire nationale et pour éclairer la mémoire collective¹⁰¹⁹. Enfin, L'histoire et la formation de l'identité brésilienne reste marquée par des traits messianiques très importants. Une de ses institutions les plus solides sont ses Forces Armées. Depuis leur créations et de la proclamation de la République, orchestrée par les militaires, ce corps institutionnel apparaît souvent, dans les moments difficiles, comme le sauveur de la nation. Dans l'histoire du Brésil contemporain, des traits messianiques avec une promesse d'un Brésil meilleur se trouvent dans les discours populistes des présidents civils, tels ceux prononcés par le Président Getúlio Vargas et sa Révolution, en 1930, le Président Juscelino Kubitschek et son Plan de Metas, en 1950. Dans cet ordre d'idée, la rhétorique idéologique des militaires dans les années 1970, autour du « miracle économique » et de la doctrine de la « sécurité nationale » n'échappent pas à cette règle.

¹⁰¹⁸ Le gouvernement se met à commémorer avec faste la fête nationale, le 7 septembre ; la fête de l'Insurrection, du héros Tiradentes, le 21 avril ; le jour du Soldat, le 25 août ; le jour du Drapeau, le 19 novembre.

Idem, ibidem.

¹⁰¹⁹ Marilena Chaui, « O mito fundador do Brasil », *Jornal Folha de São Paulo*, São Paulo, le 26 mars 2000.

Site visité le 14 août 2011 :

<http://www.cefetsp.br/edu/eso/filosofia/mitofundacaochaui.html>

Chapitre III- Convergences et analogies de l'image et de l'imagerie sur la formation de l'identité brésilienne

Notre étude sur le sébastianisme brésilien s'inscrit dans la pensée commune en Occident qui, *a priori* et sans suspicion, valorise ontologiquement l'image en tant que telle. L'*Encantaria* du Maranhão condense en elle l'image et la mémoire, sans pour autant les confondre. D'un côté, la mémoire des faits historiques - tels que la disparition du roi dom Sebastião au Maroc ou plus récemment les grandes festivités du *Terreiro do Egito* en décembre -, subsiste *a posteriori* dans la conscience ; d'un autre côté, l'image de ce qui a été vécu est l'essence même de l'imagination, puisqu'elle est sujette au changement et à l'absorption des nouveaux éléments venus aussi de la réalité. Cela étant, nous ne voyons pas l'image comme un « simple » souvenir selon les catégories du philosophe français Henri Bergson (1859-1941), bien au contraire, la fonction de l'image dans le monde mythique - dans le cas de notre étude, dans le monde de l'*Encantaria* -, est à la fois de connaître et d'être. L'*Encantaria* a donc son existence propre mais elle permet aussi d'accéder à la connaissance ; non la connaissance cartésienne mais la connaissance symbolique des représentations humaines. Il s'agit, à ce point de notre étude, de nous demander si l'image du roi dom Sebastião tiendra encore longtemps une place dans l'imaginaire brésilien et comment ses traits continueront d'apparaître à travers l'identité nationale.

La perception que les adeptes ont de « l'image » du roi dom Sebastião ainsi que des autres entités n'est pas celle d'une « chose » ou d'une image « chosifiée » que l'imaginaire, l'illusion ou une certaine immanence créerait ; bien au contraire, il s'agit d'un être « vivant » et autonome qui se manifeste sporadiquement dans un espace sacré. Les adeptes ont aussi de « l'image » du roi dom Sebastião une « conscience » immédiate de ce qu'il est, c'est-à-dire un être enchanté, *Encantado*, tandis qu'ils apprennent peu à peu à le connaître tantôt par le contact renouvelé avec l'entité, pendant l'initiation, *feitura* - conduite par le responsable, *Pai-de-santo* ou *Mãe-de-santo* -, tantôt en s'informant sur sa biographie, puisqu'il s'agit d'un personnage historique. La question de la perception ou du caractère de « l'image » des entités se pose aussi à nous en tant que chercheur, puisque l'observation de notre objet d'étude ne laisse pas d'avoir un caractère subjectif ou imagé. Il résulte de cette

« quasi-observation » de l'image en tant que telle, que la conscience évocatrice du chercheur à son tour, peut se trouver devant le dilemme de voir son objet d'étude comme un « néant », un produit de l'imagination de l'initié ou une « réalité » partagée par la communauté de croyants comme un consensus exempt de toute « objectivité ». Cela étant, le but de notre travail sur l'imaginaire et le rôle de l'image du roi dom Sebastião dans la culture et dans l'identité brésilienne n'est point de dénigrer l'image comme un « monde irréel », une « vie factice » un « rêve », une « schizophrénie » ou même une « possession » démoniaque ; nous avons plutôt essayé de « réconcilier » conscience du réel et conscience de l'irréel, tout en reconnaissant la valeur de l'image et de son rôle dans le champ mythique, mystique et culturel de l'homme brésilien.

Dans *l'Encantaria* du Maranhão, les êtres enchantés sont des symboles constitutifs de l'image du sacré et leur ensemble constitue une homogénéité vénérée dont le *signifiant* et le *signifié* se révèlent lors de la transe de l'initié et dans l'espace sacré. Lors de cette dynamique interactive de la manifestation de l'entité, l'image qu'elle véhicule diffère souvent totalement de celle imaginée par les non-initiés. Nous avons néanmoins remarqué qu'aussi bien l'un que l'autre - l'image et l'imaginé -, participent à la symbolique archétypale qui fonde l'identité brésilienne. Tous les deux sont produits de la pensée et sont, dans la perspective de la psychanalyse de Gustav Jung, des «schémas ou des potentialités fonctionnelles qui façonnent inconsciemment la pensée¹⁰²⁰». Enfin, que ces images soient positives - venues des initiés ou des connaisseurs -, ou qu'elles soient négatives - venues des profanes ou des détracteurs -, toutes les deux sont enracinées dans l'*ethos* de l'homme brésilien, chez qui les traits sont profondément religieux. Au cours de notre étude sur le terrain, puis de la rédaction de notre thèse, nous avons cherché à montrer que la pensée symbolique qui entoure le monde de *l'Encantaria* et aussi le sens conceptuel d'un travail académique, peuvent affirmer à la fois l'unité et la solidarité de toutes les formes de représentations dont le but est de nous aider à mieux comprendre les fondements de l'identité brésilienne.

Lors de la transe, l'image que les initiés manifestent des entités pour l'assemblée possède un *signifiant* différencié, puisqu'il y aurait une « distanciation » entre l'initié - canal de communication -, et l'entité - *signe* et *signal* d'un « autre » monde. Pour un observateur

¹⁰²⁰ Gustav Jung, *Types psychologiques*, éditions Georg, Genève, 1950, p. 310-312.

tel que nous, la transe est plus qu'un indice ; d'abord parce qu'elle est détachée de l'objet perçu, - l'initié en transe -, ensuite parce que le *signe* qui correspond à la manifestation de l'entité demeure une « imitation » de l'objet. Cela étant, la transe demeure un *signe* motivé pour tout observateur. Ce signe motivé qui est la transe dont la conséquence est la manifestation de l'entité peut aussi, surtout dans *l'Encantaria*, s'exprimer oralement. Dans le cas du roi dom Sebastião, nous avons vu que, selon certains initiés, il se manifeste soit une fois dans l'année au cours de la fête de saint Sébastien, soit tous les sept ans ou très rarement, et sous la forme d'un vieillard ou d'un jeune homme. Des intellectuels critiquent l'aspect de la religiosité de l'homme brésilien et la dichotomie entre un nombre important de *signifiants* - saints catholiques, entités afro-brésiliennes -, et leur sens dans le schéma qu'ils supposent axiomatique dont la référence reste encore celui de l'homme européen. Quant à nous, nous rejoignons les intuitions de Gilbert Durand que nous faisons nôtres ; elles consistent à reposer la conception du symbolisme imaginaire sur un dynamisme organisateur qui est aussi un facteur d'homogénéité dans la représentation. La religiosité n'a pas pour dessein, en principe, de « former » des images - rappelons-nous l'épisode du veau d'or biblique¹⁰²¹ -, mais plutôt d'utiliser l'imagination humaine comme puissance dynamique pour « déformer » les perceptions, les sensations psychiques qui vont à l'encontre de la vraie représentation du sacré. C'est à partir de ces brèves remarques et en nous appuyant sur la pensée de l'anthropologue Français Gilbert Durand (1921-), que nous allons étudier les catégories symboliques dans *l'Encantaria*¹⁰²² ; ensuite, nous analyserons la question de l'identité brésilienne et sa création récente. Pour clore la dernière partie de notre étude, nous verrons les bases socioculturelles de l'imaginaire national brésilien et la place du sentiment messianique sébastianiste dans la société locale. Pour ces deux dernières parties, nous suivrons les réflexions sur le nationalisme de l'historien Américain Benedict Anderson et de l'historienne Française Anne-Marie Thiesse.

¹⁰²¹ Exode, XXXII.

¹⁰²² Pour cette partie de notre étude, nous nous sommes appuyés sur les deux œuvres de Gilbert Durand, *L'imagination symbolique* et *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*.

A- Les catégories de l'imaginaire symbolique d'après l'anthropologue Gilbert Durand appliquées à l'image de « l'*Encantaria* » sébastianiste

Selon Gilbert Durand le monde est représenté de deux manières par la conscience ; l'une « directe » dans laquelle ce qui est représenté, l'objet, est présent à l'esprit, dans la perception ou la sensation ; l'autre « indirecte », dans laquelle ce qui est représenté n'a pas de forme matérielle, mais se présente sous une forme sensible qui peut être un souvenir, une représentation¹⁰²³. Dans les deux cas, la conscience « représente » ou « présente » à nouveau l'objet ou la forme sensible par une *image*, au sens très large de ce terme. Il précise que la conscience dispose de différents degrés de l'*image* et que celle-ci est une copie fidèle de l'objet ou de la sensation¹⁰²⁴. Ces deux extrêmes - que nous pourrions appeler « choses matérielles » et « produits de l'esprit » -, trouvent leur adéquation ou inadéquation dans le *signe*. Ce *signe*, qui peut aussi être un *signal*, prévient de la présence de l'objet qu'il représente.

Le choix de tels *signes* ou de tels *signaux* est un moyen économique de remplacer une définition conceptuelle, et ils sont choisis arbitrairement ou subissent, en tout cas, un arbitrage théorique, car ces mêmes *signes* ou *signaux* peuvent aussi renvoyer à des abstractions ou à des qualités spirituelles. Gilbert Durand distingue, comme il même dit, en théorie, deux sortes de *signes* ; ceux qui appartiennent à la catégorie des *signes arbitraires* qui renvoient à une réalité et ceux qui appartiennent à la catégorie des *signes allégoriques* qui renvoient à une réalité signifiée ou, dirions-nous, à une réalité abstraite. Quoi qu'il en soit, ces deux *signes* renvoient obligatoirement à une *figure* qui représente une partie de la réalité qu'ils décrivent¹⁰²⁵.

Lorsque la réalité ne peut pas être décrite, c'est-à-dire que le *signifié* - l'objet ou la forme sensible -, n'est pas figuratif et que le *signe* ne se réfère qu'à un sens, nous aboutissons à l'imagination symbolique. Le *symbole* renvoie donc à un *signe* concret qui

¹⁰²³ « La conscience dispose de deux manières pour se représenter le monde. L'une *directe*, dans laquelle la chose elle-même semble présente à l'esprit, comme dans la perception ou la simple sensation. L'autre *indirecte* lorsque, pour une raison ou pour une autre, la chose ne peut se présenter « en chair et en os » à la sensibilité, comme par exemple dans le souvenir de notre enfance (...). »

Gilbert Durand, *L'imagination symbolique*, Paris: Quadrige/PUF, 1964, p. 7-8.

¹⁰²⁴ *Idem, ibidem*, p. 8.

¹⁰²⁵ *Idem, ibidem*, p. 9.

évoque quelque chose d'absent, à l'inverse de l'allégorie qui part de quelque chose d'abstrait pour aboutir à une *figure*. Cela étant, le *symbole* peut aussi se caractériser comme étant une *figure allégorique*, car l'un comme l'autre sont des réalités sensibles *figurées* et *signifiées* dont les champs privilégiés sont ceux de la métaphysique, de l'art, de la religion et de la magie. Et comme l'affirme Gilbert Durant, « *cause première, fin dernière, finalité sans fin, âme, esprits, dieux, etc...* » Il remarque aussi que dans la définition du *symbole*, il y a un paradoxe étant donné que la représentation symbolique n'est jamais la simple copie de ce qu'elle signifie, car le *symbole* en soi a son propre ressort et « *ne vaut que par lui-même* ». En somme, plus qu'une *figuration*, l'image symbolique est une *transfiguration* d'une réalité dont le sens est à jamais abstrait. D'après Gilbert Durand, « *le symbole est donc une représentation qui fait apparaître un sens secret, il est l'épiphanie d'un mystère*¹⁰²⁶ ».

Notre étude sur la figure du roi dom Sebastião se situe, *grosso modo*, dans trois catégories, c'est-à-dire, messianique - première partie -, mythique – deuxième partie -, et aussi symbolique. En tant que *symbole*, il devient « visible » tant que son *signifiant* est chargé de sens ; un sens qui renvoie à une réalité à atteindre. Paul Ricœur dans le deuxième tome de son étude, *Finitude et culpabilité*, paru en 1960, affirme que le *symbole* possède trois dimensions « visibles ». La première dimension est la dimension « cosmique » qui s'enracine dans notre monde visible ; la seconde est la dimension « onirique » qui est bien implantée dans notre vie intime ; elle se compose de nos souvenirs, de nos gestes qui émergent dans nos rêves ; enfin, la troisième dimension est appelée « poétique », car le *symbole* fait aussi appel au langage, de préférence au langage concret. Quant à la dimension « invisible » et « indicible » du *symbole*, elle est composée de représentations, de signes allégoriques qui ont une dynamique et une logique propre. En d'autres termes, la partie « invisible », « infinie » du *symbole* est celle du *signifiant* dont les qualités ne sont pas figurables ; quant à la partie « visible » et « finie » du *symbole*, elle est celle du *signifié* qui nous permet de concevoir le monde concret, enrichi par la dimension humaine de rêver et de créer¹⁰²⁷. Pour Gilbert Durand, il s'agit d'un « *double impérialisme, à la fois du signifiant et du signifié dans l'imagination symbolique* » mais qui marque aussi sa « *flexibilité*¹⁰²⁸ ». Pour plus de clarté, nous appliquerons le modèle du tableau sur « les modes de connaissance indirecte », utilisé par Gilbert Durand, sur la figure du roi dom Sebastião :

¹⁰²⁶ *Idem, ibidem*, p. 13.

¹⁰²⁷ Paul Ricœur, *Finitude et culpabilité, II, La symbolique du mal*, éditions Aubier, Paris, 1960, p. 18.

¹⁰²⁸ Gilbert Durand, *op. cit.*, Paul Ricœur p. 14.

	<u>Le signe</u>	<u>L'allégorie</u>	<u>Le symbole</u>
Signifiant	<i>Le messie</i>	<i>Le sauveur du monde</i>	<i>Un monde nouveau</i>
Rapport entre le signifiant et le signifié	<i>Manifestations</i> <i>(le Tambor de Mina, la Pajelança, les thèmes de carnaval, le folklore, les personnages littéraires)</i>		
Signifié	<i>Personnage historique</i> <i>(Dernier roi de la dynastie d'Avis)</i>	<i>Le désiré</i> <i>Le caché</i> <i>L'enchanté</i>	<i>Roi de Portugal et des Algarves, de chaque côté de la mer en Afrique, duc de Guinée et de la conquête, de la navigation et du commerce d'Éthiopie, d'Arabie, de Perse et d'Inde par la grâce de Dieu.</i>

Pour ce travail de recherche ainsi que pour la rédaction de ce texte, il nous a été nécessaire d'acquérir de nouveaux modes de connaissances indirectes. Nous avons la conviction qu'un chercheur a bien réussi sa tâche, lorsqu'il parvient au terme d'une étude sur le terrain, à garder une certaine distance et une certaine objectivité sur son objet de recherche. Dans notre cas, nous avons essayé de respecter la triade sur les modes de connaissance concernant le sentiment sébastianisme et son inspirateur. Pour appliquer les catégories de Gilbert Durand auxquelles nous sommes en train de nous référer, nous

pouvons dire que dans la première partie de notre travail, nous avons traité du *signifié*. Le *signe* étant le roi dom Sebastião, personnage historique du XVI^e siècle, *symbole* d'un royaume ibérique puissant parmi ses pairs, dont l'empire allait de l'Amérique aux portes de l'Orient. Pour aborder ce sujet, nous avons eu recours à l'allégorie symbolique de trois des surnoms du roi dom Sebastião - le roi désiré, le roi caché et le roi enchanté. Lors de la rédaction de la deuxième partie de notre exposé, avant d'aborder la question du *signifié*, nous avons fait le choix d'analyser le rapport entre *signifiant* et *signifié*, soit son caractère allégorique.

Cette allégorie est omniprésente à la fois dans l'*Encantaria*, où le roi dom Sebastião vit avec sa cour, dans l'île de Lençois, dans l'État du Maranhão, et de forme plus discrète lors de ses manifestations dans l'espace sacré, *terreiros*. Encore, dans cette partie de notre étude, nous nous sommes attardés sur le roi dom Sebastião, « transfiguré », tantôt sous l'apparence de trois autres divinités afro-brésilienne, tantôt sur sa « paternité » et ses filles princières - *dona Mariana*, *dona Herondina* et *dona Jarina* -, tantôt sur les habitants de île de Lençois, les « fils de la lune », qui revendiquent leur filiation au maître des lieux, le roi dom Sebastião. Pour clore ce chapitre, nous nous sommes penchés sur la représentation thériomorphe du roi dom Sebastião aussi bien dans le culte que dans la culture populaire. Enfin, pour continuer d'appliquer les catégories de Gilbert Durand sur notre propre cas d'étude, dans la troisième partie, le *signifiant* prend une importance particulière car la question du roi mythique et le messianisme qu'il inspire continuent de se renouveler et demeurent au sein de la société brésilienne comme un des éléments fondateurs de son identité.

Quant à la question de l'identité brésilienne, elle sera bientôt traitée sous l'angle de l'imagination symbolique, car elle est encore en formation et surtout, parce qu'elle trouve son socle dans la religiosité populaire. Cette troisième partie de notre travail pourrait sembler répétitive, car il est possible que *le signifiant* - roi mythique et thème messianique -, à force de se répéter intègre dans une seule figure des qualités même contradictoires, tandis que le *signifié*, - le roi dom Sebastião et ses variantes allégoriques -, va au-delà de son univers pour se manifester, dans une incessante répétition de l'acte épiphanique. Pour Gilbert Durand, cette *redondance* a comme but la perfection et le centre - « *c'est par le*

pouvoir de répéter que le symbole comble indéfiniment son indéquation » -, dit-il¹⁰²⁹. Cette *redondance* s'applique aussi à la figure du roi dom Sebastião, dont le *signifiant* a évolué de cette façon-ci. Il passe de la figure du roi désiré - avant sa naissance, il est attendu comme le garant de l'autonomie du royaume -, à celle du roi caché lors de sa disparition au Maroc - il nourrira l'attente d'un sauveur de tout le peuple portugais qui craint de tomber sous le joug espagnol -, à celle, quelques siècles plus tard, du roi enchanté dans ses domaines d'outre-mer, - il deviendra « l'inspirateur » des mouvements socioreligieux mais aussi culturels et culturels au Brésil. Cette *redondance* fait que le *symbole* que le roi dom Sebastião véhicule, c'est-à-dire le salut et la promesse d'un avenir meilleur, fait partie d'un ensemble de symboles qui éclairent les uns et les autres. Tous ces autres *symboles* « mineurs » - celui de meneur, de guérisseur, du *Gentil*, du taureau noir -, ajoutent une « *puissance symbolique supplémentaire* », selon les termes même de Gilbert Durand à la figure du roi dom Sebastião, à son mythe et à ses dérivés.

La *redondance* ou le renouvellement du mythe sébastianiste dans la société brésilienne se caractérise aussi par un ensemble de « *symboles rituels* » qui se trouvent dans la propre initiation des *vodunsi*, dans le rite du *Tambor de Mina* et de la *Pajelança*, dans la « venue » du roi dom Sebastião, dans les fêtes annuelles du mois de janvier, de juin et ainsi de suite. À cela, il faut ajouter la *redondance* des relations linguistiques qui s'expriment et existent depuis la disparition du roi dom Sebastião, il y a bientôt cinq cents ans. Aujourd'hui, dans l'État du Maranhão, ces relations linguistiques sont présentes dans les récits des pêcheurs, les légendes populaires, l'interprétation des manifestations rituelles, dans le monde de l'*Encantaria*, dans les chants hiératiques, dans la musique profane, dans les articles de la presse, dans la littérature érudite, dans les productions cinématographiques et de télévision.

Gilbert Durand affirme que le mythe est un ensemble de paraboles évangéliques ou « *une répétition de certains rapports, logiques et linguistiques, entre des idées ou des images exprimées verbalement* ». Dans ce même ordre d'idée, il signale que Claude Lévi-Strauss, dans son recueil paru en 1958, *Anthropologie structurale*, au chapitre XI, montre que « *sous le diachronisme apparent du récit, c'est le synchronisme des séquences – c'est-à-dire les redondances – qui est significatif* ». Sur ce thème, Gilbert Durant précise sa pensée dans son

¹⁰²⁹ *Idem, ibidem*, p. 14-15.

livre paru en 1969, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, au chapitre IV de la deuxième partie. Il critique Lévi-Strauss et sa tendance à assimiler le mythe à un langage et ses composantes symboliques aux phonèmes, bien qu'il reconnaisse que Lévi-Strauss lui-même convient que « *rapprocher le mythe du langage ne résout rien* ». Pour nous, il est certain que le mythe sébastianiste, étant donné son champ d'action, dépasse largement le champ du langage et des récits diachroniques. Le mythe sébastianiste est un récit oral ou écrit, mais aussi un récit corporel « raconté » lors de la transe.

Pour Gilbert Durand « l'herméneutique instaurative » sur le *symbole* consisterait à dire - de façon réductrice et en utilisant ses propres mots -, que pour « *la conscience humaine, rien n'est jamais simplement présenté mais tout est représenté*¹⁰³⁰ ». Puisque la conscience aussi bien que le *symbole* sont constituants de la personnalité, Gilbert Durant s'éloigne à la fois de la conception freudienne qui réduirait le symbolisme à une simple causalité sexuelle, et de la conception jungienne qui concevrait le *symbolisme* dans sa dimension simplement éthique, c'est-à-dire les archétypes-symboles, pour opter pour une troisième voie, celle de Gaston Bachelard. Cette voie, selon Gaston Bachelard, se divise en trois secteurs : dans le premier secteur, le domaine de la matière, le *symbole* se prête à être objet de la science ; dans le second secteur, le domaine du rêve et de la névrose, le symbole se réduit au symptôme, et enfin, dans le troisième secteur - aux yeux de Gilbert Durand, plénier parce que spécifique à tout homme -, le domaine du langage et de la pensée, le symbole est source du génie de l'humanité.

Le langage humain englobe plusieurs domaines ; parmi eux, le domaine scientifique et le domaine poétique. Tous les deux ont le pouvoir de transformer le monde ; la science, objectivement, peu à peu maîtrise la nature, la poésie, subjectivement, ajuste le monde à l'idéal de bonheur. La figure du roi dom Sebastião touche, du point de vue subjectif, trois grandes caractéristiques du domaine poétique ; à savoir, le mythe, la religion et la poésie elle-même. Nous avons donné ici, dans notre travail, des exemples de ces caractéristiques ; nous avons commencé par présenter la formation du mythe sébastianiste au Portugal après la disparition du roi dom Sebastião et son déploiement ensuite en Amérique portugaise ; dans la deuxième partie de notre exposé, les exemples sur l'aspect religieux de la figure du roi dom Sebastião dans le rite du *Tambor de Mina* et de la *Pajelança* ont été tirés de notre

¹⁰³⁰ Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 64.

étude sur le terrain ; et pour terminer, nous avons illustré cette dernière partie sur la figure du roi dom Sebastião en tant que source d'inspiration par des extraits de poésie, de musique profane mais aussi par des chants hiératiques.

Pour Gilbert Durand la psychanalyse et la sociologie ont réduit l'inconscient au plan des symptômes oniriques, ou de façon plus générale, au déferlement de séquences mythologiques. Il remarque que le philosophe Gaston Bachelard (1884-1962) oriente plutôt ses recherches vers le « *surconscient poétique* » qui s'exprime de deux manières, soit par des mots et des métaphores, soit par la rêverie¹⁰³¹. Il s'agirait, dans les deux cas, toujours de *poésie* ; dans le premier cas, cela serait la *rhétorique du poète* et dans le deuxième cas, il serait question de la « *rêverie de mots* » suscitée chez le lecteur. Gilbert Durand conclut en disant qu'au fond l'important, c'est de maintenir la « *conscience éveillée en deçà des ténèbres du rêve* ». L'*Encantaria* sébastianiste regorge d'exemples de ce « surconscient poétique » ; qu'il s'agisse de la poésie, de la littérature, de pièces de théâtre, de la musique profane, de chants hiératiques, ou de récits faits par la population locale. Une étude thématique et stylistique de tous ces textes, écrits et oraux, permettrait de dégager toutes les figures de styles et les leitmotifs présents dans le « surconscient poétique » qui se réfèrent à la figure du roi dom Sebastião. Signalons que l'état même de torpeur ou d'état de semi-veille sont des conditions *sine qua non* pour « recevoir » la visite royale en dehors de l'espace sacré, le *terreiro*. En effet, les manifestations sébastianistes englobent tous les champs du surconscient de l'homme du Maranhão, le *maranhense*. Pour résumer, sans pour autant être réducteur, nous dirons que la poésie sébastianiste s'exprime, du côté du sacré, par la rhétorique poétique - celle des érudits et des initiés du rite afro-brésilien - ; du côté du profane, par la rêverie de mots - celle répandue par la sagesse populaire et par le récit des pêcheurs et des curieux du rite afro-brésilien.

Le « surconscient poétique » de l'homme du Maranhão est chargé de sentiment sébastianiste, et il est presque impossible de ne pas prendre en considération toutes ces attaches affectives et sentimentales. Si pour Gaston Bachelard, d'après Gilbert Durand, « *les axes de la science et de la poésie sont inverses comme deux pôles de la vie psychique* », il est

¹⁰³¹ « Tandis que la psychanalyse et la sociologie s'étaient orientées vers une réduction à l'inconscient, soit par le truchement des symptômes oniriques, soit par celui des séquences mythologiques, Bachelard oriente sa recherche à la fois vers le *surconscient poétique* qui s'exprime au moyen des mots et des métaphores, et également vers ce système d'expression, plus flou, moins rhétorique que la poésie et que constitue la rêverie. » Gilbert Durand, *L'imaginaire symbolique, op. cit.*, p. 73-74.

bon, lui semble-t-il, « *d'exciter une rivalité entre l'activité conceptuelle et l'activité d'imagination*¹⁰³² », car cette dualité existe au sein même de la conscience. Gilbert Durand s'accorde avec Gaston Bachelard pour dire que, si l'on aime les concepts et les images, c'est parce qu'on aime les puissances psychiques de deux amours différentes. Aimer les concepts et les images, c'est donc avoir une « conscience équilibrée », c'est-à-dire, pleine de raison et de rêverie. Voilà pourquoi il faut adopter une méthode qui convient au champ de l'expression poétique. Cette méthode consiste à enlever de l'image tout *a priori*, tout jugement de valeur, toute idée préconçue et à nous laisser saisir par l'originalité de la « productivité psychique *qui est celle de l'imagination*¹⁰³³ », selon Gilbert Durand. Cet univers de l'imaginaire et des éléments symboliques sont interprétés grâce à la phénoménologie inhérente à tout être humain ; car chez tout un chacun, le phénomène de l'imaginaire ou du « retentissement » poétique est omniprésent et permet que l'image vue soit ensuite recréée. Dans le cas du sentiment sébastianiste, l'image réelle - ce qui est vu au cours de la transe, par exemple - et l'image « imagée » des chants, de la poésie, des récits - contribuent au renouvellement et à l'actualisation du mythe. Redire ce qui est, ce qui existe déjà, c'est-à-dire, le *symbole*, est le rôle de l'*allégorie*. Voici donc, un exemple de cette réactualisation tiré de l'*allégorie* sébastianiste.

Parmi les allégories présentes dans l'*Encantaria* maranhense, il y en a une liée à la figure du roi dom Sebastião et qui est représentée par le symbolisme animal ; il s'agit d'un taureau. Dans le bestiaire, il y a des symboles qui renvoient à des aspects négatifs ou positifs dont l'origine archétypale est à la fois universelle mais aussi banale. Il est certain que les éléments thériomorphes de l'imagination sont tellement enracinés chez l'homme, que même l'expérience ne pourra pas les contredire. L'image du taureau dans l'*Encantaria* sébastianiste semblerait venir, peut-être, d'une abstraction quelconque ; cependant, nous pensons que c'est tout le contraire. L'image du taureau vient d'une « *assimilation symbolique* » d'origine européenne - comme nous l'avons déjà analysé par ailleurs -, et qui s'est développée dans le Nordeste brésilien au cours de l'implantation de l'élevage du bétail et de la colonisation du *Sertão*. La figure du roi dom Sebastião assimilée symboliquement à l'image thériomorphe ne correspond pas au totémisme en tant que tel, malgré des survivances religieuses attachées à la croyance que la blessure sur le front de l'animal aurait pour conséquence le désenchantement du roi. Pour Gilbert Durand, « *le Bestiaire semble*

¹⁰³² *Idem, ibidem*, p. 74.

¹⁰³³ *Idem, ibidem*, p. 75.

donc solidement installé dans la langue, la mentalité collective que dans la rêverie individuelle¹⁰³⁴ ». À titre d'exemple, nous rappelons qu'il existe encore au Brésil un jeu du hasard, jeu de l'animal, en portugais, *Jogo do Bicho*¹⁰³⁵, qui consiste à jouer sur certains numéros qui correspondent à un animal du Bestiaire national¹⁰³⁶.

Avant de nous référer à une autre allégorie de l'*Encantaria* sébastianiste, il faut préciser que la signification archétypale de taureau est surdéterminée par d'autres caractères exempts d'animalité comme l'enchantement, sa couleur noire, l'étoile sur son front, ses apparitions lors de la pleine lune et son indomptabilité. Gilbert Durand expliquerait cette symbolique en termes anthropologiques ainsi : « *l'homme incline ainsi à l'animalisation de sa pensée et un échange constant se fait par cette assimilation entre les sentiments humains et l'animation de l'animal*¹⁰³⁷ ». Remarquons que, si nous appliquons les catégories du *signifiant* et du *signifié*, les symboles de l'inversion sont bien présents surtout par l'antithèse. Le roi dom Sebastião a disparu le 05 août, dans la journée par une chaleur suffocante ; il apparaît dans la nuit du 24 juin ; le roi était de couleur blanche et le taureau est noir ; dom Sebastião était un roi chrétien, le taureau porte sur le front une étoile et l'étoile de David est le signe de la religion juive ; le roi a disparu sous les sables du désert, le

¹⁰³⁴ Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, éditions Dunod, 1992, p. 73.

¹⁰³⁵ Chaque groupe ou animal est composé de quatre dizaines. Les groupes et les numéros du *Jogo do bicho* sont les suivants.

- Groupe 1 Avestruz (autruche) 01-02-03-04 ;
- Groupe 2 Águia (aigle) 05-06-07-08 ;
- Groupe 3 Burro (âne) 09-10-11-12 ;
- Groupe 4 Borboleta (papillon) 13-14-15-16 ;
- Groupe 5 Cachorro (chien) 17-18-19-20 ;
- Groupe 6 Cabra (chèvre) 21-22-23-24 ;
- Groupe 7 Carneiro (mouton) 25-26-27-28 ;
- Groupe 8 Camelo (chameau) 29-30-31-32 ;
- Groupe 9 Cobra (serpent) 33-34-35-36 ;
- Groupe 10 Coelho (lapin) 37-38-39-40 ;
- Groupe 11 Cavallo (cheval) 41-42-43-44 ;
- Groupe 12 Elefante (éléphant) 45-46-47-48 ;
- Groupe 13 Galo (coq) 49-50-51-52 ;
- Groupe 14 Gato (chat) 53-54-55-56 ;
- Groupe 15 Jacaré (caïman) 57-58-59-60 ;
- Groupe 16 Leão (lion) 61-62-63-64 ;
- Groupe 17 Macaco (singe) 65-66-67-68 ;
- Groupe 18 Porco (porc) 69-70-71-72 ;
- Groupe 19 Pavão (paon) 73-74-75-76 ;
- Groupe 20 Peru (dindon) 77-78-79-80 ;
- Groupe 21 Touro (taureau) 81-82-83-84 ;
- Groupe 22 Tigre (tigre) 85-86-87-88 ;
- Groupe 23 Urso (ours) 89-90-91-92 ;
- Groupe 24 Veado (cerf) 93-94-95-96 ;
- Groupe 25 Vaca (vache) 97-98-99-00.

¹⁰³⁶ Pour plus de détails, voir le chap. I^{er}, de la première partie du livre premier, « Les symboles thériomorphes », de l'oeuvre de Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*.

¹⁰³⁷ Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, op. cit., p. 74.

taureau apparaît sur les sables de l'île ; le roi a disparu sur le continent ; le taureau apparaît dans une île ; enfin, sa disparition a eu lieu près d'un fleuve, l'apparition du taureau se fait près de la mer : soit l'eau douce et l'eau salée.

Allégorie thériomorphe de l'Encantaria sébastianiste

<u>Signifiant</u>	<u>Signifié</u>
-Forme humaine	-Forme animale
-Disparition	-Enchantement (« apparition »)
-Couleur : blanche (peau)	-Couleur : noire (cuir)
-Roi dom Sebastião	-Boi Taurino
-Disparition le 05 août, dans la journée	-Apparition le 24 juin, dans la nuit
-Jeune homme	-Vieillard (Tambor de Mina/Pajelança)
-Disparition près du fleuve	-Apparition près de la mer
-Habitat : sur les terres de Portugal	-Habitat : sous les eaux du Maranhão
-Le continent	-L'île
-Roi chrétien	-Porte une étoile (signe de la religion juive)

Depuis toujours, aussi bien la terre que l'eau sont porteuses de mystère car toutes les deux sont des signes maternels. La terre parce que l'on la creuse, on la pénètre avec son rôle passif ; les eaux parce qu'elle renvoie au liquide amniotique, à la fécondité. La disparition du roi dom Sebastião dans les sables du Maroc, et sa réapparition dans l'Encantaria font l'objet de deux versions ; l'une raconte que le portail de l'enchantement s'est ouvert sous ses pieds, l'autre version dit qu'il a pris le chemin de la mer. Quoiqu'il en soit, pour l'Encantaria, le roi dom Sebastião n'a pas connu l'intimité de la terre, le sépulcre et bien qu'il ait disparu à l'âge de 24 ans, lors de ses « apparitions », il se présente aussi comme un vieillard, comme s'il avait connu les ravages du temps. En même temps, nous pourrions dire que le roi dom Sebastião est descendu dans la caverne platonicienne et a « acquis » la sagesse humaine. La transfiguration du roi dom Sebastião n'a rien à voir avec celle du Christ qui disparaît dans la nuit et revient à l'aube, bien au contraire, il a disparu en plein jour et réapparaît dans la nuit. Cela étant, nous pouvons remarquer que la figure même du roi dom

Sebastião continue de subir un processus d'euphémisation qui consiste aujourd'hui à dire qu'il déménage, qu'il cherche à établir sa demeure ailleurs, loin du bruit, du progrès. Mais l'isomorphisme des symboles continue d'être le même, c'est-à-dire, la richesse des significations, les notions de messianisme, d'avenir, d'enchantement, des récits d'apparitions etc. Dans cette perspective, la figure du roi dom Sebastião est en constant devenir puisqu'il appartient à cette cosmologie de réconciliation avec le monde, où les gens retrouvent une certaine compensation sentimentale tout en attendant une théophanie, car l'anamnèse a lieu chaque fois que retentissent les tambours.

B- L'identité brésilienne et la fonction cyclique du messianisme : entre imagination et Histoire

La très jeune nation brésilienne et la question de la formation de son identité à partir de la fin du XIX^e siècle, se trouve déjà confrontée depuis ces deux dernières décennies au débat sur la diversité sociale, culturelle et même ethnique. Le Brésil a subi des transformations économiques et sociopolitiques qui le placent désormais parmi les pays modernes émergents. Son rapport avec la mondialisation et la pensée néolibérale lui permettent aujourd'hui de mettre en évidence son regain de vitalité. Au cœur de la société brésilienne, malgré les disparités socio-économiques, la quête d'une identité commune, le désir d'une reconnaissance sociale et la garantie de droits des minorités sont devenus un besoin pressant. Ces minorités sont à la fois d'ordre ethnique - des Indiens et des descendants afro-brésiliens -, religieux - les croyances afro-brésiliennes et les nouvelles églises chrétiennes -, et sexuel - la communauté GLS, gays, lesbiennes et sympathisants -. Ces thèmes, sujets de débats, sont aussi signe de la transformation de la société brésilienne et de son élévation au rang de nation démocratique. Cela étant, donner une grande importance aux revendications de ces identités particulières pourrait mettre en péril la stabilité de la toute jeune identité brésilienne ainsi que sa récente stabilité économique¹⁰³⁸.

¹⁰³⁸ À ce propos, Antonio Cavalcanti Maia dit ceci : « ... uma excessiva valorização das sub-identidades culturais presentes em uma determinada formação social pode colocar em risco a provisória estabilidade das multifacetadas identidades nacionais das complexas sociedades do capitalismo tardio. Tal fenômeno constitui motivo de preocupação em uma sociedade como a nossa, herdeira de um processo de colonização, cujo estado nacional é fruto de um processo histórico cultural recente, formação social marcada por assustadores níveis de exclusão social. »

Cette réalité est le reflexe de la diversité sociale et culturelle de la société brésilienne qui montre la nécessité pour les gouvernants, de conduire une politique publique adéquate afin de mieux garantir et de fortifier aussi bien les liens identitaires symboliques que la cohésion nationale.

La question de l'identité personnelle ou collective touche tous les domaines des sciences humaines. Dans le cas de la philosophie, par exemple, cette question renvoie à une réflexion sur l'essence, la nature de l'objet ou de l'être. Le concept « d'identité » est intrinsèquement lié à celui de son opposé, c'est-à-dire, la « différence », « l'autre ». Les notions d'altérité et d'ipséité sont donc interdépendantes. Du point de vue ontologique, l'identité reste inéchangeable, mais du point de vue des accidents et de sa propre substance, l'identité subit le revers du temps, elle change¹⁰³⁹. Si ce concept est utilisé pour définir l'être humain, il s'applique aussi à une collectivité, à une nation. L'espace géopolitique brésilien est formé par une identité homogène grâce à l'idiome portugais parlé par tous, en dépit de la taille continentale du pays. Cela étant, l'identité nationale brésilienne possède des caractéristiques propres dues à la division territoriale du pays en régions et sa culture est enrichie par l'apport des communautés autochtones, européennes et africaines. Nous sommes bien conscients qu'en dehors du champ philosophique ou sémantique, parler d'identité nationale et d'une de ses caractéristiques, l'identité culturelle, est un défi, car ce qui est dit est toujours une interprétation ou un discours normatif, subjectif¹⁰⁴⁰. Il est évident que parler d'une des composantes de l'identité brésilienne, la religiosité, en se focalisant sur la croyance afro-brésilienne n'est pas sans aller à l'encontre, historiquement, du discours religieux dominant qui est celui de l'Église catholique ou, en tout cas, de sa

Antonio Cavalcanti Maia, « Diversidade cultural, identidade nacional brasileira e patriotismo constitucional », *op. cit.*, p. 1.

Site visité le 15 septembre 2011 :

[http://www.mundojuridico.adv.br/cgi-bin/upload/texto863\(3\).doc](http://www.mundojuridico.adv.br/cgi-bin/upload/texto863(3).doc)

¹⁰³⁹ Paul Ricœur comprend le mot « identité » selon deux catégories contradictoires, cependant inséparables l'une de l'autre. Voici ce qu'il en dit : « Je rappelle les termes de la confrontation : d'un côté l'identité comme mêmeté (latin : idem ; anglais : sameness ; allemand : Gleichheit), de l'autre l'identité comme ipséité (latin : ipse ; anglais : selfhood ; allemand : Selbstheit). »

Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, éditions du Seuil, 1990, p. 194-195.

¹⁰⁴⁰ Antonio Cavalcanti Maia remarque qu'aborder la question de l'identité culturelle renvoie au problème de l'auto-perception qu'un groupe a de lui-même, de son histoire, de son destin, de ses possibilités, le tout enraciné dans une vision du monde et d'une façon d'être : « Trata-se de uma reflexão que lida com um problema relativo à auto-percepção de um grupo acerca de si mesmo, de sua história, de seu destino e de suas possibilidades, enraizada necessariamente num certo horizonte valorativo, e referida a uma determinada forma de vida. »

Antonio Cavalcanti Maia, *op. cit.*, p. 3.

dimension normative encore omniprésent dans la société brésilienne¹⁰⁴¹. À titre d'exemple, il faut juste remarquer que la majorité des Brésiliens se disent catholiques, néanmoins beaucoup fréquentent en même temps des *terreiros*, des séances spirites ou de salon de *Cura*. Sur ce point, il est donc fort difficile de tenir un discours exempt de toute subjectivité ou impartialité ; cela étant, il vaut mieux s'appuyer sur l'herméneutique que sur la norme.

L'historien Benedict Anderson dans son *Imaginaire national*, paru en 1983, affirme que « *nationalité ou l'état de nation, (...), aussi bien que nationalisme sont des artefacts culturels d'un type bien particulier*¹⁰⁴² » ; et il poursuit en définissant la nation comme une « *communauté politique imaginaire, et imaginée comme intrinsèquement limitée et souveraine*¹⁰⁴³ » dont les sources d'inspiration sont l'imaginaire religieux. D'après lui, l'aube du nationalisme, selon ses propres mots, au XVIII^e siècle, va de pair avec le crépuscule des formes de pensée religieuses apparues avec les Lumières. Cela dit, il ne prétend pas que le nationalisme « *éclipse* » historiquement la religion, mais qu'il faudrait plutôt chercher du côté des « *systèmes culturels qui l'ont précédé, au sein desquels – ou contre lesquels – il est apparu*¹⁰⁴⁴ ». Or, l'imaginaire religieux s'est inquiété et s'inquiète toujours de la place de l'homme dans l'univers mais aussi de la contingence de son existence. Dans cette perspective, le christianisme, aussi bien que le bouddhisme et l'islam ont su donner des réponses originales ou ont essayé de répondre aux questions liées à la souffrance, à la maladie, à la mort. Quant à la pensée moderne, qu'il s'agisse de l'école progressiste, évolutionniste ou marxiste, elle a toujours gardé un silence à ce type de question. C'est donc l'idée de « nation » qui se prêterait au rôle qui revenait à la religion de remplacer la fatalité - le karma, le péché originel, - par la continuité - la paternité, la filiation - ; et la contingence - la maladie, la souffrance, la mort -, par la signification - l'héroïsme, le sacrifice, la mémoire

¹⁰⁴¹ Le recensement démographique de 2010, de l'Institut brésilien de géographie et statistique, l'IBGE, affirme que la population brésilienne est de 190.732.694 habitants. Les détails du questionnaire seront publiés au cours de l'année 2012.

Quant au recensement démographique de l'an 2000, il dit ceci sur la question religieuse : « *caí a proporção de católicos e cresceu a de evangélicos. Apesar da predominância do catolicismo no Brasil, a proporção de pessoas que se declararam católicas caiu de 83,8%, em 1991, para 73,8%, em 2000. Em contrapartida, os evangélicos, que correspondem ao segundo maior percentual, representavam, em 1991, 9 %, e em 2000 chegaram a 15,4%. Na terceira posição encontram-se as pessoas que declararam não ter religião, 7,3 %, em 2000, contra 4,8%, em 1991. Os católicos, evangélicos e sem religião representavam, em 2000, 96,5% da população brasileira.* »

Source : ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão.

Site visité le 16 septembre 2011 :

<http://www.ibge.gov.br/home/default.php>

¹⁰⁴² Benedict Anderson, *L'imaginaire national, Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, (traduit par Pierre-Emmanuel Dauzat), éditions la Découverte/Poche, Paris, 2002, p. 18.

¹⁰⁴³ *Idem, ibidem*, p. 19.

¹⁰⁴⁴ *Idem, ibidem*, p. 26.

des morts⁻¹⁰⁴⁵. Si les nations européennes correspondent à ce processus de transformation en « sacralisant » l'État, il faut dire que l'Amérique latine, et dans notre cas, le Brésil, n'ont pas fait abstraction de l'imaginaire religieux comme base de son identité, et de surcroît, de sa nationalité. Nous pourrions dire que la religiosité - qui serait plus une caractéristique personnelle -, plutôt que la religion, prend de plus en plus d'ampleur et envahit sans complexe tous les domaines de la société brésilienne, à telle enseigne que certains prévoient même une « guerre de religions » par médias interposés.

Si le spectre qui hante l'Europe de l'ère postcommunisme semble être le réveil des nationalismes sous fond de mondialisation, de puissance des entreprises multinationales et de mobilité du capital financier¹⁰⁴⁶; nous dirons que celui qui hante le Brésil émergent semble être l'intolérance religieuse sur fond de mondialisation mais surtout de violence, de déséquilibre social, de corruption généralisée dans tous les secteurs de la vie civile. Anne-Marie Thiesse dit que « *la souveraineté politique procède de la nation*¹⁰⁴⁷ », mais nous nous demandons ce qu'il convient de faire lorsque l'État, « *gage et emblème*¹⁰⁴⁸ » de liberté, se trouve entraîné dans une spirale chaque fois plus forte d'abus de pouvoir, de pots-de-vin, de corruption. Pour Anne-Marie Thiesse, le concept de « nation¹⁰⁴⁹ », tel que nous la connaissons est apparu au moment d'un grand bouleversement socio-économique qui aboutira à la révolution industrielle, à la consolidation de la classe bourgeoise et à l'avènement de la démocratie. Pour elle, aujourd'hui, il s'engage « *une autre mutation radicale* » avec la mondialisation, l'information instantanée et l'informatique, et tout cela, « *n'a rien de tragique, à condition qu'une nouvelle force de cohésion vienne la replacer*¹⁰⁵⁰ ».

¹⁰⁴⁵ *Idem, ibidem* p. 24-27.

¹⁰⁴⁶ Anne-Marie Thiesse, *op. cit.*, p. 287.

¹⁰⁴⁷ *Idem, ibidem*, p. 287.

¹⁰⁴⁸ Benedict Anderson, *op. cit.*, p. 21.

¹⁰⁴⁹ « La nation, sous la forme que nous lui connaissons, est apparue alors que s'engageait une profonde mutation économique. Elle a été la force de cohésion qui a permis de construire une organisation politique et sociale à la mesure de changements qui ont bouleversé totalement le mode de vie des populations. »

Anne-Marie Thiesse, *op. cit.*, p. 277-288.

¹⁰⁵⁰ *Idem, ibidem*, p. 288.

Tableau comparatif

L'Europe		Le Brésil
XIX^e siècle	<ul style="list-style-type: none"> -Révolution industrielle -Consolidation de la bourgeoisie -Système républicain, parlementaire -Marxisme, darwinisme, nihilisme, socialisme, libéralisme 	<ul style="list-style-type: none"> -Cycle économique du café -Société esclavocrate -Indépendance, empire, république -Immigration
	<ul style="list-style-type: none"> -Latin (langue sacrée) → évolution → Langues vernaculaires 	<ul style="list-style-type: none"> -Langues autochtones → imposition → Langue vernaculaire (Portugais)
	<ul style="list-style-type: none"> -Remplacement de l'imaginaire religieux par l'imaginaire nationaliste (pensée évolutionnaire et progressiste) 	<ul style="list-style-type: none"> -Continuité de l'imaginaire religieux (pensée messianique)
	<ul style="list-style-type: none"> -La nation imaginée comme « limitée », avec des frontières finies 	<ul style="list-style-type: none"> -La nation imaginée comme « illimitée ». (Le Quint-empire)
XX^e et XXI^e Siècles	<ul style="list-style-type: none"> Mondialisation / Démocratie / Circulation de gens et de marchandises Internet / Informations instantanées 	

Le Brésil, en plein XIX^e siècle, se trouve, par son histoire, à la recherche de son indépendance, après trois cents ans de colonisation ; mais il s'efforce également de se libérer d'un système esclavocrate et de trouver un fondement symbolique pour expliquer son origine en tant que nation. Depuis lors, il existe en tant que nation, mais l'État n'est pas encore arrivé à la maturité, à la neutralité de ses institutions. À titre d'exemple, remarquons qu'en France le gouvernement et les institutions se réfèrent à eux-mêmes comme à « l'État¹⁰⁵¹ français », terme neutre et juridique ; aux États-Unis, l'ensemble de l'appareil

¹⁰⁵¹ « État » : ensemble des services généraux d'une nation, par opposition aux pouvoirs et aux services locaux. Gouvernement. Pouvoir (central) ; administration, service (public). On oppose l'État aux communautés locales (département, commune). État centralisé, décentralisé. Agent de l'État : fonctionnaire. L'appareil d'État (étatique).

gouvernemental est appelé « l'Administration¹⁰⁵² américaine », expression chargée de sens juridique et économique tandis qu'au Brésil, le gouvernement et les institutions utilisent le mot « Union¹⁰⁵³ » terme plutôt vaste et philosophique. D'ailleurs, c'est ce nom féminin, un peu généraliste, vague et sujet à des interprétations qui fut choisi pour désigner l'ensemble des pays qui ont signé le traité de Maastricht, le 07 février 1992, et qui donne naissance à l'Union européenne. Pour résumer, le Brésil possède le statut de « nation », puisque depuis le XIX^e siècle des théoriciens ont formulé des concepts pour la définir et lui donner un caractère immuable, intemporel. Cela étant, le Brésil n'a pas encore réussi à passer du stade de « nation » à celui « d'État-nation », c'est-à-dire, un ensemble qui perdure parce qu'il sait évoluer, s'adapter et se remettre en question. En d'autres termes, il faut que l'idée de « nation » devienne une réalité soit, un « État-nation » avec une vraie politique d'assainissement de la vie publique tant des gouvernants que des institutions¹⁰⁵⁴.

La société occidentale, mondialisée, capitaliste - les pays riches, - et émergents – tel que le Brésil -, subit, *grosso modo*, deux types de discussions sur la thématique de l'identité nationale dont les raisons sont d'ordre économique, politique et même philosophique. Dans le premier type de discussion, qui touche les pays riches, le processus de mondialisation soulève des tensions sur l'identité nationale de la façon suivante : d'abord, les identités nationales sont en train de se « désintégrer » en raison de l'homogénéité culturelle de plus en plus grandissante du modèle « postmoderne global » ; ensuite, les identités nationales ou locales se « renforcent » dans le but de résister à la mondialisation ; et enfin, des identités nationales sont en déclin, tandis que des « nouvelles » identités - hybrides – prennent leur

Un État : groupement humain fixé sur un territoire déterminé soumis à une même autorité et pouvant être considéré comme une personne morale : empire, nation. Pays, puissance, république, royaume.

Dictionnaire Le Petit Robert de la langue française, version électronique 2.1, 2001.

¹⁰⁵² « Administration » : Droit civil. Action de gérer un bien, un ensemble de biens, gestion. Action ou manière de gérer (des affaires privées ou publiques).

Fonction consistant à assurer l'application des lois et la marche des services publics conformément aux directrices gouvernementales ; ensemble des services et agents chargés de cette fonction (l'Administration).

Idem, ibidem.

¹⁰⁵³ « Union » : Droit. Régime contractuel ou état dans lequel se trouvent des personnes (physiques ou morales) liées par un accord ou par des intérêts communs.

Ensemble de ceux qui sont unis ; groupe d'individus ou de collectivités associés.

Idem, ibidem.

¹⁰⁵⁴ « La nation a été intellectuellement construite comme un organisme immuable, toujours identique à lui-même à travers les vicissitudes de l'histoire. Le passage de la nation comme principe intemporel à l'État-nation, organisation qui ne peut perdurer qu'en s'adaptant, met au jour cette contradiction entre fixité et évolution. (...). La nation éternelle, en s'incarnant, devient sujette à la morbidité et à la mortalité. C'est au moment où moment où triomphe l'État-nation comme forme d'organisation politique par excellence, à la fin du XIX^e siècle, que le discours sur la décadence de la nation prend toute sa force. »

Anne-Marie Thiesse, *op. cit.*, p. 235.

place¹⁰⁵⁵. Quant aux discussions qui concernent le Brésil, elles tournent autour d'une auto-interprétation de l'histoire nationale et des perspectives futures, sans compter la question toujours présente de l'identité nationale, du patriotisme, du nationalisme et de la moralité politique et gouvernementale. La nation brésilienne s'interroge à la fois sur son identité nationale, sur sa diversité à la fois culturelle, religieuse et sexuelle. Ces questionnements sont devenus pressants surtout depuis les années 1995, avec les changements socio-économiques. Il faudrait dire plutôt qu'un grand nombre d'éléments pertinents liés à son identité ont déjà été acquis, mais que ses inquiétudes relèvent surtout de sa diversité car elles n'ont pas encore été évaluées à leur juste valeur. En d'autres termes, la diversité brésilienne, qu'il s'agisse de sa culture, de sa religion et de son comportement sexuel, par exemple, n'a pas encore été étudiée, comprise, assimilée et par-dessus tout, respectée. Remarquons que ces revendications, à juste titre, viennent particulièrement des mouvements liés aux afro-descendants et leurs mécontentements, à leur exclusion sociale.

Pour prendre en considération la diversité brésilienne - que nous pourrions appeler ontologique, car il s'agit de culture, de croyance et de comportement -, il ne faudrait pas faire abstraction de l'aspect géophysique du pays. Le Brésil est un pays d'une dimension continentale, avec des différences régionales criantes et surtout, avec un taux d'exclusion inacceptable qui nécessite rapidement l'intervention d'un État-nation que sache valoriser et partager des valeurs sûres de toute la communauté, afin de motiver l'engagement citoyen pour mieux préserver les institutions républicaines. Tant que le Brésil n'arrive pas à la maturité éthique et ne devient pas un État-nation, ses citoyens reproduiront des discours dépréciatifs ou fatalistes sur la nation et l'avenir. Au Brésil, dit le critique littéraire Brésilien Fábio Lucas (1931-), « nous traversons une grave crise d'auto-estime. Cela se reflète sur plusieurs types de comportement public, pendant lequel le Brésilien se montre hésitant quant à sa propre identité et à d'autres moments, il est extrêmement caustique quant à son avenir. Le fond de cette anecdote dépréciative constitue un étonnant indicateur du dédain que nos citoyens ont par rapport à eux-mêmes et aux potentialités du pays¹⁰⁵⁶ ». Il est aussi possible que la grande difficulté que les Brésiliens rencontrent lorsqu'ils abordent des thèmes qui touchent à leur identité, c'est de ne pas se reconnaître dans leur singularité culturelle

¹⁰⁵⁵ Stuart Hall, *A identidade cultural na pós-modernidade*, Rio de Janeiro, éditions DP&A, 2000, p. 69.

¹⁰⁵⁶ « No Brasil, atravessamos também grave crise de auto-estima. Isto se reflete em vários tipos de conduta pública, em que o brasileiro se apresenta hesitante quanto à própria identidade e absurdamente cáustico quanto ao seu futuro. O anedotário depreciativo de sua capacidade constitui vibrante indicador do desapeço que o nosso cidadão alimenta a respeito de si mesmo e das possibilidades do país. »
Fábio Lucas, *Expressões da identidade brasileira*, São Paulo, éditions Educ, 2002, p. 185.

d'autant plus que le sentiment patriotique et l'engagement civique n'ont pas vraiment droit de cité, étant donné la presque « institutionnalisation » de la corruption généralisée ou, en tout cas, du sentiment d'impunité. Enfin, la société brésilienne, dans son ensemble, se trouve devant le paradoxe soit de brandir le drapeau patriotique et de défendre une moralité politique et gouvernementale pour le pays, soit d'être taxée d'inertie et de connivence avec le système du dessous-de-table.

La problématique concernant l'identité brésilienne a été l'objet au cours de tout le XX^e siècle d'interprétations et de relectures qui ont aussi contribué à conditionner l'auto-perception que les Brésiliens ont d'eux-mêmes. Par ailleurs, souvent les Brésiliens ont le sentiment de ne pas être « authentiques » en raison de leur héritage hybride. Le sociologue Jessé Souza va jusqu'à dire que cette « non-authenticité » conduit les Brésiliens à voir les États-Unis comme leur référence principale, comme leur « double », par excellence¹⁰⁵⁷. Il fait aussi une remarque sur la formation du discours sur l'identité brésilienne et les ouvrages de cette période qui sont encore une référence aujourd'hui. À ce propos, il parle de « l'homme courtois » et des qualités que Sérgio Buarque de Hollanda lui a conférées. Jessé Souza arrive à la conclusion que les qualités de « l'homme courtois » qui ont été importantes pour la création d'une nation sous les tropiques, capable de s'adapter et d'établir un compromis avec le Gentil et la nature inhospitalière, ces qualités sont les mêmes qui se révèlent être un obstacle pour la construction d'une grande nation moderne. Pour lui, tout le problème est là¹⁰⁵⁸.

Cette nation moderne, aux yeux des Brésiliens, n'est pas décrite en termes de progrès, de technologie et de bien-être. L'idée de cette nation moderne est d'ordre plutôt utopique fondée sur l'abolition de barrières raciales et de classe. Ajoutons que le désir d'un tel avenir qui caractérise l'identité nationale brésilienne contraste avec d'autres identités. Les nations européennes, en général, renvoient leur identité à un passé historique et souvent très symbolique, avec des traits métahistoriques et à l'unisson d'une langue propre.

¹⁰⁵⁷ « Os Estados Unidos são a referência principal também para nossa sociologia da inautenticidade, como o nosso « outro » por excelência. »

Jessé Souza, *A modernização seletiva : uma interpretação do dilema brasileiro*, Brasília, editora Universidade de Brasília, UNB, 2000, p. 127.

¹⁰⁵⁸ « Isto não significa que o homem cordial não tenha qualidades para Sérgio Buarque. O fato é que essas qualidades, que foram tão importantes na criação de uma grande nação nos trópicos, como a plasticidade, capacidade de acomodação e compromisso com o gentio e com o meio físico, são as mesmas vistas como obstáculo para a criação de uma *grande nação moderna*. Esse é o ponto. »

Jessé Souza, « Elias, Weber e a singularidade cultural brasileira », Leopoldo Waizbord (org), *Dossiê Norbert Elias*, editora Edusp, São Paulo, 1999, p. 80.

Quant au Brésil, il remettrait son identité, de forme symbolique, à un « devenir ». Le Brésil sera vraiment le Brésil lorsque son rêve, non d'État-nation – même s'il s'agit là d'une étape nécessaire pour trouver un équilibre socio-économique -, mais de Nation-providence deviendra une réalité, tant ses espérances sont ancrées dans un messianisme à la fois portugais et tupi-guarani.

Pour le peuple brésilien, dans son inconscient collectif, il y a d'un côté, le messianisme amérindien toujours en quête - non plus d'une « Terre sans Mal » -, mais d'une société juste et équitable, comme celle de la *Redução*, « réduction » Sete Povos da Missão¹⁰⁵⁹, jadis, établie par les pères jésuites ; d'un autre, le messianisme portugais associé au sébastianisme, étroitement lié à la justice qui marque toute la Bible, avec la protection divine des faibles, des opprimés, des étrangers, des veuves et orphelins. De ce fait, l'image utopique qui hante l'esprit des Brésiliens est éminemment à caractère sacré. Cette sacralisation d'origine judéo-chrétienne, par analogie, rappelle la *Matrywka Poczna*, la « Mère Russie » et son messianisme aux couleurs féminines¹⁰⁶⁰, car pour les Brésiliens, le Brésil est la *Pátria amada*, la « Patrie bien-aimée », comme il est décrit dans le refrain de son hymne national : « *Ó pátria amada, idolatrada, salve! Salve!*¹⁰⁶¹ » Cela étant, d'après les adjectifs masculins présents dans les paroles de l'hymne national, le Brésil est un géant, beau, fort et impassible¹⁰⁶² ; mais avec d'autres caractéristiques plutôt songeur, affectueux, confiant¹⁰⁶³ dans un avenir qui reflète toute sa grandeur¹⁰⁶⁴. Enfin, la question messianique

¹⁰⁵⁹ Les jésuites ont établi sept « réductions », les « Sete Povos das Missões » dans la région que l'on appelle aujourd'hui, Rio Grande do Sul. Il s'agit des premiers noyaux de peuplement du XVII^e siècle, qui ont été détruits par la suite lors de combats dont les origines sont les incursions des bandes armées originaires de São Paulo qui étaient à la recherche de bétail, de cuir et d'esclaves. Historiquement, cette région a aussi fait l'objet d'un litige entre Portugais et Espagnols après que les jésuites espagnols avaient créé des réductions, où les Indiens guaranis, soumis à un processus civilisateur, s'adonnaient à l'agriculture, à l'élevage, à l'art et à l'artisanat.

Zila Mesquita, « Les nouvelles communes au Brésil : trois expériences d'émancipation dans une zone de modernisation agricole », *Strates, Matériaux pour la recherche en Sciences sociales*, université Paris 8, Paris, n° 7, 1993.

Site visité le 18 septembre 2011 :

<http://strates.revues.org/1163>

¹⁰⁶⁰ Sur la question de la féminité de la Russie et ses traits liés à la passivité, à la résignation, au communautarisme, des valeurs vues comme féminines tant dans la pensée mondiale que dans les textes philosophes russes, voir le commentaire d'Anatole Tormakov sur l'ouvrage d'Oleg Riabov « La Mère Russie », paru à Moscou en 2001.

Les cahiers psychologie politique [En ligne], numéro 7, Juillet 2005.

Site visité le 18 septembre 2011 :

<http://odel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=1184>

¹⁰⁶¹ L'hymne national brésilien est composé en 1822 ; les paroles sont de Joaquim Osório Duque Estrada (1870-1927) et la musique de Francisco Manuel da Silva (1795-1865)

¹⁰⁶² « Gigante pela própria natureza, és belo, és forte, impávido colosso. »

Idem.

¹⁰⁶³ « Brasil, de um sonho intenso, um raio vívido, de amor e de esperança à terra desce. »

Idem.

et la portée de la question de la justice sociale continuent d'agiter le Brésil, soit par un mysticisme qui s'exprime dans le réel, comme avec la construction dans les années 1960, de la capitale, Brasília, et dans une proportion moindre, la construction partout actuellement dans le pays de temples évangélistes et pentecôtistes ; soit par le discours ecclésial et des nouvelles églises chrétiennes. Cela étant, le discours prêche la justice mais l'injustice sociale est présente partout dans le pays du rêve utopique¹⁰⁶⁵.

Le point de départ pour la question de la formation de l'identité brésilienne à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle a été, d'une part, un événement historique et d'autre part un avènement idéologique. Le premier, historique et populaire, ce fut la manifestation mystico-révolutionnaire, la Guerre de Canudos, - question déjà abordée ici - ; la seconde, dialectique et élitiste, le remplacement de la pensée religieuse par l'idéologie positiviste. Le seul bémol qu'il est encore possible de constater encore aujourd'hui, c'est que la foi, la croyance n'a pas été supplantée par la science et la raison, comme l'attendaient et l'enseignaient les progressistes. Force est de constater que pour un grand nombre de Brésiliens la religion continue à être la principale référence ou sinon la seule, à la fois comme issue pour résoudre les problèmes socio-économiques ou comme échappatoire pour expliquer les problèmes quotidiens - c'est la volonté divine, *vontade de Deus* -, ou le moyen de mettre leur espérance dans un avenir meilleur. Il semble bien que l'utopie brésilienne a encore devant elle de beaux jours, tant que la politique n'aura pas conjugué une action commune pour répondre aux attentes du peuple et de l'élite, élaborant un projet national¹⁰⁶⁶.

Anne-Marie Thiesse affirme que « *la nation a été intellectuellement construite comme un organisme immuable, toujours identique à lui-même à travers les vicissitudes de l'histoire. Le passage de la nation comme principe intemporel à l'État-nation, organisation qui ne peut perdurer qu'en s'adaptant, met au jour, cette contradiction entre fixité et évolution*¹⁰⁶⁷ ». Si ce principe de base peut donner une idée de ce qu'est une nation en raison de son caractère immuable, le risque c'est également de l'imaginer figée. Le problème

¹⁰⁶⁴ « E em tem futuro espelha essa grandeza, terra adorada, entre outras mil és tu, Brasil, O pátria amada ! »

Idem.

¹⁰⁶⁵ Pour plus de détails, se rapporter à l'article de l'anthropologue George Zarur, « Utopia e planejamento econômico », Caderno Aslegis, Brasília, n° 24, 2005.

Site visité le 18 septembre 2011 :

<http://www.georgezarur.com.br/artigos/?pagina=2>

¹⁰⁶⁶ *Idem, ibidem.*

¹⁰⁶⁷ Anne-Marie Thiesse, *op. cit.*, p. 235.

du Brésil du point de vue symbolique peut être résumé de deux façons. L'un, institutionnel, ce serait d'arriver au stade d'État-nation, ou comme dirait Anne-Marie Thiesse, à « *l'organisation politique par excellence*¹⁰⁶⁸ » ; l'autre, idéologique, ce serait d'arriver à dépasser une vision providentialiste pour résoudre les problèmes, qu'ils soient d'ordre personnel ou collectif. Une des solutions serait peut-être de trouver un terrain d'entente entre l'esprit religieux du peuple et les aspirations progressistes de l'élite. Ce terrain d'entente a tout pour exister et les deux classes sociales peuvent aussi dialoguer sans tomber dans le travers d'une révolution de classes, car en maintes occasions riches et pauvres ont l'occasion de se côtoyer, de partager le même espace public, même si, par sécurité, les classes aisées s'enferment dans des résidences, des quartiers protégés. Enfin, il est certain que le passage de Nation à État-nation permettrait une régénération dans tous les domaines de la société, car enfin, les institutions joueraient leur vrai rôle dans le cadre de l'éducation, de la sécurité, de la santé et de la redistribution, d'ailleurs, de la distribution des richesses produites.

Anne-Marie Thiesse souligne que « *la coïncidence entre État et nation est a priori impossible. Et pourtant elle s'est souvent réalisée, quand bien même elle n'est jamais incontestable. C'est que le dilemme n'est pas sans avoir une solution, plus ou moins durablement efficace* ». Pour cela, il faut aussi que l'État fixe ses frontières, bien que cela ne soit pas suffisant pour affirmer « *l'existence d'une nation et son droit à l'autonomie* ». Anne-Marie Thiesse remarque que le « *principe des nationalités* » est une formule d'éthique politique séduisant qui masque les rapports de force économiques et militaires à l'œuvre dans la formation des États ». À propos de ces deux affirmations et en les appliquant au Brésil, nous voudrions rappeler que la création de l'État, dans sa conception moderne, et de la nation brésilienne coïncident historiquement, lorsque le Brésil, empire devient une république. Auparavant, les questions sur l'identité brésilienne commencent à apparaître dans la première moitié du XIX^e siècle dans le milieu intellectuel, mais elles sont escamotées par le besoin de trouver une origine « symbolique » de la nation. Le mouvement littéraire dit Romantisme va s'en charger et aura comme chef de file le romancier José de Alencar (1829-1877) et le poète Gonçalves Dias (1823-1864) ; tous les deux vont essayer de créer une idéalité nationale après la déclaration de l'indépendance en 1822. C'est donc la littérature qui va assumer le rôle politique pour construire une conscience nationale, tandis que l'Indien

¹⁰⁶⁸ *Idem, ibidem.*

sera transformé en mythe pour expliquer la genèse de la nation tout en excluant l'apport européen. Quant à l'établissement de ses frontières, c'est surtout pendant la période de la République des Oligarchies (1884-1930) qu'une série d'initiatives ont été prises pour la fixation des limites géographiques actuelles¹⁰⁶⁹.

Les questions frontalières brésiliennes se trouvent, en principe, fixées diplomatiquement ; le sentiment patriotique des habitants et leur fierté d'être une nation homogène sont des données acquises et inconditionnelles. Cela étant, comme nous l'avons soulevé à plusieurs reprises, l'un des problèmes du Brésil, ce n'est pas l'interprétation théologico-politique de son passé et de son avenir, mais le fait de penser que, si ce « théologisme » a été un point de départ, il est nécessairement aussi son point d'arrivée. La perception théologico-politique du monde et de soi-même de l'homme brésilien n'est pas un élément irréductible de sa personnalité mais elle ne laisse pas d'avoir toute sa complexité. Une analyse approfondie de concepts tels que celui de souveraineté populaire, d'utopie sociale, de droits humains, de représentation, etc., trouveraient des équivalents dans la théologie judéo-chrétienne. Les concepts cités pourraient bien être remplacés par ceux de volonté divine, de messianisme, de dignité humaine, de miracle. Leonardo Boff dit que l'erreur qui commet la « précedence » de ce discours théologique, c'est de ne pas prendre en considération les rapports de pouvoir qui entourent ce discours, ainsi que la théologie en tant que telle comme instrument de l'apologie institutionnelle¹⁰⁷⁰. Si le discours théologico-politique est au fondement de tout discours sur la nation, il est donc indéniable qu'un quelconque sentiment messianique soit nécessaire à la construction d'une nationalité car celle-ci est toujours le produit de l'imagination, d'un projet. Cela étant, la nation brésilienne bien qu'elle soit consolidée, si elle veut persister dans le temps, gagnerait à se renouveler et

¹⁰⁶⁹ La Question de la Zona de Palmas ou das Missões (1890-1895). L'Argentine revendique la région Ouest du Brésil où se trouvent les états actuels du Paraná et Santa Catarina.

La Question de l'Amapá (1894-1900). La France questionne la frontière entre la Guyane et le Brésil, délimitée par le fleuve Oyapock.

La Question de l'île de Trindade (1895-1896). L'Angleterre occupe l'île dans le but d'installer un câble - télégraphique pour l'Argentine.

La Question de l'Acre (1899-1903). Pendant le cycle économique du caoutchouc, des seringueiros occupent une région en Amazonie, entre la Bolivie et le Brésil et créent un état indépendant. Le Traité de Petrópolis met à terme les revendications.

La Question du Pirara (1904). La présence de missionnaires anglais dans la région Nord soulève des conflits entre le Brésil et l'Angleterre étant donné la non-fixation des limites frontalières.

En 1906, sont fixées les limites avec la Guyane hollandaise, en 1907, les limites avec la Colombie, en 1908, les limites avec l'Uruguay, et en 1909, les limites avec le Pérou.

Augusto Fausto de Souza, *Estudo sobre a divisão territorial do Brasil*, Fundação Projeto Rondon, Brasília, 1988. José Honório Rodrigues, *Uma história diplomática do Brasil : 1531-1945*, editora civilização brasileira, Rio de Janeiro, 1995.

¹⁰⁷⁰ Leonardo Boff, *Igreja, carisma e poder*, op. cit., p. 178.

pourquoi pas même à se purifier, si elle ne veut pas sombrer dans la révolution, élément indissociable dans l'expérience politique moderne¹⁰⁷¹.

C- La thématique de l'image et de l'identité dans l'imaginaire de la société postmoderne brésilienne

Puisque l'*ethos* de l'homme brésilien et par conséquent, l'identité nationale du peuple brésilien possède comme caractéristique une religiosité aiguë, il faudrait dire que leur attente messianique et la promesse d'un sauveur de la patrie n'existe pas sans l'expérience du désert. Ce désert n'est pas seulement réel - comme fut le cas avant le Commencement -, mais il est aussi un « *désert dans le désert* »¹⁰⁷² pour reprendre l'expression sacralisée par Jacques Derrida. Son désert n'est pas le *locus desertus* où se produit la révélation, mais il est surtout le lieu où la révélation devient possible - souvenons-nous de la parole performatrice qui crée à partir du néant¹⁰⁷³, *ex-nihilo*¹⁰⁷⁴, et aussi de l'épisode de la tentation de Jésus dans le désert¹⁰⁷⁵. Avant de se rendre au désert, Jésus est baptisé et rempli d'une force surnaturelle, l'Esprit-Saint qui le pousse au désert ; ensuite, la durée de son isolement est de quarante jours; et enfin, c'est en jeunant et pendant cette période qu'il est tenté par le diable. C'est donc dans le désert ou le néant que Dieu se révèle en tant que créateur et Jésus, en tant que sauveur.

En effet, c'est le désert qui révèle à Jésus sa mission messianique et c'est à ce moment-là, qu'il commence sa vie publique. Or, pour Jacques Derrida, le désert est un lieu d'abstraction qui mène jusqu'à l'extase, par conséquent, un lieu où il est possible de se

¹⁰⁷¹ Voir chap. IV, « Au nom de la révolution, la double barricade », Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, éditions Galilée, Paris, 1993,

¹⁰⁷² « L'archi-originaire de la religion se tient en un lieu de retrait où tout crédit se fonde : désert dans le désert, origine qui est la duplicité même, entre khôra et messianisme. »

Jacques Derrida, *Foi et savoir*, Paris, éditions Flammarion, 1996, p. 37.

¹⁰⁷³ Le rien, « Khôra » : ce qui n'est rien n'a pas d'essence, comme la khôra platonicienne : un lieu limitrophe, sans histoire, d'une extériorité absolue, celui de l'irruption du nom et de la loi. Rien de nouveau n'y arrive, rien de racontable. Ce lieu est désert dans le désert : lieu impassible, abstrait, qui ne se laisse ni humaniser ni théologiser, encore plus ancien que le désert. C'est le lieu de la déconstruction et aussi celui du subjectile, du support vide, du lieu d'incubation où l'oeuvre prend place.

Pierre Delayin, « Les mots de Jacques Derrida », Paris, éditions Galgal, 2004-2011.

Site visité le 20 septembre 2011 :

<http://www.idixa.net/Pixa/pagixa-0612241507.html>

¹⁰⁷⁴ Genèse, I, 1-31.

¹⁰⁷⁵ Luc IV, 1-13.

relier, *relegere*, à l'autre et au tout Autre. Pour lui, deux voies s'ouvrent au désert. L'une, c'est celle du *khôra* sans emprise théologique ; l'autre voie est celle du *messie*, ouverte vers un avenir équitable¹⁰⁷⁶. Si nous appliquons par analogie les catégories de Jacques Derrida à la société brésilienne, nous pouvons dire, d'après ce que nous avons déjà écrit, qu'elle se trouve bien dans une traversée du désert, telle celle des Hébreux vers la Terre promise¹⁰⁷⁷. Cette « traversée du désert » vécue par la société brésilienne est accompagnée par la mémoire biblique et historique, mais aussi de la promesse messianique qui s'actualise dans le présent, dans l'expérience et aussi, dans la résignation : « tout ira mieux, si Dieu le veut », « c'est la volonté divine » ou « l'avenir appartient à Dieu¹⁰⁷⁸ ». L'épisode dans l'histoire du Brésil qui représente le mieux symboliquement le combat entre « le bien et le mal », la lutte pour la justice, l'accomplissement d'une promesse, est la Guerre de Canudos, au milieu du *Sertão*, dans la région désertique du *Nordeste*. Euclides da Cunha a très bien su décrire la « mutation à l'apothéose¹⁰⁷⁹ », c'est-à-dire, la désolation de la terre aride qui devient une oasis, avec la pluie, prémices d'un paradis¹⁰⁸⁰ :

« *Barbaramente estéreis ; maravilhosamente exuberantes...*

Na plenitude das secas são positivamente o deserto. [...]

Ao sobrevir das chuvas a terra [...] transfigura-se em transmutações fantásticas, contrastando com a desolação anterior.

Os vales secos fazem-se rios. [...]

E o sertão é um vale fértil. É um pomar vastíssimo, sem dono¹⁰⁸¹ ».

La Guerre de Canudos se pose comme exemple concret du rapport entre conflit et intérêts nationaux, puisqu'une des raisons de cette lutte est l'avènement de la République et

¹⁰⁷⁶ «... Un lieu d'extrême abstraction rend possible l'ouverture à l'autre, avant tout lien social. C'est le lieu d'origine de la foi, un lieu d'extase, de scrupule, de respect, de pudeur, en un mot de retrait. Il relie de simples singularités. (...), le désert menace la relation qui y devient possible. Il ressemble au vide contre lequel la religion proteste.

Deux pistes conduisent à ce désert : *khôra* (un lieu qui ne se laisse dominer par aucune instance théologique), et *messie* (un lieu de justice, d'ouverture à l'avenir). »

Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 29-32.

¹⁰⁷⁷ Exode, XIV à XX.

¹⁰⁷⁸ Traduit par nous.

« Tudo vai melhorar, se Deus quiser », « é a vontade de Deus », « o futuro a Deus pertence. »

¹⁰⁷⁹ Euclides da Cunha, *op. cit.*, p. 39.

¹⁰⁸⁰ Pour plus de détails sur ce sujet, voir :

Pablo Sanges Ghetti, « Messianismos em conflito : interpretação teológico-política de *Os Sertões* », *Lua Nova : Revista de cultura política*, São Paulo, 2010, n° 80, p. 127-149.

Site visité le 20 septembre 2011 :

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452010000200006&lng=pt&nrm=iso

¹⁰⁸¹ Voir : Euclides da Cunha, « A Terra », « Uma categoria geográfica que Hegel não citou », *op. cit.*, p. 43-44.

ses idées positivistes et progressistes¹⁰⁸². De forme plus symbolique et actuelle, le rapport conflictuel concerne la triade peuple, classe dominante et État dans la mesure où, comme nous l'avons déjà vu par ailleurs, le peuple est exploité par le système, la classe dominante campe sur ses acquis et l'État inertie n'entame pas des réformes structurelles. Bien que le Brésil se trouve dans cette situation de déséquilibre socio-économique, une fois ce stade dépassé, il semble bien, selon les termes de Sigmund Freud¹⁰⁸³, dans son livre *Malaise dans la civilisation*, publié en 1929, que le Brésil sera confronté - comme d'ailleurs il est possible de le vérifier dans d'autres nations occidentales -, à d'autres rapports conflictuels. Il est donc grave de constater que conflits et guerres ne disparaîtront pas. Nous avons, hélas, l'exemple trompeur de certaines sociétés qui sont apparemment apaisées, juste parce qu'on les voit cohabiter dans un espace commun avec d'autres communautés considérées comme « inférieures », c'est-à-dire les travailleurs immigrés, les gitans et les fondamentalistes religieux.

Une nation se construit grâce à l'apport et à l'échange entre communautés. Le déplacement des populations en raison de facteurs de persécution politique ou socio-économique est connu de tous. La formation des nations depuis le XVIII^e siècle, est liée au progrès technique, à la modernité économique et aux acquis sociaux ; en effet, elle accompagne la transformation des modes de production, sans pour autant participer à une vraie redistribution de la richesse produite à toutes les couches sociales, bien que la nation soit, comme dit Anne-Marie Thiesse, « *contemporaine de l'apparition de nouveaux groupes sociaux* ». D'ailleurs, elle remarque l'élaboration identitaire, bien qu'elle soit volontaire, consciente et militante, elle n'est pas une conséquence spontanée du bouleversement social dont le lien est tout de même indispensable. « *Un espace économique n'engendre pas ipso facto un sentiment d'identité commune parmi les individus qui y participent*¹⁰⁸⁴ », complètement-elle. Pour les vieilles nations, ce principe semble *a priori* antagonique ou à rebours d'une prise en compte de la modernité, autrement dit, le principe qui forme les vieilles nations est celui d'une « *communauté a-temporelle dont la légitimité réside dans la préservation d'un*

¹⁰⁸² « O conflito de Canudos e o antagonismo Canudos-República são instrumentalizados em prol de um projeto republicano que, diante de suas graves dificuldades, permanecia rigorosamente *por vir*. É uma forma de messianismo (mais laica) combatendo e tentando assimilar, em parte, uma outra (mais religiosa). »

Pablo Sanges Ghetti, *op. cit.*

¹⁰⁸³ « Il est toujours possible, d'unir les uns aux autres par les liens d'amour une plus grande masse d'hommes, à la seule condition qu'il en reste d'autres, en dehors d'elle pour recevoir les coups. »

Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, chap. V, (traduit par Ch. et J. Odier), Paris, éditions du P.U.F., 1971, p. 65-66.

¹⁰⁸⁴ Anne-Marie Thiesse, *op. cit.*, p. 15-16.

héritage ». Or, le Brésil dans son identité n'a pas encore consolidé un passé commun ou référentiel ; car il est encore dans la contingence du temps présent à la fois de l'acte - il construit son identité -, et de l'être - il est en train de devenir, accéder au statu d'État-nation. Il faut donc, que le Brésil se transforme, accepte l'évolution des rapports sociaux et économiques. Quant aux traditions et à la célébration du patrimoine ancestral, très présents dans le Vieux monde, elles permettent à la nation de changer sans pour autant subir de mutation. Le Brésil, quant à lui, célèbre plutôt le présent, car son imaginaire est nourri des moments festifs tels que le carnaval, les fêtes locales, le sport, les feuilletons, les rencontres religieuses, etc.

Les moments festifs vécus par la société brésilienne et partagé par toutes les couches sociales s'enracinent dans l'idée de démocratie raciale mise en place dans les années 1930, par la politique populiste de l'État en quête de légitimité, comme nous l'avons déjà souligné. Cette démocratie raciale correspond à un souhait des classes moyennes et populaires qui commencent à se former dans des grands centres urbains en raison de la modernisation du pays et du développement d'une idéologie nationaliste fondée sur la spécificité du peuple brésilien, le brassage des races. C'est l'idée que tous les Brésiliens, ou presque tous, sont issus du métissage et qu'il n'y aurait pas de racisme, mais plutôt un préjugé social qui n'empêcherait pas un rapport égalitaire entre les groupes raciaux. Ces idées ont un écho jusqu'aujourd'hui, car depuis, elles ont été reprises par les gouvernements successifs, par les moyens de communication et par les manifestations culturelles. À titre d'exemple, voici ce qui a dit l'ex-président Luis Inácio Lula da Silva, sur le Brésil :

« Nous sommes, de la sorte, une nation formée par les immigrants. Une nation qui montre dans la pratique combien les différences culturelles peuvent contribuer à bâtir une société qui recherche en permanence l'harmonie et se bat avec vigueur contre les discriminations et les préjugés. Nous sommes non seulement un « peuple de mélanges » mais, ce qui est plus important, nous aimons être un peuple de mélanges. Parce que nous savons que nous tirons de ce processus de rencontre entre les cultures et entre les populations notre identité, notre force, notre facilité au dialogue et notre ouverture à autrui, notre joie de vivre, notre créativité et notre talent¹⁰⁸⁵ ».

¹⁰⁸⁵ Emmaüs Internacional, *Visa pour le monde, pour la libre circulation des migrants*, Paris, éditions de l'Atelier, 2010, préface de Luiz Inacio Lula da Silva.

D'ailleurs, ce sont les manifestations artistiques et culturelles qui permettent aux Brésiliens qui se trouvent à l'étranger de se présenter comme tels ou de véhiculer certains de leurs traits qui passent par l'enseignement de la langue portugaise, norme brésilienne, la diffusion du rythme musical - *choro, samba, baião, bossa-nova, tropicalisme, forró* -, et aujourd'hui, la danse-combat, la *capoeira*. Cette dernière a permis et permet à des émigrés brésiliens moins favorisés, surtout d'origine noire, à la fois de subvenir à leur besoin en enseignant cet art martial, en s'organisant en association, par exemple, et d'être l'étendard de la culture et de la pensée des Noirs.

La question des Noirs et des Afro-descendants, ainsi que la question sexuelle méritent d'être relevées dans notre travail, car il s'agit de l'image que les Brésiliens ont d'eux-mêmes, celle qu'ils perçoivent et qui est véhiculée à travers la télévision, et tout particulièrement par les feuilletons, les *telenovelas*, de la chaîne Globo. Il nous semble important de nous référer à ces questions, du point de vue interne de la société brésilienne, car elles renvoient au problème de l'identitaire national, la divulgation d'une fausse idée de démocratie raciale du Brésil, et aussi le fossé qui sépare la réalité des feuilletons ; et du point de vue externe, international, étant donné la grande divulgation de ces feuilletons dans plus d'une centaine de pays, dans lesquels les *telenovelas* véhiculent une image du Brésil qui ne correspond pas vraiment à sa réalité¹⁰⁸⁶. L'apparition des feuilletons brésiliens se confond avec le début de la télévision, comme nous l'avons déjà dit auparavant¹⁰⁸⁷. Dans ces débuts, ces feuilletons mélodramatiques sont sous l'influence des feuilletons radiophoniques et du style hispano-américain, mais dès les années 1960, ils deviennent un produit dit « national » et revendiquent une « identité brésilienne ». C'est la chaîne Globo qui donne, à partir des

¹⁰⁸⁶ Les dix feuilletons brésiliens produits par la chaîne Globo, les plus vendus dans le monde :

<u>Place</u>	<u>Titre (année de production)</u>	<u>Nombre de pays</u>
1°	Da cor do pecado (2004)	100
2°	Terra nostra (1998)	95
3°	O clone (2001)	90
4°	Escrava Isaura (1976)	79
5°	Por amor (1997)	74
6°	Mulheres de areia (1993)	62
7°	Anjo mau (1997)	62
8°	Sinhá moça (1986)	60
9°	Laços de família (2000)	56
10°	O rei do gado (1996)	55

Source : *Jornal Extra*, Rio de Janeiro, le 13 avril 2009.

¹⁰⁸⁷ La chaîne Tupi programme le 18 septembre 1950, le premier feuilleton de la télévision brésilienne, *Sua vida me pertence*, de Walter Poster.

années 1970, le point de départ de l'évolution des feuilletons et commence à imposer sa marque grâce aux grands succès de la décennie - les feuilletons *Pigmalião 70*, *Veú de noiva*, *Verão vermelho*, *Irmãos coragem*, *Selva de pedra* et *Pecado capital*. Ces succès d'audimat consolident son savoir-faire, anéantissent la concurrence¹⁰⁸⁸ et augmentent ses recettes mais aussi son investissement dans ce type de divertissement¹⁰⁸⁹.

La chaîne Globo diffuse quotidiennement, du lundi au samedi, des feuilletons à 18h, 19h et 21h, et depuis les années 1980, elle rediffuse à 14h30, un ancien feuilleton déjà programmé. Chaque feuilleton compte environ deux cents chapitres et à ces productions, il faut ajouter des miniséries - débutées en 1982, avec *Lampião e Maria Bonita* de Agnaldo Silva-, et qui comprennent de huit à soixante épisodes, généralement diffusés à 23h. Depuis 1992, le Département de communication et arts de l'Université de São Paulo a créé un centre de recherches, *Núcleo de pesquisas de telenovelas*, pour étudier le phénomène des feuilletons au Brésil autour du projet *Ficcão e realidade : A telenovela no Brasil, o Brasil na telenovela*¹⁰⁹⁰. Depuis sa fondation, on compte six dissertations de maîtrise, sept thèses de doctorat, neuf livres et actuellement, dix thèses sont en préparation en lien avec le Centre. Maria Lourdes Motter, responsable du Centre de recherches dit « *qu'il existe beaucoup de préjugés par rapport au feuilleton, cependant, il est le produit culturel brésilien avec le plus grand audimat, la plus grande influence dans la société, le plus élaboré dans la production de la télévision et il exporte la culture brésilienne vers plus de cent quarante pays*¹⁰⁹¹ ».

¹⁰⁸⁸ La chaîne de télévision Excelsior créée le 9 juillet 1960, ferme définitivement ses portes le 30 septembre 1970 ; la chaîne Record est fondée le 27 septembre 1953, et s'investit dans des programmes musicaux et survit avec le programme dominical de Silvio Santos dans les années 1980, ensuite elle est achetée, dans les années 1990, par Edir Macedo, le fondateur de l'Eglise universelle Royaume de Dieu. Quant à la télévision Tupi, elle se trouve très fragilisée, malgré la diffusion de quelques feuilletons à succès tels que *Mulheres de areia*, en 1973, et *A viagem*, en 1975. D'ailleurs ces deux feuilletons seront objet de remake dans les années 1990, par la chaîne Globo.

¹⁰⁸⁹ Erika Thomas, *Les telenovelas entre fiction et réalité*, Paris, éditions de L'Harmattan, 2003, p. 9-13.

¹⁰⁹⁰ Ce projet, entre 1992-1995, se compose de neuf thématiques distinctes autour de l'analyse des feuilletons au Brésil :

A linguagem do cinema na novela ;

A recepção da telenovela brasileira – Uma exploração metodológica ;

Representação do imaginário infantil na recepção de textos ficcionais, a influência das telenovelas ;

O campo da comunicação : os valores dos receptores de telenovelas ;

Telenovela e sociedade no Brasil : a evolução das temáticas sócio-demográficas ;

A identidade da personagem negra na telenovela brasileira ;

A construção do cotidiano na telenovela ;

O Gancho na telenovela. Análise estética e sociológica.

Maria Aparecida Baddege, Núcleo de pesquisa de telenovela –ECA/USP, PCLA, vol. I, n° 2, 2000.

Site visité le 22 septembre 2011 :

<http://www2.metodista.br/unesco/PCLA/revista2/projetos2-2.htm>

¹⁰⁹¹ « Existe muito preconceito em relação à telenovela, no entanto ela é o produto cultural brasileiro de maior audiência, maior influência na sociedade, o mais sofisticado na produção da televisão aberta e exporta a cultura brasileira para mais de 140 países. »

L'engouement des Brésiliens pour les feuilletons est toujours d'actualité, malgré la concurrence et la baisse d'audimat¹⁰⁹². Les feuilletons créent un lien social entre les spectateurs dans leur quotidien et tisse aussi une relation proche avec la réalité revisitée, réinventée au même temps qu'ils participent à la construction de la « *mémoire collective de quelques quarante millions de Brésiliens qui soir après soir, à l'instar du sultan des Mille et une nuits s'apprêtent à se laisser bercer*¹⁰⁹³ ».

La chaîne Globo, depuis sa création a produit deux cent cinquante-trois feuilletons et soixante six miniséries et son pic d'audimat, 74 % de foyers brésiliens, a eu lieu en 1985, avec le feuilleton de 209 chapitres, *Roque santeiro* de Dias Gomes (1922-1999) et d'Aguinaldo Silva (1944-), diffusée entre le 24 juin 1985 et le 22 février 1986. L'histoire se passe à Asa Branca, ville fictive dans le Nordeste, autour d'un servent de messe, disparu, à qui les habitants attribuent des miracles et qui devient par la suite, un mythe, et dont histoire fait prospérer la ville. Au cours de la diffusion d'un feuilleton, des enquêtes

Lucas Telles, « Teledramaturgia ganha caráter científico com trabalho do núcleo de telenovelas », *Agência USP de notícias*, São Paulo, le 27 janvier 2004.

Site visité le 22 septembre 2012 :

<http://www.usp.br/agen/repgs/2004/pags/007.htm>

¹⁰⁹²

<u>Années 1980</u>	<u>Années 1990</u>	<u>Années 2000</u>
En pourcentage %		
1980 – Agua viva - 58 1980 – Coração alado - 59 1981 – Baila comigo - 61 1981 – Brilhante - 53 1982 – Sétimo sentido - 55 1982 – Sol de verão - 56 1983 – Louco amor - 56 1983 – Champagne - 51 1984 – Partido alto - 52 1984 – Corpo a corpo - 59 1985 – Roque santeiro - 74 1986 – Selva de pedra - 60 1986 – Roda de fogo - 63 1987 – O outro - 61 1987 – Mandala - 59 1988 – Vale tudo - 68 1989 – O salvador da pátria - 63 1989 – Tieta - 61	1990 – Rainha da sucata - 58 1990 – Meu bem meu mal - 54 1991 – O dono do mundo - 47 1992 – Pedra sobre pedra - 56 1992 – De corpo e alma - 51 1993 – Renascer - 59 1993 – Fera ferida - 55 1994 – Pátria minha - 45 1995 – A próxima vítima - 48 1995 – Explode coração - 47 1996 – O fim do mundo - 47 1997 – O rei do gado - 52 1997 – A indomada - 48 1998 – Por amor - 42 1998 – Torre de babel - 45 1999 – Suave vento - 36 1999 – Terra nostra - 44	2000 – Laços de família - 45 2001 – O clone - 47 2002 – Esperança - 38 2003 – Mulheres apaixonadas - 47 2003 – Celebridade- 46 2004 – Senhora do destino - 50 2005 – América - 49 2005 – Belíssima - 48 2006 – Páginas da vida - 47 2007 – Paraíso tropical- 43 2007– Duas caras- 41 2008 – A favorita - 40 2009 – Caminho das Índias - 39 2010 – Viver a vida - 36 2010 – Passione – 31,5
Score moyen 59,3	Score moyen 49,1	Score moyen 46,5

Source : Journal Folha de São Paulo, le 22/06/2010 et 27/09/2007

Chaque point d'audimat (IBOPE), correspond environ à soixante mille foyers dans la grande ville de São Paulo.

Site visité le 22 septembre 2011 :

<http://ocanal.org/2011/03/21/veja-as-audencias-das-9-da-rede-globo-desde-1975-ate-2010/>

¹⁰⁹³ Erika Thomas, « Les telenovelas : une passion brésilienne », *Ina global*, la revue des industries créatives et des médias, mars, 2011.

Site visité le 22 septembre 2011 :

<http://www.inaglobal.fr/television/article/les-telenovelas-une-passion-bresilienne?tq=12>

d'opinions sont faites et des groupes de discussion sont mis en place par la chaîne pour analyser avec les auteurs, les scénaristes, les metteurs en scène les enquêtes, ainsi que la bonne ou mauvaise réception de l'histoire¹⁰⁹⁴. Si les enquêtes d'opinion peuvent faire évoluer le récit, pour correspondre davantage aux attentes du public, ces changements ne garantissent pas pour autant le succès du feuilleton. Ces *telenovelas* ont des histoires complexes, avec une trame principale et d'autres parallèles, avec des éléments de suspense, d'humour et avec des problématiques sociales. Lourdes Motter rappelle que des questions comme la réforme agraire, la violence, l'alcoolisme et l'homosexualité sont continuellement abordées dans les productions nationales et que cela contribue à élargir les discussions, à faire parler la presse et à influencer l'agenda social et politique du pays. Et elle conclut en ces termes : « *toute thématique sociale abordée dans un feuilleton n'a pas une bonne répercussion, pour cela, il faut recourir à l'art pour rendre sensible. Chaque chose peut être bien faite ou mal faite mais c'est au chercheur que revient le rôle de l'apprécier*¹⁰⁹⁵ ».

Erika Thomas consacre dans son livre paru en 2003, *Les Telenovelas entre fiction et réalité*, une analyse du contenu narratif des feuilletons et attire l'attention de son lecteur sur trois figures caractéristiques du mélodrame télévisuel. Le premier, qu'elle appelle « d'identité problématique » concerne les problèmes identitaires et il tourne autour de la confusion ou de l'usurpation d'identité, ou il s'agit même de l'origine problématique de l'identité qui s'exprime à travers une quête parentale. Ensuite, elle analyse la figure de la « cristallisation du temps et de l'espace » qui portent les personnages vers une obsession du passé ou de l'espace dans une idée ou une quête d'un éternel retour. Enfin, elle examine la question de la « consolidation et la fragilisation des liens de familles » qui est exploitée dans le feuilleton à travers de thèmes comme celui de l'abandon, de la séparation ou de la vengeance¹⁰⁹⁶. Les feuilletons doivent renouveler constamment leurs thématiques pour continuer à être attractifs. Conserver leur audience s'avère un défi. La chaîne Globo est passée d'un score moyen d'audience de ses *telenovelas* de 60 à 80% à la fin des années 1970, à une moyenne de 40% de la part du marché. Cela s'explique par la variété de chaînes

¹⁰⁹⁴ Pour plus de renseignements, voir Lúcia Maria Bittencourt Oguri, Marie Agnès Chauvel, et Maribel Carvalho Suarez, « O processo de criação das telenovelas », *Revista de administração de empresas*, v. LIX, n° 1, São Paulo, janeiro-março, 2009.

¹⁰⁹⁵ « Questões como reforma agrária, violência, drogas, alcoolismo e homossexualidade vêm sendo continuamente tratadas nas produções brasileiras, o que, segundo Lourdes Motter, contribui para ampliar discussões, pautar a imprensa e influenciar a agenda social e política do País. « Mas nem toda temática social tratada na novela tem boa repercussão, para isso é preciso usar a arte e sensibilizar. Cada coisa pode estar sendo bem ou mal feita e este papel de avaliar cabe aos estudiosos. »

Lucas Telles, *op. cit.*

¹⁰⁹⁶ Erika Thomas, *Les telenovelas entre fiction et réalité*, *op. cit.*, p. 27-42.

et de bouquets satellites, par l'avènement de l'internet et par une certaine désaffection de la part du public. Cela étant, à certains moments de la diffusion de l'histoire, un feuilleton peut devancer très largement les chaînes concurrentes¹⁰⁹⁷.

Ce n'est jamais redondant de dire l'importance des feuilletons sur l'imaginaire et le quotidien de la majorité des Brésiliens, car si ces *telenovelas* génèrent toujours un engouement, c'est parce qu'elles ont des fonctions très précises. Avant tout, il ne faut pas se focaliser sur l'aspect idéologique ou aliénant de ces productions. Erika Thomas distingue ces fonctions et attribue trois rôles au feuilleton. D'abord, la fonction pédagogique, lorsque, d'un côté, la télévision s'approprie le patrimoine culturel littéraire et en fait une adaptation télévisuelle ; d'un autre, le rôle de promoteur d'une conduite, d'une posture, le *merchandising social*¹⁰⁹⁸ ; ensuite, la fonction mémorielle ou sociale qui se manifeste au travers de la reconstitution historique d'un fait passé ou dans l'insertion du réel - des images d'archives, des personnalités, des événements -, dans le feuilleton. Cette fonction permet d'évoquer ou de discuter des questions sociopolitiques, économiques et culturelles contemporaines. Quant à la dernière fonction, celle de la consolidation identitaire, elle s'appuie sur l'imaginaire et se réfère à l'identité brésilienne avec ses questionnements, ses stéréotypes et ses problématiques sociales, sexuelles et raciales¹⁰⁹⁹. Ces feuilletons, comme d'ailleurs les télé-journaux, nous aident à comprendre l'histoire du temps présent et permettent particulièrement aux historiens, de travailler, d'observer l'objet d'étude qui lui est contemporain. En d'autres termes, la télévision, avec ses feuilletons et la couverture journalistique, s'est affirmée comme un moyen de narration réelle et fictionnelle du présentisme dans notre société mondialisée et instantanée.

¹⁰⁹⁷ À propos des chaînes concurrentes, il faut se référer au feuilleton avec des traits sébastianistes de la chaîne « Manchete ». Le nom du feuilleton « *Mandacaru* » vient d'une plante qui pousse dans le *Sertão*. Ce feuilleton brésilien a été diffusé sur la chaîne « Manchete » entre le 12 août 1997 et le 8 août 1998, en soirée, à 21h30. Le feuilleton *Mandacaru* s'inspire du roman *Dente de ouro* de l'écrivain Menotti Del Picchia (1892-1988). L'adaptation de l'œuvre littéraire a été réalisée par Carlos Alberto Ratton, et par la suite par une équipe placée sous la responsabilité de Calixto de Inhamuns et de Douglas Salgado.

L'histoire se déroule dans les années 1930, dans la ville de Jatobá, dans le *Sertão* de Bahia, et débute après la mort de Lampião (1897-1938) et de Maria Bonita (1911-1938). Le nouveau chef des brigands, Tirana, se venge des potentats de la région en organisant l'enlèvement de Juliana, la fille d'un grand propriétaire terrien, tandis que Zebedeu, l'ambitieux chef d'un autre groupe de bandits envahit Jatobá. Il prend la ville et se croit l'envoyé du roi dom Sebastião, grâce aux pouvoirs qui lui ont été reconnus par une fervente pratiquante. Il établit son royaume et s'intitule l'empereur de Jatobá.

¹⁰⁹⁸ Voir les ouvrages suivants :

Márcio Ruiz Schiavo, *Marchandising social : uma estratégia de sócio-educação para grandes audiências*, thèse de doctorat, Universidade Gama Filho, Rio de Janeiro, 1995.

Eneus Trindade, *Marchandising em telenovela : a estrutura de um discurso para consumo. Comunicação, marketing, cultura*, editora Vozes, São Paulo, 2005.

¹⁰⁹⁹ Erika Thomas, *Les telenovelas, entre fiction et réalité*, op. cit., p. 85-87.

Dans la trajectoire de l'affirmation de l'identité nationale de la société postmoderne brésilienne, l'importance de la chaîne Globo avec sa production fictionnelle, dans le processus de formulation et de compréhension du discours sur la nation, est incontestable. La langue - le portugais parlé avec son vocabulaire et accent du Sud-Ouest du pays -, le décor - la ville de Rio de Janeiro, ses paysages et son urbanisme -, les us et coutumes - la classe moyenne et ses références européennes ou américaines, et parfois les pauvres de la périphérie souvent représentés par les émigrants venus du Nordeste -, les problèmes et les questionnements contemporains soulevés par les feuilletons participent à la construction d'une communauté imaginée ou à atteindre dans sa « perfection ». Il faut remarquer que ce processus de construction d'une identité imaginée comme étant « parfaite » prend essor à partir de 1982 avec la diffusion des miniséries appelées de « *Séries brasileiras* », où l'on voit que la production de la fiction nationale est récupérée ou monopolisée par la chaîne Globo. Cette production fictionnelle coïncide avec le processus de ré-démocratisation du Brésil débuté en 1985, après 21 ans de dictature militaire. Ces miniséries reconstruisent la mémoire de l'histoire nationale, car elles ont comme toile de fond la période qui précède le régime militaire¹¹⁰⁰.

La production fictionnelle de la télévision brésilienne - et en occurrence celle de la chaîne Globo avec ses feuilletons et miniséries se tourne souvent vers l'histoire actuelle du Brésil -, utilise l'histoire pas seulement comme base pour la diégèse ou la contextualisation de l'action, mais aussi comme paramètre pour le comportement, les valeurs et le positionnement politique. Il faut relever que ces genres fictionnels servent comme moyen de « diagnostiquer » l'état de la nation brésilienne, vu que les traces du mélodrame raconté se fondent sur la moralité des personnages et l'éthique sociale et politique de la communauté ;

¹¹⁰⁰ Miniséries produites et diffusées par la chaîne Globo :

1982 (Lampião e Maria Bonita, Quem ama não mata) ; 1983 (Avenida Paulista, Moinhos do vento, Bandidos da phalange, Parabéns pra você) ; 1984 (Padre Cícero, Anarquistas, graças a Deus, Meu destino é pecar, A máfia no Brasil, Rabo de saia) ; 1985 (Tenda dos milagres, O tempo e o vento, Grande Sertão : Veredas) ; 1986 (Anos dourados, Memórias de um gigolô, Abolição) ; 1988 (O pagador de promessas, O primo Basílio) ; 1989 (Sampa, República) ; 1990 (Desejo, A, E, I, O... Urca, Boca de lixo, Riacho doce, La mamma) ; 1991 (Meu marido, O sorriso do lagarto) ; 1992 (O portador, Tereza Batista) ; 1992 (Anos rebeldes, As noivas de Copacabana, Contos de verão) ; 1993 (Agosto) ; 1994 (Sex appeal, A madona de cedro, Memorial de Maria Moura, Incidente em Antares, Decadência) ; 1995 (Engraçadinha... Seus amores e seus pecados) ; 1998 (Hilda Furacão, Dona Flor e seus dois maridos, Labirinto,) ; 1999 (Chiquinha Gonzaga, O auto da compadecida, Luna caliente, A invenção do Brasil) ; 2000 (A muralha, Aquarela do Brasil, O quinto dos infernos) ; 2001 (Os Maias, Presença de Anita) ; 2003 (A casa das sete mulheres) ; 2004 (Um só coração) ; 2005 (Hoje é dia de Maria, Hoje é dia de Maria : Segunda jornada, Mad Maria) ; 2006 (JK) ; 2007 (Amazônia - De Galvez a Chico Mendes, A pedra do reino) ; 2008 (Queridos amigos, Capitu) ; 2009 (Maysa - Quando fala o coração, Som & Fúria) ; 2010 (Cinquentinha, Dalva e Herivelto, uma canção de amor).

Memória Globo, *Guia ilustrado Tv Globo, Novelas e minisséries*, Rio de Janeiro, editora Zahar, 2010, p. 248-311.

dans cette perspective, la thématique de la violence et des conflits armés entre bandes rivales ainsi que l'univers du trafic de drogue et le quotidien des habitants des favelas apparaissent dans la production fictionnelle. Pour donner davantage l'impression de réalisme à ces miniséries, des acteurs non-professionnels ou des habitants jouent parfois leur propre rôle, tandis que des prises sont faites à l'extérieur, dans la ville ou dans la périphérie. Il est donc certain que l'image et le schéma narratif produit par la télévision en général, servent à la fois pour interpréter la nation brésilienne mais aussi comme document et mémoire de ce présentisme postmoderne¹¹⁰¹. À ce propos, nous considérons comme postmoderne, la société brésilienne dans son ensemble et tout particulièrement en ce qui concerne le thème de la culture populaire, sa situation économique et son histoire locale et régionale, non pas en opposition mais en complémentarité avec la modernité économique, technique et industrielle des années 1920-1950, et aussi avec le discours sur l'identité et la culture formulée par l'élite intellectuelle comme nous avons déjà analysé le discours, par ailleurs.

Il est certain que la production nationale de la télévision brésilienne reflète la tension entre la modernité et la postmodernité, soit, entre la culture d'élite et la culture populaire, telle que nous l'avons parcourue. L'historienne Marilena Chauí fait une lecture politique de ce débat et du modèle de l'identité culturelle brésilienne. Elle dénonce les catégories de ce débat comme ayant été fabriquées de toute pièce par l'élite brésilienne et s'oppose, par conséquent, à tout élitisme, conservatisme et populisme qui reflètent une tradition ancrée sur des acquis d'un passé colonial. Elle ne laisse pas de critiquer l'idéologie politique qui a toujours essayé de concilier et d'intégrer dans l'histoire nationale le « mythe *auriverde* », et revendique pour une vraie démocratisation du pays la valorisation du rôle féminin dans ce processus¹¹⁰². Dans sa plaidoirie, Marilena Chauí critique la dimension économique et politique de la modernisation du Brésil et par conséquent, le postmodernisme ne serait qu'une idéologie issue du capitalisme néolibéral qui agit de forme fragmentée et contingente. Le sociologue Renato Ortiz dans ses ouvrages, *A consciência fragmentada. Ensaio de cultura e religião* (1980), *Cultura brasileira e identidade nacional*

¹¹⁰¹ Mônica Almeida Kornis, « Televisão, história e sociedade : trajetórias de pesquisa », Rio de Janeiro, CPDOC, 2007. *I Encontro Nacional Obitel - A pesquisa da ficção televisiva no Brasil*, ECA-USP, São Paulo, 26-28 de novembro de 2007.

Site visité le 24 septembre 2011 :
http://cpdoc.fgv.br/producao_intelectual/arq/1743.pdf

¹¹⁰² Marilena Chauí, *Conformismo e resistência : aspectos da cultura brasileira*, São Paulo, editora Brasiliense, 1986, p. 40-42.

(1985), et *A moderna tradição brasileira* (1988), toutes imprimées par les éditions Brasiliense, questionne à son tour le rapport entre modernité et postmodernité à la brésilienne et il voit aussi une opposition interne entre culture populaire et culture d'élite.

La consolidation d'une identité nationale brésilienne demeure une réalité et l'exemple concret de cette problématique existera tant qu'il y aura une « forclusion de l'Indien » et un « refoulement du Noir », pour reprendre les termes utilisés par Erika Thomas, car l'image idéalisée que les Brésiliens ont d'eux-mêmes est dans sa majorité, blanche¹¹⁰³. Tant que la production télévisuelle véhicule des images à la fois stéréotypées de l'Indien - ils sont paresseux ou nymphomanes -, et du Noir – qui est dépréciée -, elle ne leur offre que des rôles subalternes ou de marginaux -, le Brésil continuera à nier sa réalité et sa propre identité, quoiqu'elles revendiquent une « *brasilianidade* ». Dans le Brésil des *telenovelas*, les riches sont toujours blancs, les femmes sont toujours belles, les misérables n'existent pas et tous sont alphabétisés ; tout cela, c'est bien la fiction ; le problème se pose lorsque des éléments du réel s'incrument dans le récit et brouillent ainsi la frontière entre fiction et réalité. Il est alors important pour le spectateur avisé, pour les critiques et les chercheurs de déconstruire le parti pris d'un discours souvent idéologique ; en effet, les feuilletons brésiliens finissent toujours pour participer à la construction de la mémoire nationale, tant leurs bandes musicales que par leurs images – qui renvoient à la fois au passé et au présent, en agissant comme repaires spatio-temporels. Et comme dit Erika Thomas même si les productions télévisuelles brésiliennes « *sont le véhicule d'une idéologie dominante et mondialisée, il est difficile de ne pas reconnaître d'une part, la grande valeur artistique de certaines d'entre elles et, d'autre part, la forme de résistance culturelle qu'elles représentent vis-à-vis des séries américaines qui inondent la planète en influençant, elles aussi, nos goûts, nos jugements, bref, notre vision du monde made in USA*¹¹⁰⁴ ». ».

¹¹⁰³ Erika Thomas, *Les telenovelas, entre fiction et réalité*, op. cit., p. 61-83.

¹¹⁰⁴ Erika Thomas, « Les telenovelas : une passion brésilienne », op. cit.

CONCLUSION

Notre propos dans ce travail a été d'étudier la figure du roi dom Sebastião, le sentiment messianique qu'il a inspiré, d'abord au peuple lusitain, ensuite au peuple brésilien. En partant de l'analyse de la transformation mythique du « roi caché » en le « roi enchanté » dans les contrées du Maranhão, nous avons constaté la vitalité encore aujourd'hui de la présence du roi dom Sebastião dans les manifestations populaires et cultuelles des rites afro-brésiliens qui entourent sa personne royale. Cette vitalité se déploie de plus en plus et nous avons tenu à le signaler lorsque nous avons abordé au terme de cette étude, le thème de l'image et les divers moyens de communication audiovisuelle qui ont été créés et développés au cours du XX^e. Ces outils technologiques contribuent, par leur usage, à la divulgation du sentiment sébastianiste en dehors du cadre de l'État du Maranhão. Nous avons la conviction que l'exploration et l'analyse de notre objet d'étude sur le sébastianisme tel que nous l'avons défini au début de notre travail - mythogenèse, syncrétismes et pérennité - s'est révélée en accord avec l'affirmation que le trait religieux, et tout particulièrement celui de la croyance sébastianiste est une caractéristique indéniable l'*ethos* de l'homme brésilien, par conséquent de son identité. En effet, pour notre étude, nous nous sommes appuyés à la fois sur l'histoire, sur la construction du mythe et sur le déploiement de la symbolique et de l'image du roi dom Sebastião, pour bâtir notre réflexion, afin de démontrer que la croyance messianique, qu'elle soit judéo-chrétienne ou tupi-guarani n'a fait que se syncrétiser en terres brésiliennes.

En outre, pour nous, en tant que chercheur, le syncrétisme se révèle un champ d'étude majeur dans tous les domaines des sciences humaines. Sur la croyance sébastianiste, nous avons constaté que, d'une part, savoir aujourd'hui, selon une recherche purement historique, si le 4 août 1578, le roi dom Sebastião a pu se sauver au cours de la bataille de Ksar el-Kébir semble avoir bien peu d'importance aux yeux de nos contemporains. Toutefois, savoir ce que le roi dom Sebastião ainsi que les autres entités du panthéon des dieux de l'*Encantaria maranhense* réservent à leurs adeptes et au monde qui les entoure s'avère plutôt indispensable pour eux. Effectivement, le roi dom Sebastião vit désormais dans les légendes populaires au Brésil, dans des fêtes folkloriques et surtout, dans les moments liturgiques, le *toque*. Il est toujours ce chevalier errant qui peut aussi se

transformer en un taureau noir qui attend impatiemment d'être touché sur le front pour être *desencantado*, pour rétablir son royaume cette fois-ci dans l'État du Maranhão.

D'autre part, le « roi désiré » avant sa naissance, devenu après sa disparition le « roi caché », va se transformer, par la force du mythe dans le Nouveau Monde, en « roi enchanté ». C'est par la vigueur du système symbolique, discursif et des représentations imagées qui émaillent le récit - qu'il soit historique ou fictif -, que la croyance sébastianiste se renouvelle, pérennise et se déploie au-delà des frontières régionales. Le « roi enchanté » dom Sebastião, le *Vodun Acóssi*, l'*Orixá Xapanã* ou *Oxóssi*, le Taureau noir, sont des visages et des facettes d'un même personnage dont la présence a réussi à traverser le temps et l'espace. Le sentiment sébastianiste a donc su s'adapter aux aléas historiques et mythiques sans pour autant se laisser récupérer par les idéologies. Si la disparition du jeune monarque a causé autant de malheurs au royaume portugais, il est maintenant lui-même, à la fois le messager de la bonne nouvelle et sa personnification ; il est devenu un messie qui établira la justice et donnera l'abondance à toute humanité, et il sera à la tête du Quint-empire.

Il résulte de nos recherches et de notre étude sur le terrain la conviction que le sentiment sébastianiste est le produit constant d'un monde en mutation, par son origine - l'époque moderne et la pensée baroque -, par son actualité - la société postmoderne et médiatique. En dépit de l'urbanisme, de la technologie et des problèmes d'environnement, l'attente d'une épiphanie totale du « roi enchanté » demeure présente dans la croyance de l'homme brésilien. En attendant que ce jour arrive, nous avons pu enregistrer la manifestation des entités dans des *terreiros*, tandis que des chants hiératiques étaient entonnés en hommage aux *Nobles*, aux *Caboclos*, aux *Voduns* et aux *Orixás*. De l'histoire des faits et gestes du roi dom Sebastião, il ne reste dans le récit populaire que le récit de sa disparition un jour, au Maroc ; de la légende vivante de « l'enchanté », il demeure le récit sur ses filles, des princesses enchantées, sa cour, son palais, son île enchantée - Lençóis, et ses habitants, les « fils de la lune » - ; ainsi que la croyance qu'il établira un jour, un royaume de paix et de justice.

Notre travail a voulu également se situer dans la perspective d'une analyse de la rencontre des cultures et de l'autre. Dans notre cas, cette rencontre a eu lieu dans l'État du Maranhão et s'est placée au carrefour de deux mondes distincts, et au premier abord,

opposés. Cependant, ce fut au cœur de cette rencontre que se sont tissés les rêves, les mythes et que l'histoire est vécue et est écrite. Au fond, c'est de cette rencontre aussi entre le Vieux et le Nouveau monde que des figures archétypales, symboliques et imaginaires sont nées, ont pris forme pour participer à la construction d'une nouvelle identité. Cela étant, l'*ethos* de l'homme brésilien est enraciné dans la façon d'être, de vivre, de croire, d'appréhender le monde de l'homme portugais, des Indiens et des Africains à partir de XVII^e siècle. Depuis l'avènement de son indépendance en 1822, la société brésilienne tente de consolider l'identité nationale bien que, comme nous l'avons traité dans notre étude, une grande problématique existe tant qu'il y aura une exclusion de l'Indien et un refoulement du Noir. À ce sujet, pour illustrer la fin de notre étude, nous avons traité la question de l'image, celle que les Brésiliens ont d'eux-mêmes et celle véhiculée par la production télévisuelle étant donné la grande place que prend ce moyen de communication dans toute la société brésilienne, toutes couches confondues.

Notre propos d'analyser le sentiment sébastianiste dans son foyer vivant qui est l'État du Maranhão s'est avéré positif, nous semble-t-il, dans la mesure où nous avons pu montrer que l'*Encantaria* du Maranhão condense en elle l'image et la mémoire, sans pour autant les confondre, qu'elle dépasse les frontières régionales et se déploie dans le reste du Brésil par médias interposés. Il est certain que le monde imagé de l'*Encantaria* est porteur du renouvellement mythique, pas seulement de personnages historiques tels que le roi dom Sebastião du Portugal, ou *dom Luis*, roi de France, mais de tout un univers de nobles, guerriers, chasseurs, pêcheurs et *caboclos* qui sont regroupés en « familles » et qui ont une « demeure », *moradia*, dans la forêt, dans la terre ou dans les eaux douces ou salées. Enfin, nous avons démontré de quelle manière ce monde merveilleux de l'*Encantaria* a sa propre existence et comment il nous permet d'accéder à la connaissance, non celle de la rigueur cartésienne mais celle de la fluidité symbolique des représentations humaines. Au terme de notre étude sur le terrain, de l'analyse des données, de la rédaction de notre travail, nous sommes convaincus que l'image du roi dom Sebastião tiendra encore longtemps une place privilégiée dans l'imaginaire brésilien.

Le sentiment sébastianiste est un héritage portugais des colons, des nobles, des missionnaires et parmi eux, la figure marquante du père Antonio Vieira. Ce sentiment est aussi le résultat des croyances indiennes, des *Tupinambas*, des *Timbiras*, des *Carijos*

enracinées dans le prophétisme tupi-guarani d'une « Terre sans Mal » et des premiers syncrétismes appelés « *Santidade* ». Le tout, enrichi et élargi par l'apport de la culture et les croyances des Noirs, originaires des grandes traditions *Fon*, *Jeje*, *Nagô*. Les croyances messianiques au Brésil restent vivantes et portent en elle une espérance à la fois messianique et révolutionnaire. Dans l'attente du retour d'un sauveur, ce messianisme sébastianiste incite à la créativité dans les arts, de ce fait, il nourrit l'imagination et le propre rôle de l'image du roi dom Sebastião dans la culture et dans la formation de l'identité brésilienne. Réfléchir sur l'apport du caractère religieux d'une croyance dans la formation d'une identité, en l'occurrence l'identité brésilienne, et surtout s'agissant d'une croyance syncrétique, n'était pas sans risque, car il nous a fallu ne pas tomber dans le travers du jugement hâtif ou de l'idée préconçue. Et comme il était question de la croyance afro-brésilienne dont la pratique est marquée par la transe, la médiumnité, nous avons plutôt essayé de « réconcilier » dans nos remarques, conscience du réel et de l'irréel, car nous savons bien la valeur de l'image et de son rôle dans le champ de l'imaginaire mythique, mystique et culturel de l'homme brésilien.

La pérennité du sentiment sébastianiste et sa contribution à la formation de l'identité nationale, sont des traits protéiformes de l'ensemble des représentations qui participent à la construction de l'imaginaire et du discours brésilien et elles s'avèrent très actuels, comme nous avons pu le constater au cours de nos séjours au Maranhão. À titre d'exemple et nous tenons à le signaler, lors des prochaines commémorations de la fondation de la ville de São Luis qui célèbre ses quatre cents ans, la ville de Rio de Janeiro, plateau du plus grand événement festif du monde, le carnaval et son défilé dans le *sambodrome*, va rendre hommage au Maranhão à travers une de ses écoles de samba la plus réputée et la plus primée, *Beija-flor de Nilópolis*. L'histoire du Maranhão et de ses richesses culturelles sera racontée, transformée et embellie dans un chant, *samba-enredo*, qui sera chanté par cinq mille personnes costumées, accompagnés par plus de quatre-vingt cinq mille spectateurs, suivis par presque un million de téléspectateurs, lors du carnaval en 2012. C'est ainsi que l'image du sébastianisme qui circule dépasse l'État du Maranhão et que sa culture contribue au renouvellement du mythe et à sa reformulation discursive, cette fois-ci, par le peuple.

Dans notre étude, nous avons fait le choix de nous référer un peu plus longuement à quelques penseurs ou « théoriciens » d'origine brésilienne qui ont réfléchi à la question de la nation et de l'identité nationale en formation au cours du XX^e siècle. Mario de Andrade, Sérgio Buarque de Hollanda, Gilberto Freyre, Maria Isaura Pereira de Queiroz et Darcy Ribeiro ont été sollicités pour illustrer nos propos à partir de leur vision sur le sentiment sébastianiste. Car, nous sommes loin, aujourd'hui, d'une affirmation comme celle de Nina Rodrigues qui voyait le retard de la société brésilienne comme la conséquence d'une anomalie due au mélange racial ou culturel ; ou des interrogations d'Euclides da Cunha sur le processus interracial et interculturel, sur le fait de savoir s'il aboutirait un jour à un résultat satisfaisant et harmonieux. Enfin, des études sur l'identité brésilienne et sur les croyances religieuses chrétiennes – surtout depuis l'avènement des nouvelles églises dites évangéliques ou pentecôtistes – , et afro-brésiliennes, sont choisies de plus en plus souvent comme thème mémoire de maîtrise et de doctorat. Il est également vrai que des études approfondies restent à faire sur les légendes autour du roi dom Sebastião. Les raisons de la présence et de l'évolution du mythe sébastianiste dans telle ou telle région du Brésil demeurent inexplicables. Le champ de recherches et d'études à partir de la collecte de textes populaires sur le roi dom Sebastião, mais aussi sur les Entités de l'*Encantaria maranhense*, de même qu'une étude comparative et analytique des chants hiératiques serait judicieux. Notre étude sur la pérennité de la croyance sébastianiste dans l'identité brésilienne encore au XXI^e siècle illustre la richesse et la vivacité du mythe du roi dom Sebastião dans la vie et dans l'imaginaire du peuple brésilien, héritier d'une culture multiple mais très actuelle dans un monde aux portes de la mondialisation et de l'information instantanée.

BIBLIOGRAPHIE DE RÉFÉRENCE

I – Ouvrages sur l’histoire et sur l’histoire de la pensée

AGU ALENCASTRO, Luis Felipe de, *O trato dos viventes - Formação do Brasil no Atlântico Sul*, São Paulo, Companhia das letras, 2000.

ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz de, *Nordestino, uma invenção do falo, uma história do gênero masculino (Nordeste 1920-1940)*, Maceió, editora Catavento, 2003.

ALBURQUERQUE, Severo Salles de, *Dictature et lutte pour la démocratie au Brésil (1964-1985)*, Paris, éditions l’Harmattan, Paris, 2005.

AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali, *La religion discrète, croyances et pratiques spirituelles dans l’islam shi’ite*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2006.

ANCHIETA, José de, *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões : 1554-1594*, Rio de Janeiro, edição da Academia brasileira de letras, 1933.

ANDRE-VINCENT, Philippe-Ignace, *Bartolomé de las Casas, prophète du Nouveau Monde*, Paris, éditions Tallandier, 1980.

ANGHIERA, Pierre Martyr [Pedro Martir de Angleria ou Pietro Martyre d’Anghiera], *De Orbe Novo* (traduit par Paul Gaffarel), Paris, Ernest Leroux, 1907.

ANTONIL, André João, *Cultura e opulência no Brasil por suas drogas e minas*, São Paulo, EDUSP, 2007.

AQUINO, Rubim Santos Leão de, *Sociedade brasileira : uma história através dos movimentos sociais : Da crise do escravismo ao apogeu do neoliberalismo*, Rio de Janeiro, editora Record, 2000.

ARAUJO, Maria Celina D., et al. (int e org), *Visões do golpe : A memória militar sobre 1964*, Rio de Janeiro, editora Relume-Dumará, 1994.

ASSUNÇÃO, Paulo de, *Negócios jesuíticos : O cotidiano da administração dos bens divinos*, São Paulo, editora da Universidade de São Paulo, Edusp, 2004.

AZEVEDO, João Lúcio de, *Cartas do padre Antonio Vieira, coordenadas e anotadas*, t. I, II, III, Coimbra, 1925.

AZEVEDO, João Lúcio de, *História de António Vieira*, Lisboa, 1918.

AZEVEDO, João Lúcio de, *Os jesuítas no Grão-Pará : suas missões e a colonização*, Lisboa, Tavares Cardoso & Irmão, 1901.

BARRETO, Luís Filipe, *Descobrimientos e Renascimento. Formas de pensar nos séculos XV e XVI*, Lisboa, Imprensa nacional – Casa da moeda, 1983.

BASTOS, Augusto, *Traços gerais sobre a etnografia do distrito de Benguela*, Lisboa, typographia Universal, 1909.

BAUDOT, Georges, *Utopia e historia en México, los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Madrid, editora Espasa – Calpe, 1983.

BESSELAAR, José van den, *Antonio Vieira : o homem a obra, as idéias*, Lisboa, Instituto de cultura e língua portuguesa, 1981.

BETHENCOURT, Francisco & RAMADA CURTO, Diogo (org), *A memória da nação*, Colóquio do gabinete de estudos de simbologia, realizado na Fundação Calouste Gulbenkian, 7-9 Outubro de 1987, Lisboa, Livraria Sá da Costa editora, 1991.

BINET, Ana Maria, « A madrugada irreal do Quinto-império ou o eco da voz profética do Padre Antonio Vieira na obra de Fernando Pessoa », *Terceiro centenário da morte do Padre*

- Antonio Vieira*, Congresso internacional, *Actas*, vol. III, Braga, Universidade católica portuguesa / Província portuguesa da companhia de Jesus, 1999.
- BINET, Ana Maria, « L'épisode de l'Île aux Amours dans *Les Lusiades* de Camoëns, ou l'apothéose de Vasco de Gama », « L'apogée », *Eidôlon*, (articles recueillis par Gérard Peylet), L.A.P.R.I.L., Université Michel de Montaigne - Bordeaux 3, Talence, 2005.
- BINET, Ana Maria, « Le roi Sébastien ou la mythification de l'échec », in Véronique LEONARD-ROQUES (org), *Littératures - Figures mythiques - Fabrique et métamorphoses*, CRLMC, Université Blaise Pascal - Clermont II, Clermont-Ferrand, 2008.
- BINET, Ana Maria, « Sébastianisme et Cinquième empire : reflet d'un mythe eschatologique dans la littérature portugaise », « La fin des temps II », *Eidôlon*, (articles recueillis par Gérard Peylet), L.A.P.R.I.L., Université Michel de Montaigne - Bordeaux 3, Talence, 2001.
- BLOCH, Marc, *Les Rois thaumaturges, étude sur le caractère sacré attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, éditions Gallimard, 1924.
- BOFF, Leonardo, *E a Igreja se fez povo. Eclesiogênese : a Igreja que nasce da fé do povo*, Petrópolis, editora Vozes, 1986.
- BOSI, Alfredo, *La culture brésilienne : une dialectique de la colonisation*, Paris, éditions L'Harmattan, 2000.
- BOURDON, Albert-Alain, *Histoire du Portugal*, éditions Chandeigne, Paris, 2010
- BOXER, Charles R., *O império marítimo português, 1415-1825*, (traduit par Anna Olga Barros Barreto), São Paulo, Companhia das letras, 2002.
- Brasil-500 anos de História*, Rio de Janeiro, editora Abril, 1999.

BUESCU, Ana Isabel Buescu C., « Une sépulture pour le roi. La translation de la dépouille du roi Manuel I^{er} de Portugal au monastère des Jerónimos (1551) », *Les funérailles à la renaissance*, Jean Basamo (org), éditions Droz, Genève, 2002.

BUESCU, Ana Isabel Buescu C., *O milagre de Ourique e a história de Portugal de Alexandre Herculano. Uma polémica Oitocentista*, Insituto nacional de investigação científica, Lisboa, 1987.

BUESCU, Ana Isabel C., « Um mito das origens da nacionalidade : o milagre de Ourique », *A memória da nação*, Colóquio do gabinete de estudos de simbologia, Fundação Calouste Gulbenkian, 7-9 Outubro 1987, Lisboa, Livraria Sá da Costa editora, 1991.

BUESCU, Ana Isabel, *Catarina de Áustria (1507-1578). Infanta de Tordesilhas, rainha de Portugal*, Lisboa, éditions A esfera dos livros, 2007.

BUESCU, Ana Isabel, *Imagens do príncipe - Discurso normativo e representação (1524-49)*, Lisboa, editora Cosmos, 1994.

BUTLER, Alban, *Vies des pères, des martyrs et des autres principaux saints*, Paris, chez Gauthier Frères & Cie Librairies, 1826.

CAPEFIGUE, Jean-Baptiste-Honoré-Raymond, *François 1^{er} et la Renaissance : 1515-1547*, Paris, Librairie D'Amyot, éditeur, 1845.

CARVALHO, José Jorge de, « Violência e caos na experiência religiosa : a dimensão dionisíaca dos cultos afro-brasileiros », MARCONDES MOURA, Carlos Eugênio (org), *As senhoras do pássaro da noite*, São Paulo, Axis Mundi/Edusp, 1994.

CASTELLA, Gaston, *Histoire des papes*, Paris - Bruxelles - Lausanne - Francfort - Innsbruck, éditions Sauffacher S. A., 1944.

CASTRIES, Henry de, *Les sources inédites de l'histoire du Maroc de 1530 à 1845. 1^{ère} série. Dynastie saadienne (1530-1660)*, Paris, éditions Leroux, 1905-1923.

- CATÃO CRUZ SANTOS, Beatriz, *O pináculo do temp(l)lo, o sermão do padre Antônio Vieira e o Maranhão do século XVII*, Brasília, editora UnB, 1997.
- CAVALCANTI, Maria Laura V. C., *Carnaval carioca : dos bastidores ao desfile*, Rio de Janeiro, editora UFRJ, 2006.
- CHACON, Vamireh, *Deus é brasileiro*, Rio de Janeiro, editora civilização brasileira, 1990.
- CHARTIER, Roger, *Lecture et lecteurs dans la France de l'Ancien régime*, Paris, éditions du Seuil, 1987.
- CHAUÍ, Marilena, « Profissões do tempo do fim », *O descobrimento do homem e do mundo*, NOVAIS, A. (org), São Paulo, Companhia das letras, 1997.
- CHAUÍ, Marilene, *Conformismo e resistência : aspectos da cultura brasileira*, São Paulo, editora Brasiliense, 1986.
- CIDADE, Hernâni, *A literatura autonomista sob os Filipes*, Lisboa, s. d.
- CIDADE, Hernâni, *Padre Antônio Vieira*, Lisboa, editora Presença, 1985.
- COUTO, Dejanirah, *História de Lisboa*, Lisboa, editora Gótica, 2003.
- CRISTOVÃO, Fernando, *Condicionantes culturais da literatura de viagens. Estudos e bibliografias*, Lisboa, edições Cosmos e Centro de literaturas de expressão portuguesa da Universidade de Lisboa, 1999.
- DELEUZE, Gilles, *L'île déserte et autres textes, Textes et entretiens 1953-1974*, LAPOUJADE, David, (org), Paris, éditions de Minuit, 2002.
- DELUMEAU, Jean, *La peur en Occident (XIV^e- XVIII^e siècles) : une cité assiégée*, Paris, éditions Fayard, 1978.

- DELUMEAU, Jean, *Mille ans de bonheur : une histoire du paradis*, Paris, éditions Fayard, 1995.
- DELUMEAU, Jean, *Une histoire du paradis, le jardin des délices*, vol. I, éditions Fayard, 1992.
- DENIS, Ferdinand & FAMIN, C., *L'Univers. Histoire et description de tous les peuples : Brésil, Colombie et Guyanes*, Paris, typographie de Firmin Didot frères, 1837.
- DENIS, Ferdinand, *Le monde enchanté. Cosmographie et histoire naturelle fantastique du Moyen Âge. Par Ferdinand Denis, orné d'une jolie gravure, par M. Vattier*, Paris, A. Fournier, libraire-éditeur, rue Neuve-des-petits-champs, 50, 1843.
- DESAUTELS, Jacques, *Mythes de la Grèce ancienne : la mythologie gréco-romaine*, Laval, Les presses de l'université Laval, 1988.
- FAUSTO, Boris, *História concisa do Brasil*, São Paulo, Edusp, 2001.
- FERNANDES, Florestan, « Antecedentes indígenas : organização social das tribos tupis », *História geral da civilização brasileira*, HOLLANDA, Sérgio Buarque de, (org), t. I, São Paulo, Difusão européia do livro, 1963.
- FERNANDES, Florestan, *O folclore em questão*, São Paulo, editora Hucitec, 1989.
- FERNANDEZ DE OVIEDO, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias*, Madrid, ediciones Atlas, 1959.
- FLORENTINO, Manolo & GOES, José Roberto, *A paz das senzalas. Famílias escravas e tráfico Atlântico (Rio de Janeiro 1790 – 1850)*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1997.
- FONSECA DOS SANTOS, Idelette Muzart, « Le mouvement Armorial : quête d'une poétique, recherche d'une identité ? », *Essais de littérature et de culture brésilienne*, Paris, Ambassade du Brésil, 1998.

- FREYRE, Gilberto, *O mundo que o português criou*, Rio de Janeiro, editora José Olympio, 1940.
- GARDNER, George, *Viagem ao interior do Brasil, principalmente nas províncias do Norte e nos distritos do ouro e do diamante durante os anos de 1836-1841*, Belo Horizonte, Itatiaia, São Paulo, editora da Universidade de São Paulo, 1975.
- GERBER, Raquel, « Glauber Rocha e a experiência inacabada do Cinema novo », *Glauber Rocha*, SALLES GOMES, Paulo Emilio, (org.), Rio de Janeiro, Paz e Terra editora, 1991.
- GIRÃO, Raimundo, *Evolução histórica cearense*, Fortaleza, BNB/ETENE, 1986.
- GOYARD-FABRE, Simone, *L'État moderne. Regards sur la pensée politique de l'Europe occidentale entre 1715 et 1848*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2000.
- GRAVES, Robert, *Les mythes grecs*, (traduit par Mounir Hafez), Paris, éditions Fayard, 1967.
- GRUZINSKI, Serge, *La colonisation de l'imaginaire - sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVI^e-XVII^e siècles)*, Paris, éditions Gallimard, 1988.
- GRUZINSKI, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México Español. Siglo XVI-XVIII*, México, Fondo de cultura econômica, 1991.
- GUYOT, David, *Destins métis : contribution à une sociologie du métissage*, Paris, éditions Karthala, 2002.
- HAILOUA, Bruno, *Histoire de la médecine*, Paris, éditions Masson, 2004.
- HALL, Stuart, *A identidade cultural na pós-modernidade*, Rio de Janeiro, éditions DP&A, 2000.
- HANSON, Carlos A., *Economia e sociedade no Portugal barroco (1668-1703)*, Lisboa, publicações dom Quixote, 1986.

HARAN, Alexandre Y., *Le lys et le globe*, Seyssel, éditions Champ Vallon, Seyssel, 2000.

HEHL, Maria Rita, « Eu vi um Brasil na TV », *Um país no ar - História da TV brasileira em 3 canais*, COSTA, Alcyr Henrique, (org), São Paulo, editora Brasiliense/Funarte, 1986.

HERMANN, Jacqueline, *1580-1600, O sonho da salvação*, São Paulo, Companhia das letras, 2000.

HILAIRE, Yves-Marie, *Histoire de la papauté, 2000 ans de mission et de tribulations*, Paris, éditions Tallandier, 1996.

HOLLANDA, Sérgio Buarque de, *História geral da civilização brasileira, a época colonial, do descobrimento à expansão territorial*, São Paulo, Difusão européia do livro, 1972.

HOLLANDA, Sérgio Buarque de, *Visão do paraíso*, São Paulo, editora da Universidade de São Paulo, coleção Brasiliana, 1969.

HOORNAERT, Eduardo « A cristandade durante a primeira época colonial », *História da Igreja na América Latina. História do Brasil*, Petrópolis, editora Vozes, 1986, t. II.

ILHA, Manuel da, *Narrativa da custódia de santo Antônio do Brasil, 1584-1621*, Petrópolis, editora Vozes, 1975.

IRRE ROJAS, Carlos Antonio, *Les leçons politiques du néozapatisme mexicain. Commander en obéissant*, (traduit par Nils Solara), Paris, éditions de l'Harmattan, 2010.

JONCHIERE, Pascale, (org), *Isis, Narcisse, Psyché entre lumières et romantisme : mythe et écritures, du mythe*, Clermont-Ferrand, Les presses universitaires Blaise Pascal, 2000.

KANTOROWICZ, Ernst Kantorowicz, *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, (traduit par Jean-Philippe et Nicole Genêt), Paris, éditions Gallimard, 1989.

KNIVET, Anthony, *Un aventurier anglais au Brésil : les tribulations d'Anthony Knivet (1591)*, (introduction, traduction et notes de Ilda Mendes dos Santos), Paris, éditions Chandeigne, 2003.

LABORIE, Jean-Claude & LIMA, Anne, *La mission d'Ibiapaba. Le père Antonio Vieira et le droit des Indiens*, Paris, éditions Chandeigne/Unesco, 1998.

LABOURDETTE, Jean-François, *Histoire du Portugal*, Paris, Les presses universitaires de France, 1995.

LAFITAU, Joseph François, *Histoire des Découvertes et conquêtes des Portugais dans le Nouveau Monde*, Réimpression, Genève, Slatkine Reprints, 1974.

LAURENT, Bernard & REFOULE, François, *Initiation à la pratique de la théologie*, vol. III, Paris, éditions du Cerf, 1993.

LE GOFF, Jacques, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, éditions Flammarion, 1982.

LEITE, Ligia Costa, *Les enfants des rues au Brésil : mythes et idéologies : XVI^e-XX^e siècles*, (traduit par Tremblay Bruno), Paris, éditions l'Harmattan, 2003.

LEITE, Serafim, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Lisboa : Portugalia, Rio de Janeiro, Instituto nacional do livro.

LEITE, Serafim, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. IV, Lisboa/Rio de Janeiro, Livraria Portugália/ editora Nacional do livro, 1943.

LEITE, Serafim, *Monumenta brasiliae*, vol. III, Roma, Monumenta historica societatis Iesu, 1958.

LEITE, Serafim, *Suma histórica da Companhia de Jesus no Brasil (Assistência de Portugal) 1549-1760*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar.

LÉONARD, Yves, « La mémoire, entre histoire et politique », *Cahiers français*, n° 303, La documentation française, Paris, juillet-août 2001.

LÉONARD, Yves, « Salazarisme et lusotropicalisme, histoire d'une appropriation », *Lusotropicalisme, idéologies coloniales et identités nationales dans les mondes lusophones*, éditions Karthala, Paris, 1997.

LÉONARD, Yves, *Salazarisme & fascisme*, éditions Chandeigne, Paris, 1996.

LEON-DUFOUR, Xavier, *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, éditions du Cerf, 1991.

LIMA, Carlos de, *História do Maranhão, a colônia*, São Luís, Instituto Geia, 2006.

LIMA, Zelinda, *Memória de velhos : depoimentos. Memória oral na cultura popular maranhense*, vol. VII, São Luis, CMF/SECMA, 2008.

LOURDES LAUANDE LACROIX, Maria de, *A fundação francesa de São Luís e seus mitos*, São Luís, editora UEMA, 2008.

LOURDES LAUANDE LACROIX, Maria de, *Jerônimo de Albuquerque Maranhão, guerra e fundação no Brasil colonial*, São Luis, editora UEMA, 2006.

LUBAC, Henri de, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Paris, éditions Lethielleux/Namur, Culture et Vérité, 1979.

MACHADO PIRES, Antonio Manuel, « Pedra Bonita, projecção literária de um mito messiânico » , *Temas portugueses e brasileiros. Diálogo convergência*, TRIGUEIROS, Luis Forjaz & DUARTE, Lélia Parreira (org), Lisboa, Instituto de cultura e língua portuguesa, 1992.

MALHEIRO DIAS, Carlos (org), *História da colonização do Brasil*, vol. II Lisboa, 1921-1924.

MARCGRAVE, Jorge, *Historia naturalis brasiliae*, (traduit par José Procópio de Magalhães), São Paulo, Imprensa oficial do estado, 1942.

- MARKALE, Jean, *Les Celtes et la civilisation celtique. Mythe et histoire*, Paris, éditions Payot, 1981.
- MARQUES, João Francisco, « Le sermon véhiculé d'idéologie politique à l'époque de la Restauration (1640-1668) », COCULA, Anne-Marie, & PONTET, Josette (org), *Itinéraires spirituels, enjeux matériels en Europe sous le sceau des réformes : Entre continuité et rupture. Mélanges offerts à Philippe Loupès*, t. I, Bordeaux, Les presses universitaires de Bordeaux, 2005.
- MARTINS, Oliveira, *História de Portugal*, Lisboa, Viúva Bertrand editora, 1882.
- MATTA, Roberto da, *Carnavais, malandros e hérois : para uma sociologia do dilema brasileiro*, Rio de Janeiro, Zahar editores, 1979.
- MATTA, Roberto da, *Carnivals, bandits et héros : ambigüités de la société brésilienne*, (traduit par Danielle Birck,) Paris, éditions du Seuil, 1983.
- MATTOSO, José, « A coroação dos primeiros reis de Portugal », *A memória da nação*, Colóquio do gabinete de estudos de simbologia, realizado na Fundação Calouste Gulbenkian, 7-9 Outubro de 1987, Lisboa, Livraria Sá da Costa editora, 1991.
- MATTOSO, José, *A identidade nacional*, Lisboa, editora Gradiva, 2001.
- MENDES DOS SANTOS, Ilda, *La découverte du Brésil. Les premiers témoignages (1500-1549)*, Paris, éditions Chandeigne, 2000.
- MONIZ, Edmundo, *A guerra social de Canudos*, Rio de Janeiro, editora civilização brasileira, 1978.
- MOREIRA LIMA NETO, Bento, *Histórias do porto do Itaquí*, São Luis, Idéia criativa comunicação visual Ltda, 2005.
- MURARO, Padre Antônio, *Vieira, retórica e utopia*, Florianópolis, editora Insular, 2003.

- NASCIMENTO, Aires A., *Navegação de são Brandão nas fontes portuguesas medievais*, Lisboa, edições Colibri, 1998.
- NAVARRETE, Martin Fernandez de, *Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los Españoles desde fines del siglo XV*, Madrid, éditions Atlas, n° 75, vol. I, 1954.
- NOBREGA, Manuel da, *Cartas do Brasil*, (traduit par Jean-Claude Laborie, sous le titre, *La mission du Brésil, lettres & autres documents : 1549-1570*), Paris éditions Chandeigne, 1998.
- NOGUEIRA NEGRÃO, Lísias & CONSORTE, Josildeth G., *O messianismo no Brasil contemporâneo*, São Paulo, FFLCH- USP/CER, 1984.
- OGOT, B. A., (dir), *Histoire générale de l'Afrique. L'Afrique du XVIe au XVIIIe siècle*, vol. V, Paris, éditions UNESCO, 1999.
- OLIVEIRA MARQUES, Antonio Henrique de, *Histoire du Portugal et de son empire colonial*, (traduit par Marie-Hélène Baudrillart), Paris, éditions Karthala, 2001.
- OLIVEIRA MARTINS, J. P., *História de Portugal*, Lisboa, Imprensa nacional-Casa da moeda, 1988.
- OLIVEIRA RAMOS, Luís A. de, Jorge Martins RIBEIRA & Amélia POLONIA, (org), *Estudos em homenagem a João Francisco Marques ARAUJO*, Ana Cristina, « O maravilhoso mundo « reencontrado » na América portuguesa », Porto, Faculdade de letras da Universidade do Porto, [2001 ?].
- ORTIZ, Renato, *Cultura brasileira e identidade nacional*, São Paulo, editora Brasiliense, 1985.
- PALAU-MARTI, Montserrat, « Notes sur les rois de Dasa (Dahomey, A.O.F) », *Journal de la Société des africanistes*, Paris, t. XXVII, fascicule 2, 1957.
- PÉCORA, Alcir, *Antonio Vieira, sermões*, vol. II, São Paulo, editora Hedra, 2001.

PEREIRA DE BERREDO, Bernardo, *Annaes historicos do Estado do Maranhão : Em que se dá noticia do seu descobrimento, e tudo o que mais que nelle tem succedido desde o anno em que foy descoberto até o de 1718*, Maranhão, typographia maranhense, 1849.

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura, *O messianismo no Brasil e no mundo*, São Paulo, editora Alfa-Ômega, 1977.

PIERONI, Geraldo & DENIPOTI, Claudio, (org) Helena Isabel Mueller, « Mário de Andrade utópico », *Saberes brasileiros. Ensaio sobre identidades. Séculos XVI a XX*, Rio de Janeiro, editora Bertrand, 2004.

PIGAFETTA, Filippo & LOPES, Duarte, *Le Royaume de Congo é les contrées environnantes (1591)*, (traduit et annotée par Willy Bal), Paris, éditions Chandaigne, 2002.

PLOWDEN, Edmund, *Commentaries or reports*, Londres, 1816.

POIRION, Daniel, *Le merveilleux dans la littérature française du Moyen Âge*, Paris, P.U.F., 1982.

POLO, Marco, *Le dévissage du monde. Le livre des merveilles*, (version française de Louis Hambis), Paris, François Maspero, 1980.

QUADROS, António, *Portugal, razão e mistério*, Lisboa, Guimarães editora, 2 vol., t. II, 1987.

QUEVEDO, Julio, *As missões. Crise e redefinições*, São Paulo, editora Ática, 1993.

RAMICHE-MARTYNOX, Anne, & SCHNEIER-MADANES, Graciela, *Notre Amérique métisse, cinq cent ans après les Latino-américains parlent aux Européens*, Paris, éditions La découverte, 1992.

REDONDO, Augustin, *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs (XV^e et XVII^e siècles)*, Paris, Les presses de la Sorbonne nouvelle, 2000.

- REMESAL, Antonio de, *Historia general de las Indias Occidentales y particular de al gobernacion de Chiapa y Guatemala*, Madrid, éditions Atlas, n° 175 et n° 189, 1964-1966.
- RIBEIRO, Darcy, *O povo brasileiro : a formação e o sentido do Brasil*, São Paulo, Companhia do bolso, 2006.
- ROCHEFORT, Charles de & LONGVILLIERS DE POINCY, Philippe de, *Histoire naturelle et morale des îles Antilles de l'Amérique*, Rotterdam, Chez Arnout Leers, 1658.
- RODRIGUES BRANDÃO, Carlos, « Ser católico : dimensões brasileiras um estudo sobre a atribuição através da religião », *Brasil & EUA : religião e identidade nacional*, SACHS, Viola (org), Rio de Janeiro, editora Graal, 1988.
- RODRIGUES, José Honório, *Uma história diplomática do Brasil : 1531-1945*, Rio de Janeiro, editora civilização brasileira, 1995.
- ROLLET, Jacques, *Le cardinal Ratzinger et la théologie contemporaine*, Paris, éditions du Cerf, 1987.
- SALVADOR, Frei Vicente do, *História do Brasil*, São Paulo, editora Melhoramentos, 1965.
- SANTA MARIA JABOATAM, Frei Antônio de, *Novo orbe serafico brasilico ou chronica dos frades menores da Provincia do Brasil*, Rio de Janeiro, typographia Brasiliense de Maximiliano Gomes Ribeiro, vol. I, II, III, 1858.
- SARAGOÇA, Lucinda, *Da feliz Lusitânia aos confins da Amazônia (1615-1662)*, Lisboa-Santarém, edições Cosmos, 2000.
- SARAIVA, António José, *A cultura em Portugal. Teoria e história*, Lisboa, Livraria Bertrand, 1982.
- SARAIVA, António José, *A tertúlia ocidental. Estudos sobre Antero de Quental, Oliveira Martins, Eça de Queirós e outros*, Lisboa, editora Gradiva, 1990.

- SARAIVA, Antônio José, *Historia e Utopia, estudos sobre Vieira*, Lisboa, Instituto de cultura e língua portuguesa, 1992.
- SARAIVA, José Hermano, *História de Portugal*, Lisboa, Publicações Europa-América, 1998.
- SILVA DIAS, J. S. da, *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1973.
- SILVA, Joseane Lúcia, « *L'anthropophagisme* » dans *l'identité culturelle brésilienne*, Paris, éditions L'Harmattan, 2009.
- SILVEIRA, Simão Estácio da, *Relação sumária das cousas do Maranhão*, São Luis, UFMA/SIOGE, 1979.
- SIMIS, Anita & PELLEGRINI, Tânia, « O audiovisual brasileiro dos anos 90 : questão estética ou econômica? » *Congresso da LASA (Latin American Studies Association)*, Chicago, Illinois, 24-26 septembre 1998.
- SLAWIK, Alex, « Kultische Geheimbünde des Japaner und Germanen », *Wiener Beitrage zur Kulturgeschichte und Linguistik*, Bd. IV, Vienne, 1936.
- SODRÉ, Nelson Werneck, *Formação histórica do Brasil*, editora Bertrand Brasil, Rio de Janeiro, 1990.
- SOUBLIN, Jean, *Histoire de l'Amazonie*, Paris, éditions Payot, 2000.
- SOUZA, Augusto Fausto de, *Estudo sobre a divisão territorial do Brasil*, Fundação projeto Rondon, Brasília, 1988.
- SOUZA, Jessé, *A modernização seletiva : uma interpretação do dilema brasileiro*, Brasília, editora Universidade de Brasília, UNB, 2000.

STOCLET, Alain J., *Les sociétés en Europe du milieu du VI^e à la fin du IX^e siècle : Mondes byzantin, slave et musulman exclus : choix de textes*, Lyon, Les presses universitaires de Lyon, 2003.

STREIFF MORETTI, Monique, « L'Isis des tarots ou la naissance d'un mythe », AURAIX-JOECHIERE, Pascale (org), *Isis, Narcisse, Psyché entre lumières et romantisme : mythe et écritures du mythe*, Clermont-Ferrand, Les presses universitaires Blaise Pascal, 2000.

TEIXEIRA, Francisco M. P., *História concisa do Brasil*, São Paulo, editora Global, 2000.

TEIXEIRA, Ivan, *Os Lusíadas : episódios*, São Paulo, ateliê editorial, Cotia, 2008.

TENORIO-PONTES, Walter, *Le messianisme populaire au Brésil*, Paris, éditions du Panthéon, 1996.

THEVET, André, *Les Singularités de la France antarctique (1557)*, LESTRINGANT, Franck (édition intégrale établie, présentée et annotée), Paris, éditions Chandeigne, 1997.

THEVET, André, *Les singularités de la France antarctique. Le Brésil des cannibales au XVI^e siècle*, Paris, La découverte/Maspero, 1983.

THIESSE, Anne-Marie, *La création des identités nationales. Europe XVII^e – XX^e siècle*, Paris, éditions du Seuil, 1999.

THOMAS, Erika, *Les telenovelas entre fiction et réalité*, Paris, éditions de L'Harmattan, 2003.

TRABELSI, Mustapha, *L'insularité*, Clermont-Ferrand, Les presses universitaires Blaise Pascal, 2005.

TRINDADE, Eneus, *Marchandising em telenovela : a estrutura de um discurso para consumo. Comunicação, marketing, cultura*, editora Vozes, São Paulo, 2005.

VIANNA, Hermano, *O mistério do samba*, Rio de Janeiro, editora Zahar/UFRJ, 1995.

VIEGAS, João, *La mission d'Ibiapaba*, Paris, éditions Chandeigne/ Unesco 1998.

VIEIRA, Antonio, *Carta*, TEIXEIRA, Novais (seleção), Rio de Janeiro, editora W.M. Jackson Inc., vol. XV, 1964.

VIEIRA, Antonio, *De profecia e inquisição*, BOSI, Alfredo (org), Brasília, Senado federal, 1998.

VIEIRA, Antonio, *História do futuro*, BUESCU, Maria Leonor Carvalhão, introdução, actualização do texto e notas, Imprensa nacional – Casa da Moeda, Lisboa, 1982.

VIEIRA, Antonio, *Obras do padre Antonio Vieira. Cartas*, t. I, Lisboa, typographia da revista universal, 1854.

VIEIRA, Antonio, *Obras escolhidas*, prefácio e notas de António Sérgio & Hernâni Cidade, vol. X, Sermões (I), Lisboa, livraria Sá da Costa editora, 1954.

VIEIRA, Nelson H., *Brasil e Portugal. A imagem recíproca*, Lisboa, Instituto de cultura e língua portuguesa, 1992.

VILELA, Magno, *Uma questão de igualdade. Antônio Vieira, a escravidão negra na Bahia do século XVII*, Rio de Janeiro, editora Relume Dumara, 1997.

VILLA, Marco Antônio, *Canudos. O povo da terra*, São Paulo, editora Ática, 1995.

WAIZBORT, Leopoldo, (org), Dossiê Norbert Elias, Jessé Souza, « Elias, Weber e a singularidade cultural brasileira », São Paulo, editora Edusp, 1999.

WILLEKE, Venâncio, *Missões franciscanas no Brasil (1500/1975)*, Petrópolis, editora Vozes, 1974.

WOLF, Ferdinand Joseph, *Le Brésil littéraire : histoire de la littérature brésilienne*, Berlin, A. Asher & Co., 1863.

ZAMORA, José M., *Symboliques et dynamiques de l'espace*, DOKIC, Jérôme, DRIEUX, Philippe & LEFEBRE, René (org), Rouen, Les publications de l'université de Rouen, 2003.

II – Ouvrages sur le roi dom Sebastião, le sébastianisme et les croyances afro-brésiliennes

GANDON, Tania Almeida, « O índio e o negro », uma relação legendária, *Revue Afro-Asia*, n° 19/20, 1997.

ANDRADE, Mario de, *Música de feitiçaria no Brasil*, vol. XII, São Paulo, editora Martins, 1933.

AZEVEDO, João Lúcio de, *A evolução do sebastianismo*, Lisboa, Livraria clássica editora, 1947.

BARCELLOS, Mário César, *Os Orixás e a personalidade humana*, Rio de Janeiro, edições Pallas, 1997.

BARROS, Luitegarde Oliveira Cavalcanti, Interview à NETO, Manoel et DANTAS, Roberto, *Os intelectuais e Canudos – o discurso contemporâneo*, Salvador, editora UNEB, 2003.

BERHTIER, Pierre, *La bataille de l'Oued el-Makhazen, dite bataille des trois rois (4 août 1578)*, Paris, éditions du CNRS, 1985.

BESSELAAR, José van den, *O sebastianismo - história sumária*, Lisboa, Biblioteca breve, vol. X, ICALP, 1987.

BRAGA, Pedro, *O touro encantado da ilha de Lençóis. O sebastianismo no Maranhão*, Petrópolis, editora Vozes, 2001.

CAPONE, Stefania, *Les Yoruba du Nouveau Monde*, éditions Karthala, 2005.

CASTRES, Hélène, *La Terre sans Mal. Le prophétisme tupi-guarani*, Paris, éditions du Seuil, 1975.

FERREIRA, Euclides, *A Casa Fanti-Ashanti e seu alaxé*, São Luís, editora Alcântara, 1987.

FERRETTI, Mundicarmo, « Entidades espirituais não africanas na religião afro-brasileira e sincrétismo afro-ameríndio », originaire de l'article « Non-african spiritual entities in afro-brazilian religion and afro-american syncretism », *New Trends and Developments in African Religions*, CLARKE, Peter B. (org), London, Greenwood Press, 1998.

FERRETTI, Mundicarmo, « Rei da Turquia, o Ferrobrás de Alexandria ? A importância de um livro na mitologia do tambor de mina », *Meu sinal está no teu corpo*, MARCONDES MOURA, Carlos Eugênio (org), São Paulo, EDICON/EDUSP, 1989.

FERRETTI, Mundicarmo, *Desceu na guma : o caboclo no Tambor de Mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís – a casa de Fanti-Ashanti*, São Luis, editora Sioge, 1993.

FERRETTI, Mundicarmo, *Maranhão encantado, encantaria maranhense e outras histórias*, São Luis, UEMA editora, 2000.

FERRETTI, Sérgio Ferretti, « Festa de Santa Bárbara e sincretismo », *Boletim Comissão Maranhense de Folclore*, Centro de cultura popular Domingos Viera Filho, São Luís, 15/12/1999.

FERRETTI, Sérgio, (org), *Tambor de crioula, ritual e espetáculo*, São Luís, Comissão maranhense de folclore, 2002.

FERRETTI, Sérgio, « Dom Sebastião, o santo e o rei na encantaria e no folclore maranhense », *Outras águas, outras lendas*, Vº IFNOPAP, Marajó, julho/ agosto, 2001.

FERRETTI, Sérgio, « O culto a divindades africanas no tambor de mina do Maranhão », *Seminário religiões afro-americanas e diversidade cultural*, Rio de Janeiro, Unesco/Fundação Palmares, dezembro 2001.

FERRETTI, Sérgio, *Querebentan de Zomadonu. Etnografia da Casa das Minas*, São Luís, EDUFMA, 1985.

FERRETTI, Sérgio, *Repensando o sincretismo*, São Paulo, Edusp – Fapema, 1995.

FERRETTI, Sérgio, « Festa de Santa Bárbara e sincretismo », *Boletim Comissão Maranhense de Folclore*, Centro de cultura popular Domingos Viera Filho, São Luís, dezembro 1999.

GOMES CABRAL, Flávio José, *Paraíso terreal, a rebelião sebastianista na serra do Rodeador - Pernambuco - 1820*, São Paulo, Annablume editora, 2004.

GREENFIELD, Sidney & DROOGERS, André (org), « The presence of non-african spirits in an afro-brazilian religion: A case of Afro-amerindian syncretism ? », *Reinventiong religions : syncretism and transformation in Africa and the Americas*, vol. I, Maryland, Rowman & Littlefield, 2001.

HERMANN, Jacqueline, *No reino do desejado : a construção do sebastianismo em Portugal, séculos XVI e XVII*, São Paulo, Companhia das letras, 1998.

HERMANN, Jacqueline, *Virando séculos, 1580-1600, o sonho da salvação*, São Paulo, Companhia das letras, 2000.

HONÓRIO DE GODOY, Marcio, *Dom Sebastião no Brasil*, São Paulo, editora Perspectiva, 2005.

LOPES, Nei, *Malês e identidade negra*, Belo Horizonte, Autêntica editora, 2006.

LOUREIRO, Francisco Sales, *D. Sebastião e Alcácer Quibir*, Lisboa, Publicações alfa, 1989.

MAUÉS, Raymundo Heraldo & VILLACORTA, Gisela Macambira, « Pajelança e encantaria amazônica », Reginaldo Prandi (org), *Encantaria brasileira. O livro dos mestres, caboclos e encantados*, editora Pallas, Rio de Janeiro, 2004.

MELLO E SOUZA, Laura de, *O diabo e a terra de Santa Cruz*, São Paulo, Companhia das letras, 1999.

MORAES FILHO, José Nascimento, *Pé de conversa*, São Luis, Sioge, s/d.

MORAES, Jomar, *O rei touro e outras lendas maranhenses*, Imperatriz, editora ética, 2008.

OLIVEIRA, Jorge Itaci de *Orixás e voduns nos terreiros de mina*, São Luis, Secretaria da cultura do estado do Maranhão, 1985.

PARÉS, Luis Nicolau, *La formation du Candomblé : histoire et rituel du vodun au Brésil*, éditions Karthala-Sephis, 2011.

QUEIROS VELLOSO, José Maria, *O reinado do cardeal D. Henrique – a perda da independência*, Lisboa, Empresa nacional de publicidade, 1946.

RIBAMAR SOUSA DOS REIS, José, *Amostra do populário maranhense, lendas, crenças e outras histórias da tradição oral*, São Luis, sans éditeur, 2008.

RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro, « Religiões populares », *Curso de verão II BEOZZO*, OSCAR, José (org), São Paulo, edições Paulinas, 1988.

SANTIAGO, Jorge P., « En quête d'un lion dans les terreiros brésiliens », CROS, Michèle & BONEAZ, Julien, *Sur la pista du lion, safaris ethnographiques : Entre images locales et imaginaire global*, Paris, éditions de l'Harmattan, 2010.

SILVA ARAUJO, Dalva, *Senhores dos caminhos – Exu, Ogum e Oxosse*, Rio de Janeiro, edições Pallas, 2004.

TORRES MEGIANI, Ana Paula, *O jovem rei encantado, expectativas do messianismo régio em Portugal, séculos XIII a XVI*, São Paulo, editora Hucitec, 2003.

TRAVASSOS, Elisabeth, *Os mandarins milagrosos : arte e etnografia em Mario de Andrade*, Rio de Janeiro, editora Jorge Zahar, 1997.

VAINFAS, Ronaldo, *Heresias dos índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, São Paulo, Companhia das letras, 1995.

VALENSI, Lucette, *Fables de la mémoire, la glorieuse bataille des trois rois*, Paris, éditions du Seuil, 1992.

VALLADO, Armando, *Iemanjá, a grande mãe africana do Brasil*, Rio de Janeiro, editora Pallas, 2002.

VERGER, Pierre, *Lendas africanas dos orixás*, Salvador, editora Corrupio, 1997.

VERGER, Pierre, *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*, São Paulo, Edusp editora, 1999.

III – Ouvrages théoriques

ADAM, Jean-Michel, *Linguistique textuelle. Des genres de discours aux textes*, Paris, éditions Nathan, 1999.

AURAIX-JONCHIERE, Pascale, (org), *Isis, Narcisse, Psyché entre lumières et romantisme : mythe et écritures, du mythe*, Clermont-Ferrand, Les presses universitaires Blaise Pascal, 2000.

BAKHTINE, Mikhaïl, *L'œuvre de François Rabelais dans la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, éditions Gallimard, 1982.

BAKHTINE, Mikhaïl, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, (traduit par Andrée Robel), Paris, éditions Gallimard, 1970.

BAKHTINE, Mikhaïl, *La poétique de Dostoïevski*, (traduit par Isabelle kolitcheff), Paris, éditions du Seuil, 1970.

CAMPBELL, Joseph, (avec la collaboration de MOYERS, Bill), *Puissance du mythe*, (traduit par TANZAC, Jazenne), Paris, éditions Oxus, 2009.

CAMPBELL, Joseph, *The power of myth*, Michigan, Doubleday, 1988.

CAMPBELL, Joseph, *A extensão interior do espaço exterior : a metáfora com mito e religião*, (traduit par Lylian Coltrinari), Rio de Janeiro, editora Campus, 1991.

CÂNIDO, Antônio, *A personagem de ficção*, São Paulo, editora Perspectiva, 2000.

CAQUOT, André, *Religions sémitiques comparées*, Paris, École pratique des hautes études, 1968.

CERTEAU, Michel de, *L'invention du quotidien. Ars de faire*, Paris, éditions Gallimard, 1990.

DABADIE, F., *Récits et types américains*, Paris, F. Sartorius éditions, 1860.

DENZINGER, Heinrich, *Symboles et définitions de la foi catholique*, éditions du Cerf, Paris, 1996.

DERRIDA, Jacques, *Foi et savoir*, Paris, éditions Flammarion, 1996.

DERRIDA, Jacques, *Spectres de Marx*, Paris, éditions Galilée, 1993.

DURKHEIM, Émile, *Cours sur les origines de la vie religieuse*, Paris, Les presses universitaires de France, 1968.

DURAND, Gilbert, *L'imagination symbolique*, Paris, Quadrige/PUF, 1964.

DURAND, Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, éditions Dunod, Paris, 1992.

ELIADE, Mircea, *Images et Symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, éditions Gallimard, 1952.

ELIADE, Mircea, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, éditions Gallimard, 1969.

ELIADE, Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris, éditions Gallimard, 1964.

FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, t. IV, Paris, éditions Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, t. II, Paris, éditions Gallimard, 1994.

HAICAULT, Monique, *L'expérience sociale du quotidien : corps, espace, temps*, Ottawa, Les presses de l'université d'Ottawa, 2000.

HOBBSAWM, Eric, *Les primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*, (traduit par Reginald Laars), Paris, éditions Fayard, 1963.

JOLY, Martine, *Introduction à l'analyse de l'image*, Paris, éditions Nathan, 1993.

JUNG, Gustav, *Types psychologiques*, éditions Georg, Genève, 1950.

KRISTEVA, Julia, *Séméiotikè, recherches pour une sémanalyse*, Paris, éditions du Seuil, 1969.

LAPLATINE, François & SALVIA TRINDADE, Liana, *O que é imaginário*, São Paulo, editora Brasiliense, 2003.

LINCOLN, Mário, *Ina, a violação do sagrado, (A história do acidente com o navio Hyundai New world, no Golfão maranhense)*, São Luis, Lithograf, 1997.

LUCAS, Fábio, *Expressões da identidade brasileira*, São Paulo, éditions Educ, 2002.

LUCCOCK, John, *Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil*, Brasília, IHGB/MEC, 1976.

LUTHER, Martin, *Œuvres*, t. XV, Genève, Labor et Fides éditions, 1969.

MAIA, Antonio Cavalcanti, *L'imaginaire national, réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, (traduit par Pierre-Emmanuel Dauzat), éditions la Découverte/Poche, Paris, 2002.

MALINOWSKI, Bronislaw, *Magia, ciência e religião*, Lisboa, edições 70, 1988.

RICOEUR, Paul, *Finitude et culpabilité, la symbolique du mal*, t. II, éditions Aubier, Paris, 1960.

RICOEUR, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, éditions du Seuil, 2000.

RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, éditions du Seuil, 1990.

RICOEUR, Paul, *Temps et récit*, t. I, Paris, éditions du Seuil, 1983.

SAUSSURE, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Paris, éditions Payot, 1974.

SHELLING, Friedrich, *Écrits philosophiques et morceaux propres à donner une idée générale de son système*, Paris, Joubert et Ladrangé libraires, 1847.

SCHOLEM, Gershom, *Les grands courants de la mystique juive*, (traduit par Marie-Madelaine Davy), Paris, éditions Payot, 1968.

IV – Ouvrages de fiction

CUNHA, Euclides da, *Hautes terres*, Paris, éditions Métaillié, 1993.

CUNHA, Euclides da, *Os Sertões*, Lisboa, edições livros do Brasil, 2000.

LAS CASAS, Bartolomé de, *Obras escogidas*, Madrid, Atlas, 1957-1958.

LISBOA, João Francisco, *Obras*, São Luís, tipografia B. de Matos, 1865.

MENGALÉ, Heitor, *Demanda do santo Graal - Manuscrito do século XII*, São Paulo, T. A. Queiroz -Edusp, 1998.

MONTELLO, Josué, *Cais da Sagração*, editora Nova fronteira, Rio de Janeiro, 1976.

MONTELLO, Josué, *Diário completo*, Rio de Janeiro, editora Nova Aguilar, 1998.

OVIDE, *Œuvres complètes*, (traduites par Th. Burette, Chappuyzi, J. P. Charpentier, Gros Héguin de Guerle, Mangeart, Vernadé), Paris, C.L.F. Panckoucke, 1835.

PLATON, *Œuvres complètes*, Paris, éditions Gallimard, bibliothèque de La Pléiade, 1950.

PLUTARQUE, *Vies*, t. XIII : *Sertorius – Eumène – Agésilas – Pompée*, (texte établi et traduit par Robert Flacelière), Paris, Société d'édition, 1973.

SAMOSATE, Lucien de, *Histoire véritable de Lucien*, (traduite et continuée par Perrot d'Ablancourt, reproduction partielle du t. XIII, des *Voyages imaginaires*, Amsterdam, 1787), Nancy, université de Nancy II, Société française de littérature générale et comparée, Mémoires des annales de l'Est, liv. II n° 56, 1977.

SANTARRITA, Marcos, *Mares do Sul*, Rio de Janeiro, editora Record, 1998.

SHORT, Ian, (trad), *Vita Sancti Brendani. Le voyage de saint Brandon*, Paris, Union générale d'éditions, 1984.

SUASSUNA, Ariano, *Romance d'A pedra do reino e o príncipe do sangue do vai-e-volta*, Rio de Janeiro, José Olympio editora, 1971.

V – D'autres ouvrages

A) Mémoires de maîtrise et thèses

AMARAL DE OLIVEIRA, Vitor, *Sebástica : bibliografia geral sobre D. Sebastião*, thèse de doctorat, Université Paul Valéry, Montpellier, 1988.

BARROS, Sullivan Charles, *Encantaria de Bárbara Soeira : a construção do imaginário do medo em Codó-Ma*, dissertation de maîtrise, Universidade de Brasília, Brasília, 2000.

BASTOS NEMER, Sylvia Regina, *A função intertextual do Cordel no cinema de Glauber Rocha*, thèse de doctorat, Universidade federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

BRITTO FREIRE PACHECO, Gustavo de, *Brinquedo de Cura. Um estudo sobre a Pajelança Maranhense*, thèse de doctorat, Universidade federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004, (thèse on-line).

http://teses.ufrj.br/PPGAS_D/GustavoDeBrittoFreirePacheco.pdf

CAVALCANTI, Laura V. C., *Carnaval carioca : dos bastidores ao desfile*, thèse de doctorat, Universidade federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1993. (La première édition de la thèse est de 1994 et la seconde édition, revue et corrigée, est de 2006).

CARVALHO CARDOSO, Alírio, *Insubordinados, mas sempre devotos : poder local, acordos e conflitos no antigo Estado do Maranhão (1607-1653)*, dissertation de maîtrise, Universidade estadual de Campinas, Campinas - SP, 2002.

CHRÉTIEN, Jean-Pierre, « Les Bantous, de la philologie allemande à l'authenticité africaine », *Vingtième siècle, revue d'histoire*, vol. VIII, n°8, 1985.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/xxs_0294-1759_1985_num_8_1_1204

FRAZÃO PEREIRA, Madian de Jesus, *O imaginário fantástico da ilha dos Lençóis : estudo sobre a construção da identidade albina numa ilha maranhense*, dissertation de maîtrise, UFPA/PPGAS, Belém, 2000.

FRAZÃO PEREIRA, Madian de Jesus, *O patrimônio da ilha Encantada do rei Sebastião : bens simbólicos e naturais no cenário do ecoturismo e das unidades de conservação*, thèse de doctorat, UFPB/PPGAS, Paraíba, 2007.

LIMA-PEREIRA, Rosuel, *Le sébastianisme et l'imaginaire brésilien*, dissertation de maîtrise, Université Michel de Montaigne, Bordeaux, 2001.

MOURA FERREIRA, José Miguel Moura, *A Restauração de 1640 e o Estado da Índia. Agentes, espaços e dinâmicas*, mémoire de Maîtrise en Histoire moderne et des Découvertes, Université Nouvelles de Lisbonne, Lisbonne, septembre 2011.

MOURÃO SA, Laís, *O pão da terra : propriedade comunal e campesinato livre na Baixada Ocidental maranhense*, dissertation de maîtrise, Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 1975.

SCHIAVO, Márcio Ruiz, *Marchandising social : uma estratégia de sócio-educação para grandes audiências*, thèse de doctorat, Universidade Gama Filho, Rio de Janeiro, 1995.

SILVA POLESE, Edna da, *Movimentos messiânicos na produção ficcional da segunda metade do século XX : a figura do líder*, thèse de doctorat, Universidade federal do Paraná, Curitiba, 2010.

RESSOUINI-DEMIGNEAUX, Karim, « *La chair et la flèche. Le regard homosexuel sur saint Sébastien tel qu'il était représenté en Italie autour de 1500* », dissertation de maîtrise, Université de Paris 1, Paris, 1996 (article on-line).

<http://www.scribd.com/doc/36582690/LA-CHAIR-ET-LA-FLECHE-Le-regard-homosexuel-sur-saint-Sebastien>

OLIVEIRA, Daniela de, *Visualidades em foco : conexões entre a cultura visual e o Vale do Amanhecer*, dissertation de maîtrise, Universidade federal de Goiás, FAV/UFG, Goiânia, 2007, (article on-line).

<http://www.fav.ufg.br/>

B) Dictionnaires spécialisés

BERGIER, Nicolas-Sylvestre, *Dictionnaire de théologie*, Besançon, imprimerie Outhenin-Chalandre Fils, vol. IV, 1843.

BOURGAIN, Pascale, *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, éditions PUF, 2002.

CASCUDO, Câmara, *Dicionário do Folclore Brasileiro*, Rio de Janeiro, Ediouro publicações S. A., 1972.

GRIMAL, Pierre, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, éditions P.U.F, 1969.

LOPES, Nei, *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*, São Paulo, Selo negro edições, 2004.

MARQUES, Augusto César, *Dicionário histórico e geográfico da Província do Maranhão*, Rio de Janeiro, editora Fon-fon, 1970.

MOREL, Corinne, *Dictionnaire des symboles, mythes et croyances*, Paris, l'Archipel éditions, 2004.

C) Dictionnaires de langues

Dictionnaire de la langue française, Littré du XIX^e siècle, Paris, librairie Hachette et Cie, 1876.

Dictionnaire Le Petit Robert de la langue française, version électronique 2.1, 2001.

SACHNINE, *Dictionnaire usuel yorubá-français*, Paris, éditions Karthala, 1997.

VI – Publications on line

A) Des articles

GODOY, Marcio Honorio de, « O desejado e o encoberto: potências de movimento de um mito andarilho », *Revista da USP*, São Paulo, número 82, août 2009.

http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-99892009000300004&lng=pt&nrm=iso>

SMITH, Abdullahy Smith, « Considerações concernentes a formação dos estados Hauças », Salvador, *Revue Afro-Asia*, Salvador, UFBA, n° 13, 1980.

<http://www.afroasia.ufba.br/edicao.php?codEd=72>

CHRÉTIEN, Jean-Pierre, « Les Bantous, de la philologie allemande à l'authenticité africaine », *Vingtième siècle, revue d'histoire*, vol. VIII, n°8, 1985.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/xxs_0294-1759_1985_num_8_1_1204

DIVINO, Jackeline Pinto Amor, « O fio, a agulha e a destreza nas mãos para tecer a rede da história de Itapuã », *VII ENECULT, Encontro de estudos multidisciplinares em cultura*, Salvador, 3-5 de agosto, 2011.

<http://www.enecult.ufba.br>

SCHAEFFNER, André, « Sur deux instruments de musique des Bata (Nord Cameroun) », *Journal de la société des africanistes*, t. XIII, 1943.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jafr_00379166_1943_num_13_1_2545

ALMEIDA KORNIS, Mônica « Televisão, história e sociedade : trajetórias de pesquisa », Rio de Janeiro, CPDOC, 2007, *I Encontro nacional Obitel - a pesquisa da ficção televisiva no Brasil*, ECA-USP, São Paulo, 26-28 de novembro de 2007.

http://cpdoc.fgv.br/producao_intelectual/arq/1743.pdf

ANTAQ, l'Agência de Transportes Aquaviários, attachée au Ministère des Transports, au Brésil, site officiel.

<http://www.antaq.gov.br/portal/pdf/Portos/Itaqui.pdf>

ARAÚJO SÁ, Antônio Fernando de, « Canudos plural : imagens em movimento do Sertão em guerra », *ArtCultura*, vol. X, n° 17, Uberlândia.

http://www.artcultura.inhis.ufu.br/PDF17/A_Sa_17.pdf

ARRUDA CAMARGO, Maria Thereza Lemos de, « As plantas na medicina popular e nos rituais afro-brasileiros », *II Seminário internacional de relatos de pesquisa em folclore e V encontro com o folclore-cultura popular*, Campinas, Unicamp/Unesco, 1997.

<http://www.aguaforte.com/herbarium/plantas.html>

ARUR, George, « Utopia e planejamento econômico », *Caderno Aslegis*, Brasília, nº 24, 2005.

<http://www.georgezarur.com.br/artigos/?pagina=2>.

BADDEGE, Maria Aparecida, « Núcleo de pesquisa de telenovela –ECA/USP, PCLA », vol. I, nº2, 2000.

<http://www2.metodista.br/unesco/PCLA/revista2/projetos2-2.htm>

CARNEIRO, Maria Luiza (org), *Ensaio sobre a intolerância : inquisição, marranismo e anti-semitismo*, São Paulo, Humanitas publicações, 2002.

<http://www.fflch.usp.br/dh/pos/hs/images/stories/docentes/LauraSouza/CALUNDU.pdf>.

CAVALCANTI MAIA, Antonio, « Diversidade cultural, identidade nacional brasileira e patriotismo constitucional », Rio de Janeiro, editora Casa de Rui Barbosa, 2005.

[http://www.mundojuridico.adv.br/cgi-bin/upload/texto863\(3\).doc](http://www.mundojuridico.adv.br/cgi-bin/upload/texto863(3).doc).

Cazumbá, Journal touristique et culturel du Maranhão, São Luis, année VIII, numéro 15/08 au 15/09/2010.

<http://www.jornalcazumba.com.br/2011/downloads/cazumba76.pdf>

CHAMBOULEYRON, Rafael, « Escravos do Atlântico equatorial : tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII) », *Revista brasileira de história*, São Paulo, vol. XXVI, nº 52, 2006.

http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01882006000200005&script=sci_arttext.

CHAUÍ, Marilena, « O mito fundador do Brasil », *Jornal Folha de São Paulo*, São Paulo-Brésil, 26 mars 2000.

<http://www.cefetsp.br/edu/eso/filosofia/mitofundacaochaui.html>

CHRETIEN, Jean-Pierre, « Les Bantous, de la philologie allemande à l'authenticité africaine », *Vingtième siècle, revue d'histoire*, vol. VIII, n°8, 1985, p. 43-66.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/xxs_0294-1759_1985_num_8_1_1204

Compendium de la doctrine sociale de l'Église, édité par le Conseil pontifical « Justice et Paix », Libreria editrice vaticana, avril 2005.

<http://www.vatican.va/>

CYRNE DE CASTRO, Francisco, pelo dr., *Bento Maciel Parente (Uma anotação ao Portugal Antigo e Moderno)*.

<http://gib.cm-viana-castelo.pt/documentos/20080515143703.pdf>

DEAN, Marc, « Origines et développement de la Théologie de libération ».

<http://gate.iire.org/cer/PDF%20CER%2010.PDF>

DEAN, Marc, « Théologie de la libération ».

<http://www.barocomusic.com/Cuerda/Theologie.htm>.

DELAYIN, Pierre, *Les mots de Jacques Derrida*, Paris, éditions Galgal, 2004-2011.

<http://www.idixa.net/Pixa/pagixa-0612241507.html>

ENDERS, Armelle, « Le lusotropicalisme, théorie d'exportation. Gilberto Freyre en son pays », *Lusotopie*, 1997.

<http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/enders97.rtf>

FERRETTI, Mundicarmo « Encantaria Maranhense : Um encontro do negro, do índio e do branco na cultura afro-brasileira », *Comissão maranhense de folclore*, n° 18, Janeiro 2001.

<http://cmfolclore.sites.uol.com.br/bol18.htm#sobe>

FERRETTI, Mundicarmo, « Terecô, a linha de Codó », *VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, São Paulo, université de São Paulo, USP, septembre 1998.
<http://www.fflch.usp.br/sociologia/posgraduacao/jornadas/papers/>.

FERRETTI, Mundicarmo, « Encantados e encantaria do Tambor-de-Mina », *Comissão maranhense de folclore*, São Luís, n° 42, décembre 2008.
<http://www.cmfolclore.ufma.br/x/boletim42.pdf>

FERRETTI, Sérgio, « Beija-Flor e a Casa-das-Minas », *Comissão maranhense de folclore*, n° 18, São Luis, 2001.
<http://cmfolclore.sites.uol.com.br/bol18.htm>

FONTANA, Mônica, « Sebastianismo em Pernambuco : memória dos movimentos da serra do Rodeador e da Pedra do Reino », *XXVII Congresso brasileiro de ciências da comunicação*, UERJ, université do estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 5-9 de outubro 2005.
<http://galaxy.intercom.org.br:8180/dspace/bitstream/1904/16883/1/R1938-1.pdf>

FRAZAO PEREIRA, Madian de Jesus, « Filhos do rei Sebastião, filhos da lua: construções simbólicas sobre os nativos da ilha dos Lençóis », *Cadernos de Campo*, USP, São Paulo, n° 13, 2005.
<http://www.fflch.usp.br/da/index.php/publicacoes/cadernos-de-campo>

GAGNEBIN, Jeanne Marie Gagnebin, « La déglutition des différences », Brésil/Europe : repenser le mouvement anthropophagique, *Papiers*, n° 60, Collège international de philosophie, septembre 2008.
http://www.ciph.org/fichiers_papiers/Papiers60.pdf

GIRARD, Youssef, « La Théologie de la libération, un questionnement pour la pensée islamique », mai 2008.
<http://oumma.com/La-Theologie-de-la-Liberation>.

GOÉS, Fred, « Samba-enredo, da epopeia à crônica », *Textos escolhidos de cultura e arte populares*, Rio de Janeiro, vol. VI, 2009.

http://www.tecap.uerj.br/pdf/v6/fred_goes.pdf

GONÇALVES BARACHO, Maria Luiza, « Televisão brasileira : uma (re) visão », *Revista de história e estudos culturais*, vol. IV, n° 2, mai - juin 2000.

<http://www.revistafenix.pro.br/PDF11/ARTIGO.4.SECAO.LIVREMARIA.LUIZA.BARACHO.pdf>

GONÇALVES, Renata de Sá, *Mana*, vol. XIII, n° 2, 2007.

http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132007000200014&script=sci_arttext

HOORNAERT, Eduardo, *História da Igreja no Brasil : ensaio de interpretação à partir do povo*, Petrópolis/São Paulo, editora Vozes/Paulinas, 1992.

http://misraim3.free.fr/divers/le_jeu_de_l_eternite.pdf

MAÎTRE, Léon, « Les saints guérisseurs et les pèlerinages en Armorique (suite) », *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. VIII, n° 41, 1992.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhef_03009505_1922_num_8_41_2250

MELLO E SOUZA, Laura de, « Revisitando o calundu », GORENSTEIN, Lina ; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (org), *Ensaio sobre a intolerância : Inquisição, marranismo et anti-semitismo*, São Paulo, Humanitas publicações, 2002.

<http://www.fflch.usp.br/dh/pos/hs/images/stories/docentes/LauraSouza/CALUNDU.pdf>

MESQUITA, Zila, « Les nouvelles communes au Brésil : trois expériences d'émancipation dans une zone de modernisation agricole », *Strates, matériaux pour la recherche en sciences sociales*, Paris, université Paris 8, n° 7, 1993.

<http://strates.revues.org/1163>

MÉTRAUX, Alfred, « Migrations historiques des Tupi-Gurani », *Journal de la Société des américanistes*, vol. XIX, 1927.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jsa_00379174_1927_num_19_1_3618

MEYERY, Marlyse, « Charlemagne, Roi du Congo. Notes sur la présence carolingienne dans la culture populaire brésilienne », *Cahiers du Brésil contemporain*, Paris, Maison des sciences de l'homme, n° 5, 1988.

http://www.revues.msh-paris.fr/vernumpub/4-MARLYSE_MEYER.pdf

NARDI, Jean Baptiste, *Culture, identité et langue nationale au Brésil : une utopie ?*

[http://www.apreis.org/docs/bresil/cult.ident.jbnardi_vf\(ev\).pdf](http://www.apreis.org/docs/bresil/cult.ident.jbnardi_vf(ev).pdf)

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura, « Classifications des messianismes brésiliens », *Archives des sciences sociales des religions*, n°5, Janvier-Juin, 1958.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr_0003-

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura, « Identité culturelle et identité nationale » texte de 1987, (traduit par Maria Helena Rocha Antuniassi), *SociologieS, Découvertes/Redécouvertes*, 2008.

<http://sociologies.revues.org/index2103.html>

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura, « L'étude ethnosociologique des faits religieux au Brésil », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 9, janvier-juin 1960.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr_00039659_1960_num_9_1_2684?Prescripts_Search_tabs1=standard&

POMPA, Cristina « A construção do fim do mundo. Para uma leitura dos movimentos sócio-religiosos do Brasil « rústico » », *Revista de antropologia*, vol. XLI, n° 1, São Paulo.

http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-77011998000100006&script=sci_arttext

SCHAEFFNER, André, « Sur deux instruments de musique des Bata (Nord Cameroun) », *Journal de la société des africanistes*, 1943, t. XIII, p. 123-152.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jafr_00379166_1943_num_13_1_2545

SMITH, Abdullahy, « Considerações concernentes a formação dos estados Hauças », *Revista Afro-Asia*, Salvador, UFBA, n° 13, 1980.

<http://www.afroasia.ufba.br/edicao.php?codEd=72>

SOUZA ANDRADE, Joel Carlos de, « *Os filhos da lua : poéticas sebastianistas na ilha dos Lençóis-Ma* », thèse de doctorat, Universidade federal do Ceará, Fortaleza, 2002, (article online).

<http://www.historia.ufc.br/admin/upload/Disserta%A7ao%20Joel.pdf>

TELLES, Lucas, « Teledramaturgia ganha caráter científico com trabalho do núcleo de telenovelas », *Agência USP de notícias*, São Paulo, le 27 janvier 2004.

<http://www.usp.br/agen/repgs/2004/pags/007.htm>.

THOMAS, Erika, « Les telenovelas : une passion brésilienne », *Ina global, la revue des industries créatives et des médias*, mars, 2011.

<http://www.inaglobal.fr/television/article/les-telenovelas-une-passion-bresilienne?tq=12>

TORMAKOV, Anatole, Commentaire de l'ouvrage d'Oleg Riabov « La Mère Russie », *Les cahiers psychologie politique*, numéro 7, Juillet 2005.

<http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=1184>

VASCONCELOS, Cláudia Pereira, « A construção da imagem do Nordeste/Sertanejo na constituição da identidade nacional », Communication présentée lors du *II ENECULT - Encontro de estudos multidisciplinares em cultura*, 03-05 maio de 2006, Faculdade de comunicação - Universidade de Bahia.

http://www.cult.ufba.br/enecul2006/claudia_pereira_vasconcelos.pdf

VILLAS BÔAS, Gláucia, « Para ler a sociologia política de Maria Isaura Pereira de Queiroz », *Revista estudos políticos*, n° 0, Rio de Janeiro, Universidade federal do Rio de Janeiro, março, 2010.

<http://revistaestudospoliticos.com/numerozero/>

WACHTEL, Nathan « Histoire et anthropologie des sociétés méso et sud-américaines », cours prononcé en 2003-2004, au Collège de France.

http://www.college-de-france.fr/media/historique/UPL5816_UPL40607_wachtelres0405.pdf

Index alphabétique I
Onomastique

A

Aboul-I Abbas Ahmed · 26
Agnaldo Silva · 433
Aleixo de Menezes · 25
Alexandre de Moura · 94
Alfred Métraux · 233, 234
Alfredo Bosi · 100, 101, 103, 114, 142, 167, 192
Aluísio de Azevedo · 237
Amador Bueno da Ribeira · 144
Amador Rebelo · 119
Ambroise d'Amiens · 185
Ana Isabel C. Buescu · 20, 21, 25, 37
Ana Maria Binet · 17, 48, 62, 89, 124, 126, 128, 151, 238, 241
André Fernandes · 77, 89, 190
André Thevet · 112, 113, 249, 250
Andrea Benicasa · 179
Anne-Marie Thiesse · 15, 158, 159, 405, 419, 421, 426, 431
Antero de Quental · 50
Antônio Conselheiro · 148, 152, 153, 342
Antonio de Santa Maria Jaboatão · 187
Antônio José Saraiva · 56
Antonio Vieira · 8, 11, 58, 60, 66, 70, 73, 74, 75, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 87, 89, 90, 91, 92, 95, 96, 109, 146, 163, 166, 167, 189, 190, 199, 200, 241, 283, 284, 387, 388, 389, 390, 444
Araripe Junior · 332, 333, 334, 342
Ariano Suassuna · 332, 336, 337, 338, 339, 342
Arsène de Paris · 93, 185
Auguste Comte · 156
Augusto C. Marques · 283

B

Bartolomé de Las Casas · 172, 173, 176
Benedito Amodei · 94
Bento Moreira Lima Neto · 317, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326
Bernardo da Cruz · 24, 53
Bernardo de Brito · 20, 31, 62
Bernardo Pereira de Berredo · 195
Bronillaw Malinowski · 109

C

Cândido Procópio Camargo · 10, 141
Carl Friedrich Philipp von Martius · 125
Carl Gustav Young · 340
Carlos A. Hanson · 77
Castelo Melhor · 88
Charlemagne · 46, 272, 273
Charles Expilly · 125
Charles Quint · 182
Chrétien de Troyes · 40
Christophe Colomb · 169, 172, 173, 176
Cícero Romão Batista · 151, 343
Claude d'Abbeville · 134, 185, 194, 205, 233, 285
Claude-Gilbert Dubois · 19

D

Daniel de La Touche · 93, 185, 192
Daniel Poirion · 176
Darcy Ribeiro · 148, 149, 152, 203, 204, 375, 385, 386, 445
De Poincy · 234
De Rochefort · 234
Dias Gomes · 435
Diego de Teive · 37

Diogo Barbosa Machado · 24, 53
Diogo de Campos Moreno · 195
Diogo Nunes · 94
Dom Afonso Henriques · 20, 21, 31, 49, 50, 71
Dom Afonso VI du Portugal · 77, 87, 88
Dom Antonio · 29
Dom Antônio do Desterro Malheiros · 145
Dom Gregório dos Anjos · 96
Dom Hélder Câmara · 394
Dom Henrique d'Evora · 25, 27, 28, 37, 51,
167, 212
Dom João · 41, 92, 175, 184, 189, 190, 212,
255, 260, 261, 262, 264, 276, 280, 323, 354,
364, 368
Dom João de Castro · 76
Dom João III du Portugal · 24, 34, 36, 119, 183,
274
Dom João IV du Portugal · 8, 31, 32, 35, 51, 57,
73, 74, 75, 76, 77, 81, 84, 87, 95, 144, 201,
231, 241, 274, 283
Dom João Manuel du Portugal · 24
Dom João V du Portugal · 274
Dom João VI du Portugal · 274
Dom José Cardoso Sobrinho · 394
Dom José Ier du Portugal · 124
Dom Manuel de Menezes · 24
Dom Manuel du Portugal · 8, 28, 29, 34, 61,
92, 179, 180
Dom Pedro II du Brésil · 123, 362
Dom Pedro II du Portugal · 77, 96, 202
Dom Pedro III du Portugal · 212
Domingos Vieira Filho · 378
Dona Catarina de Castille · 25, 26, 27, 29, 32,
51, 57, 119

E

Empereur Auguste · 116
Erika Thomas · 433, 435, 436, 439, 440
Ernst Kantorowicz · 14, 21
Estácio de Sá · 121
Euclides da Cunha · 151, 152, 155, 156, 157,
160, 332, 333, 342, 375, 429, 430, 446

F

Ferdinand d'Aragon · 121, 122, 169, 174, 175,
333, 452
Fernando Pessoa · 89, 238, 239, 241, 242
Fernão Lopes · 42
Ferreira Gullar · 238, 362, 370, 371, 372, 373
Florestan Fernandes · 86, 134, 376, 377
Francisco de Monçon · 36, 37
Franciso Coelho de Carvalho · 94
François 1^{er} · 181
François d'Assise · 188, 310, 391
François de Rasily · 93, 184
François Laplatine · 52
Frédéric I^{er} Barberousse · 46
Frédéric II de Hohenstaufen · 39
Friedrich W. J. von Schelling · 341

G

Gabriel de Espinoza · 30
Gaspar Cubas · 144
Gaspar de Sousa · 93, 94
Gaston Bachelard · 411, 412, 413
George Gardner · 125
Georges Lukacs · 397
Gérard Genette · 367
Gershom Scholem · 43, 44
Gershom Scolem · 397

Getúlio Vargas · 157, 158, 351, 399, 401, 402
Gilbert Durand · 15, 405, 406, 407, 408, 409,
410, 411, 412, 413, 414, 415
Gilberto Freyre · 156, 160, 375, 381, 382, 445
Glauber Rocha · 164, 342, 343, 344
Gonçalo Anes Bandarra · 4, 41, 42, 58, 59, 60,
61, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 73, 74, 76, 77,
89, 90, 91, 124, 136, 137, 143, 190, 199,
364, 365, 368
Gonçalves de Magalhães · 122
Gonçalves Dias · 237, 427
Gonçalves Magalhães · 123
Gonzalo Fernandez de Oviedo y Valdès · 171
Graça Aranha · 237
Gregoire Nunes · 136
Grégorio de Matos · 62
Gregório de Matos · 31
Guillaume de saint-Thierry · 146
Gustav Jung · 404
Gustavo de Britto F. Pacheco · 286
Gustavo Gutiérrez · 393

H

Haroldo Tavares · 317
Heitor Furtado de Mendonça · 136
Heitor Mengale · 40
Hélder Câmara · 397
Hélène Clastres · 112
Henri Bergson · 403
Henri II · 121
Henri IV · 93
Herbert Spencer · 155
Hippocrate · 214
Homère · 116, 170, 232, 238
Hoornaert Eduardo · 95
Humberto de Campos · 197, 235, 237

I

Ignace de Loyola · 25, 59, 100, 142, 391
Isaac La Payère · 83
Isabelle d'Aragon · 167

J

Jacqueline Hermann · 24, 25, 26, 29, 30, 41,
42, 51, 53, 61, 62, 63, 64, 71, 89, 90, 104,
137, 144
Jean de Roquetaillade · 391
Jean Delumeau · 39, 41, 43, 44, 68, 88, 90,
103, 104, 174, 225, 226, 232
Jean Subirats · 30, 48, 49, 62, 64, 90, 110, 124,
126, 128
Jean-Michel Adam · 370
Jerônimo de Albuquerque · 94, 195, 196
Joachim de Flore · 9, 18, 38, 41, 42, 68, 76,
186, 187, 188, 199, 391, 392
João Clemente Jorge Trinta · 352
João de Barros · 39, 92
João de Castro · 24, 53, 64, 65, 66, 67, 68, 70,
71
João José Reis · 363
John Luccock · 125
Jomar Moraes · 297, 298, 300
Jorge Amado · 117
Jorge Marcgrave · 250
José Agostinho de Macedo · 124
José Alberto Rodrigues · 273
José de Alencar · 123, 163, 427
José de Anchieta · 103, 114, 133, 166, 167,
192, 249, 274
José de Sa Carneiro · 126
José Jacinto Pereira Veiga · 332
José Lins do Rego · 332, 333, 342

José Maria Queirós Velloso · 26

José Mattoso · 23, 159

José Pereira Bayão · 24, 53

José Ribeiro do Amaral · 196

Joseph Campbell · 47, 48, 340

Joseph d'Armathie · 40

Joseph Ratzinger · 393, 394, 399

Júlio José Chiavenato · 332

Juscelino Kubitschek · 385, 396, 402

K

Kabengele Munanga · 10

Karim Ressouni-Demigneux · 116

Karl Marx · 373, 397

L

Laura de Mello e Souza · 138, 144, 206

Louis de Montoya · 25

Lucette Valensi · 32, 51, 56, 60, 168

Lúcio de Azevedo · 60, 67, 72, 78, 82, 87, 89,
95, 109, 284

Luis Antonio Verney · 50

Luís Câmara Cascudo · 249

Luis de Camões · 35, 80, 90, 237, 238, 239,
240, 241

Luis de Sá · 55

Luís de Vasconcelos e Souza · 88

Luis do Rego Barreto · 126

Luis Figueira · 94, 105, 107, 181, 189

Luis Gonçalves da Câmara · 25, 78, 119

Luis Marinho de Azevedo · 31, 62

Luis Weckmann Muñoz · 111

Luíza de Gusmão · 77

M

M. C. Lévi-Strauss · 154

Madian de Jesus Frazão Pereira · 13, 238, 291,
295

Manuel Aires de Casal · 283

Manuel Bocarra Francês · 66, 70, 71

Manuel Claudio · 124

Manuel da Ilha · 194

Manuel de Lima · 84

Manuel de Menezes · 53

Manuel dos Santos · 24, 53

Manuel Gomes · 94

Manuel Homem · 62

Manuel Mourato Coelho · 144

Marcio Honório de Godoy · 35, 36, 66, 80

Marco Polo · 174

Marco Tulio Catizone · 30

Marcos Santarrita · 362, 363, 365, 366, 367,
368, 369

Margueritte de Savoie · 32

Maria Amália Pereira Barreto · 10

Maria Isaura Pereira de Queiroz · 72, 125, 126,
131, 135, 148, 150, 161, 162, 342, 375, 376,
382, 383, 384, 385, 386, 445

Maria L. Carvalhão Buescu · 86

Mario de Andrade · 159, 162, 375, 376, 377,
378, 379, 445

Mário Lincoln · 318, 319, 323, 324, 327, 328

Mário Ventura · 332

Marquis de Pombal · 85, 92, 124

Martin Luther · 137, 391, 400

Mateus Alvares · 30, 61

Max Weber · 72

Menasseh ben Israël · 82

Miguel de Torres · 25, 102

Mikhaïl Bakhtine · 107, 348, 349, 350, 358,
363, 367, 368, 369
Mircea Eliade · 59, 60, 143, 315, 316, 347
Moraes Filho · 244, 245
Moulay Abd al-Malik · 26, 27
Moulay Mohammed Al-Moutaouakil · 26, 27
Mundicarmo Ferretti · 14, 111, 130, 208, 209,
210, 211, 212, 222, 223, 236, 252, 253, 254,
255, 258, 260, 264, 270, 274, 275, 299, 301,
302, 304

N

Napoléon Bonaparte · 124
Neiva Chaves Zelaya · 310
Niccolò Machiavelli · 22

O

Octávio da Costa Eduardo · 9
Oliveira Martins · 17, 55, 88
Oswald de Andrade · 162, 373, 375

P

Pape Grégoire · 119, 227, 228
Pape Grégoire XIII · 26
Pape Jean-Paul II · 70, 392, 393, 395, 396, 399
Pape Urbain VIII · 92
Paul Alphandéry · 72
Paul Ricœur · 263, 346, 347, 407, 408, 417
Paulo Moniz · 124
Paulo Rónai · 333
Pedro Alvares Cabral · 120, 179, 187
Pedro de Frias · 66, 67, 364, 365, 368
Pedro de Mariz · 24, 53
Pedro de Rates Henequim · 146
Pedro Fernandes de Aragão · 144

Pêro de Alcaçava · 26
Pêro Vaz Bisagudo · 179
Pêro Vaz de Caminha · 179, 180, 379
Philippe d'Espagne · 14, 26, 27, 29, 32, 51, 55,
71, 119, 448, 455, 457, 460
Pierre Canisius · 138
Pierre Verger · 223, 230, 357, 400
Platon · 172, 266
Prêtre Jean · 174, 175, 177, 232

R

Raimundo Nonato · 302
Raymond Cantel · 78, 86, 87, 89, 390
Reginaldo Prandi · 212, 229, 235, 263, 276,
317, 467
Renato Ortiz · 10, 157, 439
Robert de Boran · 40
Robert Walsh · 125
Roberto da Matta · 143, 349, 382
Roger Bastide · 9, 357, 383, 400
Roger Chartier · 196
Roi Arthur · 38, 39, 40, 46, 70, 129
Ronaldo Vainfas · 104, 105, 130, 131, 132,
135, 136
Rosa Maria Egipcíaca da Vera Cruz · 145

S

Saint Antoine de Padoue · 12, 120, 199, 299,
304, 389
Saint Augustin d'Hippone · 42
Saint Benoît de Nursie · 41, 176
Saint Bernard de Clairvaux · 146
Saint Dominique · 391
Saint Fabien · 228
Saint François d'Assise · 185, 186

Saint Georges · 120
Saint Jacques de Compostelle · 49
Saint Jean, l'évangéliste · 41, 44
Saint Jean-Baptiste · 12, 41, 120, 202, 228,
293, 296, 299, 300, 303, 306, 309, 310, 353
Saint Joseph · 75, 193, 228
Saint Lazare · 210, 220, 221, 222, 223, 226,
229
Saint Martial · 299
Saint Patrick · 176, 177, 178
Saint Paul · 47, 114, 388
Saint Pierre · 12, 114, 299, 309, 389
Saint Roch · 210, 220, 221, 222, 226, 230
Saint Sébastien · 8, 12, 79, 115, 116, 117, 118,
119, 120, 121, 122, 123, 141, 199, 210, 217,
219, 220, 221, 222, 223, 225, 226, 227, 228,
229, 230, 231, 235, 246, 405
Saint Thomas · 179, 366, 380
Saint-Ambroise de Milan · 228, 229
Sales Loureiro · 26
Samuel Purchas · 250
Sebastião Gil · 144
Sébastien de Venise · 30
Serge Gruzinski · 104, 132
Sérgio Buarque de Hollanda · 86, 157, 170,
175, 178, 179, 181, 183, 184, 185, 360, 375,
379, 380, 423, 445
Sérgio Ferretti · 13, 14, 209, 210, 219, 222,
223, 224, 229, 236, 279, 301, 302, 303, 306,
307, 311, 357, 378, 379
Sérgio Rezen · 342

Sigmund Freud · 430
Silvestre José dos Santos · 126, 148
Sílvio Romero · 157
Simão Estácio da Silveira · 239
Sulivan Charles Barros · 139, 140

T

Tácido Borralho · 245
Teófilo Braga · 50
Thomas Cavendish · 250
Tzvetan Todorov · 363

V

Vargas Llosa · 154, 332
Vasco da Gama · 35, 238, 239
Venâncio Willeke · 194
Vicente do Salvador · 187
Vicente Yáñez Pinzón · 172

W

Walter Benjamin · 397

Y

Yves d'Evreux · 185
Yves Léonard · 19, 33, 62, 381
Yves-Maria Bercé · 22

Index alphabétique II
Thèmes mythiques, symboliques et généraux

A

Acóssi •

14, 200, 204, 208, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 219, 220, 438

Afro-brésilienne •

9, 10, 13, 14, 107, 199, 200, 201, 207, 208, 209, 210, 211, 216, 218, 221, 225, 226,
235, 254, 259, 274, 290, 297, 303, 311, 386, 392, 396, 405, 408, 409, 437

C

Caboclo •

198,201, 204, 213, 225, 236, 242, 243, 259, 261, 266, 273, 275, 290, 292, 302, 316,
373, 434, 435

Calundu •

197

Candomblé •

9, 199, 202, 209, 212, 215, 220, 225, 242, 247, 265, 275, 290, 308, 387

Carnaval •

304, 334-346, 348, 358, 371, 387, 395, 399, 404, 423, 436

Catholicisme •

53, 73, 84, 94, 95, 105, 133, 134, 135, 145, 190, 195, 196, 198, 199, 200, 274, 302,
323, 348, 370, 372, 382

Chants hiératiques •

13, 161, 212, 236, 244, 254, 259, 264, 265, 276, 293, 296, 298, 361, 397, 399, 406,
408, 409, 434, 437

Colonisation •

8, 10, 13, 24, 80, 82, 87, 88, 92, 93, 95, 98, 99, 109, 117, 118, 125, 126, 127, 128, 133, 134, 135, 136, 142, 148, 150, 155, 162, 173, 174, 175, 176, 183, 184, 196, 211, 217, 228, 240, 287, 304, 322, 364, 372, 400, 412, 441

Contre-Réforme •

22, 60, 96, 112, 135

Croyance indigène •

96, 99, 100, 136, 348

Croyance messianique •

15, 40, 69, 87, 118, 125, 144

Croyance sébastianiste •

4, 5, 8, 13, 30, 41, 45, 54, 55, 56, 58, 60, 62, 64, 69, 105, 106, 107, 119, 131, 137, 140, 155, 156, 159, 161, 174, 221, 298, 318, 321, 349, 354, 356, 368, 437, 438, 441

D

Démon •

82, 94, 97, 100, 101, 124, 132, 133, 134, 136, 239

E

Encantado •

9, 12, 32, 107, 124, 136, 192, 201, 202, 203, 204, 213, 215, 224, 225, 226, 227, 231, 233, 234, 244, 245, 246, 249, 250, 250-256, 259, 260, 261, 265, 266, 268, 270, 283, 288, 289, 290, 292- 296, 298, 302, 307, 314, 318, 320-390

Encantaria •

9, 10, 14, 15, 124, 125, 133, 200, 204, 213, 215, 225, 226, 227, 235, 237, 238, 240, 241, 243, 244, 245, 246, 247, 250, 251, 252, 254- 269, 280, 283-290, 292, 294- 297, 302, 307, 311, 312, 316, 317, 333, 339, 341, 342, 348, 390, 391, 392, 393, 396, 397, 399, 400, 401, 401, 405, 406, 407, 433, 435, 437

Eschatologie •

18, 19, 31, 32, 39, 40, 41, 42, 51, 56, 60, 73, 125, 130, 140, 178, 179, 180

Esclave •

47, 56, 93, 101, 104, 105, 138, 139, 142, 148, 156, 191, 192, 193, 194, 195, 198, 209, 242, 247, 252, 261, 272, 273, 274, 288, 306, 307, 340, 342, 343, 347, 351, 356, 371

Évangélisation •

8, 80, 93, 95, 97, 98, 101, 104, 109, 110, 125, 126, 155, 173, 174, 179, 182, 190, 304, 368, 382, 383, 385

F

Franciscains •

40, 80, 90, 92, 94, 135, 177, 178, 179, 180, 181, 379

H

Hérésie •

24, 42, 101, 104, 126, 132, 190, 382

Hérétique •

53, 75, 78, 100, 101, 112, 130, 131, 181, 188, 196, 263, 318

Identité •

8, 10, 11, 14, 18, 32, 34, 46, 50, 52, 53, 59, 62, 66, 96, 98, 117, 118, 136, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 155, 156, 161, 166, 187, 255, 282, 319, 322, 325, 333, 348, 349, 350, 351, 353, 360, 362, 363, 364, 365, 368, 370, 371, 375, 389, 391, 392, 393, 397, 406, 412, 413, 414, 417, 418, 419, 421, 422, 424, 426, 427, 428, 431, 432, 433, 434, 435, 437, 439, 440, 441, 448

Identité portugaise •

8, 11, 32, 34, 62

Idéologie •

53, 86, 192, 207, 339, 350, 351, 356, 359, 362, 370, 382, 384, 421, 427, 434, 435, 451

Idolâtrie •

82, 94, 98, 99, 100, 102, 124, 125, 126, 127, 130, 184

Imagerie •

10, 14, 31, 62, 133, 139, 216, 228, 257, 304, 317, 318, 320, 324, 390

Imagination •

45, 62, 68, 139, 163, 168, 171, 172, 230, 228, 328, 335, 337, 340, 344, 349, 390, 392, 393, 394, 396, 400, 402, 403, 405, 408, 410, 419

Indien •

24, 71, 75, 79, 80, 81, 82, 83, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 116, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 133, 136, 149, 151, 152, 156, 174, 175, 176, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 188, 190, 191, 192, 193, 195, 217, 223, 224, 240, 241, 246, 262, 264, 266, 273, 274, 289, 303, 344, 348, 369, 371, 373, 374, 412, 420

Inquisition •

26, 33, 35, 58, 59, 73, 74, 77, 85, 91, 104, 131, 371

J

Jeje •

9, 12, 106, 193, 198, 200, 204, 210, 211, 212, 213, 215, 219, 248, 249, 341, 343, 440

Jésuite •

13, 24, 56, 57, 61, 74, 75, 80, 81, 82, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 101, 102, 109, 118, 125, 130, 132, 133, 140, 161, 174, 177, 180, 181, 191, 192, 193, 194, 217, 369, 377, 420

Joanisme •

86, 118

K

Kardecismo •

9

Ksar el-Kébir •

8, 20, 27, 28, 39, 49, 51, 53, 59, 60, 68, 123, 137, 157, 159, 226, 241, 256, 286, 287, 290, 343, 358, 437

L

Légende •

13, 20, 44, 49, 64, 66, 116, 120, 122, 123, 124, 144, 167, 169, 185, 187, 220, 227, 232, 235, 239, 252, 253, 256, 258, 261, 262, 264, 273, 286, 287, 336, 341, 343, 344, 359, 360, 361, 438

M

Manifestation •

9, 13, 40, 75, 101, 106, 137, 141, 152, 163, 200, 256, 290, 329, 336, 351, 367, 397,
398, 400, 406, 407, 409, 427, 428, 437

Matière de Bretagne •

9, 18, 34, 38

Mémoire •

18, 19, 20, 29, 30, 50, 74, 116, 185, 197, 206, 211, 220, 231, 233, 235, 237, 252, 253,
255, 265, 279, 281, 328, 333, 348, 350, 363, 368, 389, 391, 414, 425, 430, 433, 434, 439

Messianisme •

10, 18, 21, 33, 37, 58, 72, 79, 85, 106, 122, 123, 128, 129, 139, 140, 141, 143, 145,
222, 231, 318, 325, 330, 373, 389, 390, 440

Messie •

39, 43, 52, 66, 69, 120, 131, 141, 215, 384, 396, 405, 425

Millénarisme •

31, 41, 42, 43, 56, 65, 179, 304

Mina •

9, 11, 106, 124, 172, 193, 194, 196, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 207, 209, 210,
212, 213, 226, 227, 236, 237, 242, 244, 245, 246, 248, 249, 250, 253, 255, 257, 260, 261, 262,
265, 266, 275, 276, 284, 285, 286, 288, 290, 292, 293, 295, 297, 306, 307, 312, 316, 341, 343,
344, 362, 365, 366, 367, 371, 396, 398, 400, 405, 407, 408

Mission •

20, 34, 43, 54, 62, 80, 81, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 97, 100, 101, 104, 135, 162, 171, 177, 180, 181, 183, 187, 192, 231, 235, 275, 354, 357, 366, 380, 382, 384, 385, 386, 424, 449, 452, 457

Mythe •

10, 14, 15, 20, 30, 32, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 54, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 66, 84, 86, 94, 118, 119, 120, 121, 126, 130, 145, 147, 161, 164, 165, 166, 173, 187, 192, 202, 222, 224, 229, 231, 233, 239, 256, 304, 305, 308, 313, 318, 320, 321, 322, 326, 328, 329, 330, 331, 336, 343, 349, 361, 362, 369, 389, 398, 399, 401, 407, 408, 410, 422, 430, 434, 437, 438, 440, 441, 444, 449, 456, 462, 463

Mythogenèse •

10, 18, 48, 54, 84, 286, 437

N

Nagô •

9, 12, 107, 198, 200, 201, 204, 209, 211, 212, 213, 215, 220, 242, 248, 249, 252, 265, 267, 268, 440

Nouveau Monde •

8, 30, 54, 56, 73, 80, 95, 104, 106, 109, 123, 128, 131, 132, 133, 159, 161, 163, 164, 168, 174, 176, 178, 180, 182, 188, 191, 196, 198, 199, 324, 368, 380, 438, 443, 450

O

Orixá •

24, 133, 197, 198, 199, 200, 201, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 215, 219, 220, 225, 236, 246, 247, 259, 260, 261, 266, 275, 291, 293, 294, 302, 315, 316, 342, 348, 434

Ourique •

19, 20, 47, 48, 49, 53, 54, 62, 68, 72, 86, 445

Oxóssi •

14, 208, 211, 212, 213, 215, 220, 438

P

Pajelança •

9, 11, 127, 136, 196, 200, 201, 204, 207, 212, 217, 226, 236, 237, 242, 244, 246, 255, 257, 274, 275, 276, 284, 285, 286, 288, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 301, 307, 317, 365, 396, 398, 400, 405, 407, 408, 461

Parousie •

43, 111, 178

Pérennité •

11, 17, 18, 51, 147, 190, 221, 297, 304, 433, 437

Prophétie •

29, 42, 43, 49, 56, 58, 61, 62, 63, 64, 65, 68, 71, 86, 131, 141, 191, 356, 379

Prophétisme •

11, 106, 107, 125, 126, 180, 192, 385, 439, 459

Providentialisme •

20, 63, 68, 79, 422

Q

Quint-empire •

11, 34, 39, 56, 60, 63, 77, 78, 80, 85, 86, 123, 124, 139, 156, 182, 191, 192, 231, 328, 356, 358, 416, 438

R

Réforme Protestante •

22, 40, 60

Restauration •

8, 20, 29, 30, 49, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 61, 62, 70, 72, 73, 75, 90, 114, 138, 192, 222, 241, 265, 451

Roi caché •

8, 11, 14, 37, 208, 437, 438

Roi désiré •

8, 11, 13, 208, 438

Roi enchanté •

9, 11, 14, 15, 208, 437, 438

S

Santidade •

126, 127, 128, 129, 130, 131, 191, 196, 440

Sébastienisme •

4, 10, 15, 17, 18, 23, 27, 28, 30, 32, 36, 43, 45, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 61, 62, 63, 68, 72, 75, 84, 86, 118, 119, 122, 123, 137, 138, 140, 144, 148, 155, 156, 157, 161,

183, 190, 192, 231, 255, 277, 282, 305, 348, 349, 354, 355, 362, 375, 377, 391, 397, 405, 420, 437, 440, 458, 467

Sertão •

143, 145, 146, 147, 148, 149, 153, 176, 323, 325, 330, 331, 333, 374, 401, 410, 425, 433, 469

Signe •

28, 53, 66, 67, 94, 95, 113, 322, 325, 335, 353, 356, 359, 362, 394, 395, 403, 404

Socioreligieux •

31, 92, 118, 128, 146, 148, 155, 161, 221, 323, 364, 371, 397, 406

Sorcier •

38, 95, 100, 128, 129, 132, 133, 224

Symbolique •

5, 6, 11, 12, 13, 14, 18, 20, 21, 38, 44, 46, 56, 64, 68, 70, 85, 86, 93, 94, 106, 141, 147, 149, 150, 151, 159, 160, 205, 211, 212, 215, 216, 218, 219, 222, 223, 224, 228, 235, 248, 252, 255, 258, 279, 285, 286, 288, 293, 298, 304, 305, 317, 320, 325, 327, 330, 333, 339, 348, 351, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 400, 401, 402, 403, 404, 406, 407, 409, 410, 411, 416, 419, 421, 422, 426, 437, 438, 439, 463, 464

Synchrétisme •

10, 11, 123, 125, 126, 129, 130, 191, 195, 196, 198, 217

T

Taureau noir •

12, 235, 286, 290, 298, 307, 318, 341, 342, 344, 359, 360, 362, 398, 407, 438

Terecô •

9, 11, 124, 200, 213, 226, 244, 248, 471

Terre sans Mal •

8, 106, 107, 108, 109, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 191, 223, 420, 439, 459

Terreiro •

5, 11, 14, 161, 201, 202, 206, 207, 213, 226, 236, 237, 242, 248, 249, 250, 251, 252,
253, 254, 262, 265, 292, 293, 297, 298, 306, 317, 341, 349, 400, 409, 460

Trovas •

39, 56, 57, 58, 61, 62, 63, 65, 70, 85, 131, 137, 182

U

Umbanda •

9, 124, 202, 212, 213, 215, 220, 226, 242, 244, 260, 266, 292, 293, 294, 307, 308,
312, 316

V

Vodun •

11, 12, 201, 203, 246, 251, 254, 266, 267, 306, 316, 317, 398, 407

X

Xapanã •

14, 200, 201, 204, 208, 210, 211, 213, 215, 216, 220, 237, 242, 295, 306, 312

Y

Yoruba •

107, 192, 193, 197, 198, 200, 211, 213, 215, 220, 226, 316, 371

ANNEXE

Sommaire

- **Tambor**

1. Tambor-de-Mina
2. Tambor-de-crioula
3. Tambor-de-carço

- **Auto do Bumba-meu-boi do Maranhão : tempo de guarnicê**

1. Período do boi
2. Enredo
3. Principais personagens
4. Instrumentos principais
5. Os sotaques do Bumba-meu-boi do Maranhão e suas variantes

- **Chants hiératiques « doutrinas »**

1. « Pontos » en l'honneur de dona Herondina
2. « Pontos » en l'honneur de dona Jarina
3. « Pontos » en l'honneur de dona Mariana

- **Textes de Márcio Arthur Almeida**

1. Témoignage sur l'*Encantaria*
2. Des lieux enchantés dans l'État du Maranhão
3. D'autres lieux enchantés

- **Textes de Babá Tayandô**

1. Témoignage sur l'origine de dona Mariana

- **Synopsis « enredos »**

1. *Samba-enredo* du carnaval en 1974, à Rio de Janeiro, de l'École de samba Acadêmicos do Salgueiro
2. *Samba-enredo* du carnaval en 1981, à Rio de Janeiro, de l'École de samba Unidos do Cabuçu
3. *Samba-enredo* du carnaval en 1996, à Rio de Janeiro, de l'École Estação Primeira da Mangueira
4. *Samba-enredo* du carnaval en 1999, à São Paulo, de l'École de samba Gaviões da Fiel.
5. Synopsis de l'École de samba Beija-Flor
-*Samba-enredo* du Carnaval en 2001, à Rio de Janeiro, de l'École de samba Beija-Flor
6. Synopsis de l'École de samba a grande Rio
-*Samba-enredo* du Carnaval en 2001, à Rio de Janeiro, de l'École de samba Grande Rio
7. Synopsis de l'École de samba Beija-Flor
-*Samba-enredo* du Carnaval en 2012, à Rio de Janeiro, de l'École de samba Beija-flor

- **Interview : « Encantaria – Pontos »**

- **Texte : *Dom Sebastião perdido na costa maranhense***

- **Photos**

Tambor

As danças chamadas de « tambor » espalharam-se por todo o Brasil e Américas, mantidas pelos negros e descendentes de escravos, principalmente no Maranhão, onde a percussão de tambores é resultado da fusão de práticas e saberes musicais, religiosos e ritualísticos das culturas negras e ameríndias, hoje um conjunto de instrumentos madeira e couro e ritmos de extraordinária musicalidade, universo ainda pouco pesquisado. Os tambores do Maranhão têm se mantido ainda com muita originalidade e vem influenciando, cada vez mais, gerações de músicos e compositores e começa agora, após sua « descoberta » nos anos 90, a ser melhor registrada em livros e discos e divulgada em outros estados e países, principalmente por musicólogos e antropólogos. Ao lado dos instrumentos já conhecidos em todo o país, como zabumba, retinta, pandeiro, cuíca etc. os tambores como o roncador, o socador, o crivador, a caixa, o tambor-onça e o tambor grande (dos blocos tradicionais de São Luís) têm grande presença na arquitetura musical maranhense, a qual começa a ter destaque nacional pela excepcional qualidade e riqueza melódicas.

O Tambor de Mina [Mina: antiga região da África Ocidental]

É um culto fetichista de origem africana, mantido entre nós pelos descendentes dos escravos de origem jeje-nagô. Na Bahia é conhecido como Candomblé e em todo o país é praticado geralmente em terreiros ou recintos fechados por comunidades religiosas de tradição afro-brasileira. Como dizem seus praticantes, o Tambor de Mina é coisa séria, de devoção consciente, não é divertimento, nem produto feito para turista. Não deve ser confundido com o Tambor de crioula, este sim um evento artístico de natureza musical dileitante. O culto do Tambor de Mina consiste em apresentação de danças e cânticos, sempre acompanhados por percussão da maior importância e é orientado por um pai ou

mãe de santo (ou de terreiro), conhecedor dos rituais, rezas, coreografia e deveres religiosos, as obrigações. É dedicado aos voduns, nome dado pelos jejes aos « encantados », chamados também pelos nagôs como orixás. A devoção dos praticantes do Tambor de Mina aos santos da Igreja católica é muito antiga, resultante dos tempos da colonização portuguesa e da escravidão, a partir dos quais a comunidade negra passou a ter grande respeito pelos santos católicos, em especial por São Jorge, São Benedito, São Cosme e São Damião e os das festas juninas, ocasião em que os terreiros de Mina os festejam com muita devoção.

No ritual do Tambor de Mina homens e mulheres - os filhos e filhas de santo - que atuam como intermediário na comunicação com as divindades, paramentados com muitos colares no pescoço e anéis, panos de cabeça e longas vestes, em geral brancas e bem rendadas, dançam em círculo ao som dos cânticos cerimoniais e da percussão, que de tão bem ritmada, inebria e enaltece o culto. Alguns dos participantes entram em transe, recebendo as chamadas entidades. A percussão no Tambor de Mina é composta por três tambores (grande, meio e pequeno), um agogô [instrumento de metal, de origem ioruba, com cerca de 25 cm de comprimento, composto por uma haste dobrada a qual são soldadas duas campânulas; também chamado gã] e uma cabaça enfeixada por rede de fios com contas.

O Tambor de Mina é um ritual muito importante na cultura afro-brasileira e pode ser assistido por visitantes em São Luís, com a devida atenção e respeito, na Casa de Fanti-Ashanti [de Pai Euclides, no bairro do Anil], na Casa das Minas e na Casa de Nagô [ambas no bairro de São Pantaleão] e na Casa de Jorge Babalaô, no bairro da Liberdade, além de outros terreiros de Mina espalhados por toda a Ilha.

O Tambor de crioula

É um Tambor (conjunto de tambores) que se toca para dar curso a uma dança de roda, de caráter profano, sempre fremente, variante do Tambor de Mina (que é culto religioso). É uma dança conhecida também como « punga », que significa umbigada ou barrigada. As dançarinas são chamadas de « coreiras », que durante a dança fazem a pungada, jogo coreográfico que culmina com uma umbigada. A dança, que se parece como uma espécie de samba de roda, é sempre acompanhada por três tambores longos. A percussão no Tambor de crioula é composta por batidas de palma de mão e toques de três tambores: o grande ou roncador, que marca a punga; o socador ou meião, que marca o ritmo e o crivador, que marca o repinicado. Alguns grupos usam adicionalmente um tipo de matraca (diferente da usada no boi), formada por dois paus roliços que são batidos por um quarto tocador na lateral externa do tambor grande. Os tambores usados no Tambor de crioula são quase sempre feitos de um toro de madeira, ocado a fogo e fechado em um dos lados por uma capa de couro e que é tocado com as duas mãos, por tocadores que os « cavalgam » (os tambores ficam entre as pernas do tocador).

No ritual básico do Tambor de crioula uma das mulheres participantes tira um homem ou outra mulher para dançar dando-lhe uma punga (barrigada ou umbigada). O(a) pungado(a), por sua vez, tira do mesmo modo, outro par. Todavia, o mais comum é a dança só de mulheres, que num passo miúdo e rápido, giram com grande graça e habilidade, dando muitos volteios seguidos e ligeiros, fazendo com que a tradicional e colorida saia larga e comprida de muitos panos suba acima dos joelhos, o que sempre dá um toque especial de sensualidade e humor à coreografia.

Como variante do Tambor de crioula, temos o Tambor de taboca, cuja diferença está nos instrumentos de percussão. Estes são compostos por seções de bambu com variados diâmetros e comprimentos, as quais, percutidas contra o solo, produzem sons diversos que marcam a dança, a exemplo dos tambores originais.

O Tamobor de caroço [também conhecido como Dança do caroço]

É um Tambor formado por caixas, um pequeno tambor cilíndrico, de origem européia, com corpo de madeira e tampos de couro nas duas bases, tocadas de um só lado com duas baquetas de madeira. A caixa menor é chamada de tarol e a maior de caixa-clara ou caixa-de-guerra. As caixas são tocadas pelas caixeiras para marcar o ritmo da Dança do caroço, muito popular no Município de Tutóia, na região do delta do rio Parnaíba, no Maranhão. Não há época especial para se dançar o "caroço". O normal é sempre nos dias de festa, juntar os tocadores e as coreiras para dançar, organizando-se um « caroço », dança de grupo efetuada por cada dançarino, de forma isolada, sem pares, rodas ou cordões. O « caroço » nasceu nas senzalas e era um dos folguedos a que se entregavam os escravos nas noites de festa da fazenda. Suas características específicas são: o acompanhamento de percussão executado exclusivamente com caixas; a ausência de instrumento solo; a participação de pessoas de qualquer sexo e idade; o canto executado pelas caixeiras e depois por todos os participantes, em geral mulheres, as coreiras. Na execução da cantoria quase sempre uma única estrofe é repetida indefinidamente, uma linguagem arrastada e truncada, pouco compreensível para quem não está familiarizado como os temas e suas frases. As escalas são predominantemente modais. A coreografia varia de acordo com o tema de cada canto e a temática é retirada de fatos, objetos de uso comum, animais, etc. ficando evidente a ausência de elementos românticos, heróicos e épicos.

O Auto do Bumba-meu-boi do Maranhão : tempo de guarnicê

O Bumba-meu-boi, ao lado das escolas de samba do carnaval, é uma das maiores e mais densas expressões da arte popular brasileira, sendo considerada manifestação essencialmente nacional, por suas características artísticas, enredo, tema, costumes, textos e músicas [toadas]. Poder-se-ia dizer que o Bumba-meu-boi é um tipo de ópera popular - um espetáculo em geral apresentado ao ar livre, com traços de folguedo medieval ibérico -, face ao seu ritual, encenação e estrutura, ao desenrolar do drama e à sua musicalidade e sua interação com a platéia.

Pesquisadores classificam o Bumba-meu-boi como uma dança dramática (ou folguedo ou reisado) que apresenta características de suíte, ocorrendo em todo o Brasil, sendo muito popular e apreciado no Nordeste, devido a sua vinculação atávica com o Ciclo do Gado ou Ciclo do boi. Segundo L. C. Cascudo a expressão Bumba-meu-boi significaria « Bate! Chifra, meu boi! ». Esse reisado tem raízes históricas portuguesas e ibéricas e pode ter até influências francesas, pois se sabe da existência de folguedos símiles ligados às figuras do boi e do Touro, animais de grande presença mítica em Portugal, Espanha e França, já bem antes da colonização do Brasil.

O Bumba-meu-boi surgiu no Brasil em fins do Século XVIII, no Nordeste, sendo gradualmente elaborado pelas comunidades rurais, em particular as que viviam nos engenhos de cana de açúcar e da pecuária rudimentar do gado nos sertões, as quais incorporaram ao auto do boi detalhes de outros reisados, tais como burrinha, caipora, caboclos, cavalo-marinho etc.

No Maranhão (que recebeu logo ao início do séc. XVI a colonização de lusitanos das Ilhas dos Açores), em função da matriz racial - a tríade cultural de portugueses, ameríndios e negros -, esse processo de assimilação gerou um espetáculo de grande riqueza dramática e musical. Aqui o Bumba-meu-boi se desenvolveu em torno de um único enredo básico [a história do boi], com variantes de elaboração rítmica que consolidaram três estilos musicais distintos, os chamados sotaques tradicionais: Sotaques do Boi de matraca, do Boi de zabumba e do Boi de orquestra. Existem alguns outros sotaques, que podemos chamar de sotaques secundários e que são ramificações rítmicas dos três sotaques tradicionais. Em todos os sotaques, porém, os maracás e os apitos dos cantadores (« puxadores » das músicas) são instrumentos indispensáveis.

As músicas e cantorias representam o fio condutor da « brincadeira » [nome popular que se refere ao ato de apresentação do boi], as quais muitas vezes funcionam como libelos de afirmação ou desafios a outros grupos rivais. Essas cantorias são as chamadas « toadas », que a cada ano são renovadas pelos compositores e cantadores de cada boi, muitos dos quais hoje em dia já com vários CDs gravados. Os cantadores são os craques mais disputados e valorizados dentre todos os brincantes e seus nomes são reverenciados, como nos casos atuais de Mané Onça, Humberto Maracanã e João Chiador.

Em geral, ao início dos ensaios e das apresentações os cantadores chamam os brincantes e avisam a platéia que "É tempo de « guarnicê » (ou seja, de guarnecer) expressão que significa que tudo da festa - indumentárias, instrumentos, adereços, toadas etc. - deve estar bem preparado, arrumado e ensaiado para que o espetáculo seja o mais bonito. O conjunto de figurantes - personagens e instrumentistas - que formam o grupo de um boi é chamado popularmente de « batalhão », assim designados quase sempre nas toadas dos cantadores.

Cada sotaque tem sua indumentária típica, com variações de estilo em cada grupo, onde se destacam os « chapéus », todos com bordados excelentes, mas bem diferenciados: no Boi de matraca predominam grandes chapelões com penas coloridas, de nítida influência indígena; no Boi de zabumba também se vê chapelões, estes com grandes abas contrapesadas com fitas longas; no Boi de orquestra, os chapéus são em geral pequenos, mas igualmente muito bem guarnecidos. Os participantes dessas brincadeiras - ou seja, os « brincantes » -, para caracterizar seus personagens, usam vestimentas de veludo ou tecidos brilhantes, fantasias de buriti, vistosos chapéus de diversos tipos, máscaras e adereços muito bem elaborados e coloridos, com fitas, penas, muitos bordados com lantejoulas, paetês, miçangas e vidrilhos. A peça mais elaborada do batalhão é, ou deveria ser, o chamado « couro do boi ». É uma manta de veludo, ou similar, que cobre a carcaça de madeira do boi, ricamente bordada, formando belíssimos desenhos [do gênero arte naif] com motivos religiosos, paisagens, efígies de personalidades etc. e que é renovada a cada temporada, como se fosse a marca registrada do batalhão naquele ano.

O boi e seu couro novo são balizados no mês de junho, em cerimônia nas igrejas, com a participação de « padrinhos ou madrinhas do boi », o que bem demonstra o alto grau de sincretismo entre o profano e o religioso e a importância sócio-cultural desse evento para o povo do Maranhão. Um dos destaques na formação do elenco do boi são as « índias », bloco formado por mulheres, em geral graciosas meninas adolescentes, vestidas com penas coloridas, que dançam com passos leves e muito ágeis, organizando um bailado muito elegante e vistoso. Apesar de sua riqueza cultural, o Bumba-meu-boi do Maranhão e outras manifestações populares - como o Tambor de crioula e Tambor de Mina, por exemplo - foram marginalizadas pela sociedade dominante e proibidas pelas autoridades de se apresentarem no espaço urbano de São Luís até meados da década de 1950. Já na década seguinte, a partir de suas bases rurais e em função de pesquisas e dos meios de

comunicação, o Bumba-meu-boi foi vencendo barreiras e preconceitos e se enraizou por toda a sociedade e em todos os rincões, chegando a influenciar de forma muito intensa todos os demais segmentos de expressão artística no Maranhão, em especial as artes plásticas, a literatura, o teatro e a música popular.

O período do boi :

Em geral, são realizadas apresentações esporádicas o ano inteiro. O ritual propriamente dito e mais importante na chamada liturgia do Bumba-meu-boi do Maranhão começa em maio, durante as preliminares das festas juninas, se inaugura em junho com o « batizado do boi », seguido de celebrações itinerantes nos arraiais e largos de festas, prolongando-se até setembro, quando ocorre a encenação da « morte do boi ». Em muitas outras regiões do Brasil o boi se apresenta nas festas natalinas.

A maior concentração de Bumba-meu-boi do mundo :

No dia de são Pedro [29/06], em frente à capela desse santo no bairro da Madre de Deus, acorrem ao local muitos batalhões de bois para receber as bênçãos e celebrar o final das Festas Juninas. Mas é no dia seguinte [30/06], dia de são Marçal, que acontece a maior concentração de Bumba-meu-boi do mundo, no bairro do João Paulo. Ali acontece uma concentração inigualável de arte popular, um verdadeiro exército, com a presença de praticamente todos os bois da Ilha e do interior, que ali passam o dia em celebração a são Marçal, fazendo um espetáculo de rua único no gênero, com milhares de figurantes e instrumentistas, que só encontra paralelo no desfile das escolas de samba do Rio de Janeiro. É o ápice do Bumba-meu-boi no Brasil e, certamente, no mundo.

O enredo:

Cenário central: fazenda de criação de gado, onde um rico fazendeiro - o dono do boi, o Amo - tem um animal de sua afeição especial. A esposa de um dos vaqueiros, empregado da fazenda, chamada Mãe Catirina (ou Catarina) está grávida e muito « desejosa » de comer língua de boi. Catirina induz seu homem - o vaqueiro Pai Francisco (ou

« nego » Chico) - a matar o boi mais bonito da fazenda, preferido do Amo, para satisfazer seu desejo. Pai Francisco, um vilão grotesco, gaiato, para atender o insustentável desejo de Catirina, mata o boi e lhe tira a língua. O amo sente a falta de seu boi predileto e manda investigar o sumiço do animal. Logo se descobre o autor da façanha e o Amo ameaça Pai Francisco. Após muito lamento e pedidos de perdão, rezas e cantorias e com auxílio de pajés e « doutores », o boi ressuscita são, com língua e tudo e Pai Francisco é perdoado e tudo vira festa.

Principais personagens :

- O boi, armação de madeira e buriti (sob a qual se esconde o miolo do boi, brincante que a movimenta com grande maestria e vigor físico), coberta pelo « couro do boi ».

- E mais: o Dono da fazenda, que em geral é o dono do boi, dirigente do grupo que o encena e responsável por toda administração e organização do batalhão; o Amo, capataz da fazenda, às vezes o próprio dono; o Pai Francisco; a Mãe Catirina; os Cazumbás, personagens às vezes confundidos com Pai Francisco, mas que se vestem de forma espalhafatosa, muito colorida, e usam chocalhos e máscaras bizarras feitas com muita arte e engenho; os « rapazes ou vaqueiros », que usam esmerados chapéus e coletes; as « índias »; os « caiporas » ; a « burrinha » ; os « rajados ou caboclos de fita ou caboclos de pena » ; os « doutores e os pajés », que ajudam a « ressuscitar e curar » o boi. Esses personagens, assim como outros não nominados, de menor expressão, podem variar de nome e em quantidade dependendo do sotaque e da configuração básica de cada boi. Além desses personagens, vemos sempre junto aos bois a figura importante da « mutuca », que são as mulheres - esposas, namoradas, filhas - dos brincantes que acompanham os seus companheiros, para abastecer-los de cachaça ou catuaba (combustíveis indispensáveis num boi) e de água e do « de comer » (pequenos lanches) para que possam agüentar a exaustiva jornada de apresentações, as quais, freqüentemente, vararam noite adentro e rompem o dia até o sol a pino.

Instrumentos principais :

- Percussão: maracás (que representam o cetro do poder), pandeirões ou tinideiras, zabumbas ou bombos, pandeirinhos ou tamborinhos, matracas, tambor-onça (cuíca maranhense).

- Sopro: apitos, saxofone, flauta, clarineta.

- Corda: banjo.

Os sotaques do Bumba-meu-boi do Maranhão e suas variantes :

- Sotaque do Boi de matraca [dois pedaços de madeira rija em formato de paralelepípedo que, batidos com as mãos, dominam e marcam o ritmo], ou Boi da ilha de São Luís, considerado como sotaque de influência indígena devido à percussão das madeiras, originário dos bairros da Madre de Deus e Turu e dos povoados da Maioba, Maracanã, Mata, Tibiri e Iguaíba e da cidade de São José de Ribamar.

- Variante do Sotaque do Boi de matraca: Sotaque do boi de Pindaré, ou Sotaque da baixada, originário da cidade de Pindaré-mirim. Conforme registro do pesquisador José Ribamar Sousa dos Reis, o Boi de Pindaré e seus seguidores da mesma região [Baixada Ocidental Maranhense] usam o sotaque de matraca, com ritmo mais lento. Os pandeiros são menores e as vestimentas e fantasias são bem diferentes, com destaque para o realce nos chapéus dos rajados, que são bem grandes.

- Sotaque do Boi de zabumba, [tambor grande que se toca com baqueta pesada], onde se destaca a percussão desse instrumento, originário dos bairros do Monte Castelo, Vila Passos e João Paulo e de cidades do noroeste maranhense, como Guimarães, Pinheiro e Cururupu.

- Variante do Sotaque de zabumba: Sotaque boi de costa de mão, ou Sotaque de Cururupu, originário da cidade de Cururupu, no litoral noroeste. É praticado por poucos grupos, mas é muito interessante. Parece uma variante do sotaque do Boi de zabumba, pois o ritmo predominante é marcado por pequenos tambores e pandeiros, que ao invés de tocados com baquetas ou palmas das mãos, são tocados com as costas das palmas e dedos

das mãos, uma forma inusitada e talvez única de se tocar instrumentos de percussão. Suas vestes e chapéus também são peculiares.

- Sotaque do Boi de orquestra, ritmo com influência da música urbana que inclui instrumentos de sopro [saxofone, clarinete, flauta] e banjo, originário dos municípios de Rosário, São José de Ribamar, Morros e Axixá e do bairro do Cavaco [Fátima], em São Luis.

- Conforme registros do pesquisador José Ribamar Sousa dos Reis, existiam cadastrados até 1999, no Centro de cultura popular Domingos Vieira Filho da Fundação de cultura do Maranhão, 29 grupos de Bumba-meu boi no Sotaque da Baixada [ocidental maranhense]; 04 grupos no Sotaque costa de mão; 32 no Sotaque de matraca; 53 no Sotaque de orquestra; 17 no Sotaque de zabumba e 08 no Sotaque de terreiros¹¹⁰⁵.

¹¹⁰⁵ Site visité le 14 mars 2011 :
http://www.ma.gov.br/cidadao/cultura/sao_joao2003/festas/tambores.php

Chants hiératiques « doutrinas »

« Pontos » en l'honneur de dona Herondina

1- « *Ela é ronda, ela rondadeira !*

É Cabocla Rondadeira, rondeira de Nosso Senhor !

Ela ronda em terra !

Ela ronda no mar !

Ela ronda no espaço !

Ela ronda em qualquer lugar !

É Cabocla Rondadeira, rondeira de Nosso Senhor !

É Cabocla Rondadeira, rondeira de Nosso Senhor ! »

2- « *De facas e punhais na mão*

Seu corpo crivado de agulhas

É ela Cabocla Erundina

Ninguém lhe toca, ninguém lhe bula. »

3- « *Ai não lhe toque não lhe bula, Herondina*

Ela dança na ponta da agulha, Herondina

Corrente forte ela tem quebrado, Herondina

E seus trabalhos aprovados, Herondina

Ela mandou fazer sua flexa, Herondina

Com um osso do gavião, Herondina

Para flexar seus inimigos, Herondina

Na veia do Coração, Herondina

Salve Cabocla Herondina. »

4- « Lá no meio do cipóal
Ela deu um nó, ela quer ver desmanchar
Ela é cabocla
Ela é flexeira
Para flexar quem dela duvidar. »

5- « Ela mandou fazer sua flexa, Herondina
Do bico de uma gavião, Herondina
Para acertar seus inimigos, Herondina
Na veia do coração. »

6- « Sou Herondina, sou a flor que brilha o dia !
Sou Herondina, sou a flor que brilha o dia !
Eu sou a pororoca, sou a donzela da Turquia. »

7- « Ah ! Quem me dera Deus sua morada !
Não ia pra matar, procurar onde morar !
Ah ! eu sou filha da onça negra !
Minha morada fica lá no alto mar ! »

8- « Eu toco maracá em terra !
Eu toco maracá no mar !
Aqui chegou Cabocla Herondina !
Batedeira de maracá! »

9-« Ela é cabocla de ganga macaia
Ela e cabocla de ganga guji
Sou cabocla meu papai é rei das matas
Não me toque, não bula, não me mate no coral. »

10- « Cabocla mané joá
Que aguenta flecha no coração ». »

11- « Ô ganga, ô ganga ê ê

A onça é negra

E seu cavalo é alazão

É filha da onça negra

É neta de cabuçu

Ela vem da mata zumbana comendo carne crua...

Ô ganga, ô ganga ê ê

Ela é cabocla de ganga macaia

Ela é cabocla de ganga Guiné

Sua praia é um lençol de mar de fogo

Não me toque, não me bula, não me mate no coral

É no coral, é no coral

Não me toque não me bula, não me mate no coral. »

12- « *Ela é Herondina*

Cabocla de opinião

É ela Herondina

Cabocla de opinião »

13- « *Quem quiser me ver!*

Suba no barranco...

Quem quiser me ver!

Suba no barranco...

À meia noite, eu Herondina baio!

Com meu saiote branco...

À meia noite, eu Herondina baio!

Com meu saiote branco... »

14- « *De facas e punhais na mão*

seu corpo encravejado de agulhas

É ela a Herondina pois não lhe toque e não lhe bula. »

15- « *Se ela tivesse seu pai e sua morada
Saia das matas para morar no oceano
Mas ela é filha da onça negra
Cabocla Herondina
É mourão que não babeia. »*

16- « *A Herondina, ela e uma velha feiticeira
A Herondina ela e uma velha feiticeira
Mas se nao fosse a Herondina não acabava o cativoiro. »*

17- « *Ela estava presa nas matas e seu pai só chamava era ela
E era ela, e era ela, e era ela
Seu pai só chamava era ela. »*

18- « *São três irmãs da língua ferina
São três irmãs da língua ferina
É Mariana, é Herondina e ainda tem a flor
Toya Jarina. »*

19- « *Ô Herondina malvada porque mataste o rapaz
Pecador mata e vai preso
Herondina mata e não vai. »*

20- « *No mar tem flores, tem rosário de Nossa Senhora
Arueira de São Benedito, cabocla Herondina
Chegou nessa hora. »*

21- « *Ela é cabocla Herondina
Luta com fera bem brava
Trabalha com fera leão. »*

22- « *É um castelo, é uma fortaleza
No mar tem um vigia, reparando a bela princesa. »*

23- « *A pororoca das águas negras*
Moça bonita filha e neta da Bahia
Ela é assim, é mandingueira como é bonita
Mãe Herondina na trincheira. »

24- « *Mamãe lhe dei esse rosário,*
Menina é rezadeira,
Na ponta de sua flecha,
Herondina é feiticeira. »

25- « *Com facas e punhais nas mãos*
Seu corpo é cravado de agulha
É ela cabocla Herondina seu pai
Não lhe toque não lhe bula. »

26- « *Ô Herondina malvada*
Por que mataste o rapaz
Pecador mata e vai preso
Herondina mata e não vai. »

27- « *Embala, embala, embala, ôo*
Cabocla Herondina embala ôo...
É feiticeira... [embala ôo]
É mandingueira... [embala ôo]
É desgraçada... [embala ôo]
É desguiada... [embala ôo]
Pisa no vidro... [embala ôo]
Pisa no fogo... [embala ôo]
Embala, embala, embala ôo
Cabocla Herondina embala ôo... »

28- « *Deu uma gargalhada*
O ganga no alto da serra

*É ela Toya Herondina
O ganga que veio
Vencer essa guerra. »*

*29- « Ela é sinhazinha
Ela é tão bonitinha
Ela vem vestidinha de gangarolé
É de gangarolé, é de gangarolé. »*

*30- « Ô Herondina, Herondina embala ô
Ô Herondina, Herondina embala só
Vem de aruera venceu barreira
Quebrou barreira foi seu pai quem lhe mandou. »*

*31- « Sete facas em cruzadas
Todas sete sobre a mesa
Saravá, dona Herondina,
O seu ponto é uma firmeza. »*

*32- « Com facas e punhais nas mãos
Seu corpo cravado de agulhas
É ela a cabocla Herondina
Ô não lhe toque, não lhe bula. »*

*33- « Ô não lhe toque, ô não lhe bula
Ô Herondina
Ela dança na ponta da agulha
Ô Herondina*

*Tantos trabalhos ela tem feito
Ô Herondina
Todos eles aprovados
Ô Herondina*

Ela mandou fazer uma flexa

Ô Herondina

Da pena de um gavião

Ô Herondina

Para flexar seus inimigos

Ô Herondina

Na veia do coração

Ô Herondina. »

34- « Ahe, uma gargalhada no ar

Que vem do alto da serra,

É ela a cabocla Herondina de Umbanda

Que vem decendo a serra

Ela vem ver quem lhe chama

Olhe nas linhas de Umbanda

É ela a cabocla Herondina de Umbanda

Quando ela baixa no reino é pra saravá. »

35- « Ô ganga, ô ganga, ô ganga

A onça é negra e olha o pulo que ela dá

Não tenhas medo da onça e nem dos turros que ela dá

Só tenhas medo de Herondina porque ela pode te matar. »

36- « É ela a cabocla Herondina,

Ela vem da mata do matão

Ela luta com fera braba

Ela luta com fera leão

É ela a cabocla Herondina,

Ela vem da mata do matão

Ela trabalha com vala vermelha,

Ela luta com fera leão. »

« Pontos » en l'honneur de dona Jarina

1- « *Mamãe Toya Jarina*

Toya Jarina é flor, é flor do mar

Jarina é flor ôôô, flor dos Orixás. »

2- « *Jarina é moça nobre*

É de alta posição

Mas ela é filha

É de Rei Sebastião.

Flor, flor, flor do mar

Jarina é flor, flor do mar. »

3- « *Lua lá no céu brilhou, já clareou, esse terreiro de Umbanda*

Aqui na terra filho de fé é feliz

Toya jarina é quem diz como é linda a nossa Umbanda. »

4- « *Rosa amarela, rosa encarnada, meu lírio branco, meu girasol*

Eu me chamo Toya Jarina lá da praia do lençol

Mas eu sou flor, sou flor do mar

Jarina flor, sou flor do mar

Mas eu sou flor, sou flor do mar

Jarina flor, é flor do mar

Flor do mar, flor do mar

Flor do mar, flor do mar

É Cabocla braba, veio do mar

Ela é Toya Jarina, veio do mar. »

5- « *A lua lá no céu brilhou, já clareou,
Esse terreiro de Umbanda aqui na terra,
Filho de fé é feliz, Toya Jarina é quem diz
Como é linda a nossa Umbanda. »*

6- « *Eu sou borboleta meu pai, eu quero voar
Eu sou borboleta meu pai, eu quero voar
Sou filha de um rei da coroa real
sou filha de um rei da coroa real. »*

7- « *Lá na praia do lençol tem sete ondas faladas
É numa delas, é numa delas
É numa delas que Jarina é encantada
É numa delas, é numa delas
É numa delas, que Jarina é encantada. »*

8- « *Já chegou Toya Jarina da junqueira
Ela vem baiar
Ela é nagô é uma linda flor
Ela é nagô é uma linda flor. »*

9- « *Lá na praia do lençol
Onde Jarina mora
Fora de hora
O galo canta
Criança chora. »*

10- « *Madeira do junco, madeira do juncar
Madeira do junco, madeira do juncar
Quem não conhece venha ver, Toya Jarina trabalhar
Quem não conhece venha ver, Toya Jarina trabalhar. »*

11- « Jarina é flor, é flor, é flor do mar
Ha, ela é flor da cabaceira, ela é flor do mar
Jarina é flor, flor do mar
Flor é flor, flor do mar
Jarina é flor, flor do mar
Flor flor, flor do mar. »

12- « Ela vem andando de tão longe
Sem conhecer ninguém
Ela vem colher as rosas que na roseira tem
Ela vem salvar o seu gongar

Casa de Deus também
Ela vem salvar filhos de santo e abatazeiros também
Mas quem quiser saber seu nome
Pergunte a seu irmão
Ela se chama Toya Jarina, filha de rei Sebastião. »

13- « Ela trouxe arco e trouxe fecha,
Trouxe corneta pra alegrar seu pessoal
Ela veio aqui, veio passear, é daqui da beira do mar real. »

14- « Voa sua flexa voa, saiu da mata pra morar no oceano
Ela vem da correnteza, é uma cabocla moradora em oceano. »

15- « Jarina ô, Jarina ô
Tu és a flor mais linda do Maranhão
Se as águas do mar embalam eu choro

Se as águas do mar embalam eu canto
Se um dia eu tiver de errar
Eu te peço perdão, ô Jarina. »

16- « *Ela é Toya Jarina, a sua luz é minha guia
Filha de Oxóssi, filha da Virgem Maria
A tua luz ilumina no escuro
Ponto firmado em seu terreiro está seguro. »*

17- « *Tá iluminada a nossa Umbanda,
Tá cheia de flor nosso congar
Toya Jarina é tudo o que eu faço
Toya Jarina ilumina o caminho por onde eu passo. »*

18- « *Nas Matas tem o que caboclo adora
Pedra rolou, rolou, rolou
Foi nas pedreiras de Xangô,
Foi lá nas matas da jurema Toya Jarina iluminou. »*

« Pontos » en l'honneur de dona Mariana

1- *« Mariana, Mariana
Seus cabelos são fios de ouro
E a barra da sua saia é feita de prata e ouro ! »*

2- *« Meu navio está no porto
Por temer a maresia
Ô venha ver quem chegou
A beleza da Turquia »*

3- *« Plantei rosa no mar, deu açucena!
Plantei rosa no mar, deu açucena!
A cabocla Mariana é turca da cor morena
A cabocla Mariana é turca da cor morena »*

4- *No rio negro murmuré virão flores !
Na mata virgem o sabiá cantou !
Sou eu a cabocla Mariana, a velha turca que aqui raiou »*

5- *« Essa sua vida, Maria, é de Mariana
Essa sua vida Maria é de Mariana ».*

6- *« A mamãe perguntou, como era o seu nome
A filha respondeu que o seu nome é Mariana
Ela é linda no mar, ela é linda no mar
É uma cabocla guerreira e seu nome é Mariana ».*

7- *« Cabocla Mariana se banha no mar
Cabocla Mariana não é coco de anajá »*

8- « *Ela é a cabocla Mariana e não é coco de anajá
Mas quando chegou nesse mundo, ai meu Deus
Foi pra fazer o bem e não o mal* »

9- « *Ela é arara, é cantadeira !
É Mariana rainha das curandeiras !* »

10- « *Ô abre ondas, ô abre ondas,
Ô deixe o seu barco passar,
É ela a bela turca,
É ela a Mariana flor do mar* »

11- « *O sino da Turquia já bateu
O sino da turquia já bateu
Bateu, amanheceu e a bela turca apareceu
Bateu e amanheceu e a bela turca apareceu* »

12- « *A maré encheu, a maré vazou
De longe muito longe, eu avistei arará
Com a sua barquinha, coberta de sapé
Seu arco, sua flexa, sua candeia no pé!*

*Ela é marinheira de bordo, agulha de Maria
Quem quiser ver Mariana, que vá nas ondas do mar
Ela é marinheira, ela é marinheira
Ela é revoltosa da marinha brasileira*

13- « *Meu navio tá no porto,
Eu passei no Boqueirão,
Eu sou Mariana, eu sou Mariana
Eu sou Mariana, sou uma cabocla de fama* »

14- « *E onde está seu navio?
Tá coroadado nas ondas do mar
Mostrando que ela é marinheira
É marinheira porque sabe navegar »*

15- « *Cabocla linda é a cabocla Mariana
É a cabocla mas bonita do lugar
Em noites de lua, ela sai pra passear
Ela dança numa pedra que tem lá no meio do mar »*

16- « *Ô Mariana, este é seu louvor
Na barra de sua saia, Mariana
Corre água e nasce flor »*

17- « *Céu azul, céu azul
Com os poderes de Deus
Eu vencerei todos nossos inimigos
Trago na cabeça o meu diadema
É a cabocla Mariana, rainha das curandeiras »*

18- « *A lição de casa
Meu pai me deu um livro
Que não fecha noite e dia
Sá pra soletrar o nome da donzela da Turquia »*

19- « *Eu tenho meus cabelos compridos,
Palavras que não voltam mais
E na Umbanda, eu prometi
Vou ser escrava pra não ver os meus filhos sofrer »*

20- « *Rei da Turqui já içou sua bandeira
Venham ver como é bonita sua filha na trincheira »*

21- « Não temeu a maresia

Aqui chegou a bela turca

Filha do rei da Turquia »

22- *A cabocla Mariana mora nas ondas do mar*

Ae, ae, faixa encarnada, faça ela empunhou pra guerrear »

23- « Ô maresia me deixou foi no passar do garapé

Escorreguei mas não cai, há isso é queda de mulher

É a cabocla Mariana na praia de são José »

24- *Da Mina eu trago ouro, rosas e perfume te dou*

A cabocla Mariana no terreiro aqui chegou

Eu trago axé e luz, eu trago paz e amor

A cabocla Mariana no terreiro levantou »

25- « *Ela é marinheira de bordo*

Agulha de mariá,

Quem quiser ver Mariana

Que vá nas ondas do mar »

26- « *Oh lá vem, lá vem, meu botão de ouro*

É a cabocla Mariana

Meu botão de ouro

Ela vem de longe, meu botão de ouro

É a cabocla Mariana

Meu botão de ouro »

27- « *Ela é Mariana*

Ela é guerreira

Ela é protetora

da marinha brasileira »

28- « *Arara cantadeira, ô tróia, ô Mariana*
Rainha das feiticeiras, rainha das curandeiras
Lá vem, lá vem ô Mariana
Como ela vem faceira, ô Mariana
Com seu botão de ouro, ô Mariana
Como ela vem formosa, ô Mariana »

29- « *O sino da Turquia já bateu*
Bateu...amanhaceu...
E a bela turca apareceu »

30- *Ô Mariana, ô Mariana*
Ela num é coco de anajá
Ela não é punho de rede, ô Mariana
Para ninguém lhe experimentar »

Texte 1

« Quilombo Ilê Nyame.

Outro lugar de São Luis encantado é o antigo quilombo «Ilê Nyame», conhecido também como o extinto Terreiro do Egito. Esse terreiro também faz parte dessa história fascinante sobre o porto de Itaqui. Pois como já foi citado antes, fica próximo ao porto e era justamente em suas margens onde aportava o famoso «navio encantado de Dom João», para os festejos de Santa Luzia, no Terreiro do Egito (Baião das Princesas).

Todos os anos esse navio chegava ao Terreiro do Egito no dia 12 de dezembro e lá permanencia ancorado, à vista de todos, por três ou quatro dias. Na hora anunciada o navio se aproximava, deixando ver em seu interior uma grande movimentação. A distância era suficiente para se ver a decoração do navio, suas bandeirolas e sua iluminação que chegava a clarear a encosta do terreiro durante a noite. Via-se então pessoas (Encantados), saltando do navio e pegando pequenas canoas a remo, e enquanto essas canoas se aproximavam da margem, a música já soava no Barração, e as dançantes iam entrando em transe com seus encantados chegados.

Ao término dos festejos, o navio ia embora, mas não se podia vê-lo sumir no horizonte. Ele se afastava cerca de trezentos metros em direção ao mar, e então afundava lentamente nas águas do Itaqui. Sua última aparição foi em 1978, um ano da extinção do terreiro centenário. Com certeza deveria ser um espetáculo encantador ».

¹¹⁰⁶ Textos redigidos por mim, Márcio Arthur Almeida, *vodunsi*, e gentilmente ofertos ao doutorando Rosuel Lima-Pereira, a serem utilizados na redação de sua tese sobre o Encantado, rei Dom Sebastião. Abril 2010. Le 25 janvier 2012, le *vodunsi* Márcio Arthur a terminé son initiation et a accompli les dernières obligations « obrigação no Mawúkwê » à Belém, dans l'État du Pará. Désormais, il est reconnu dans le culte des Voduns et des Orixás, après être resté 21 jours dans la « camarinha ».

Texte 2

« Sempre nessa data de 12 de dezembro, no Terreiro do Egito (Ilê Nyame), acontecia os preparativos para a noite, onde se realizaria o famoso « Baião das Princesas », uma festa dedicada a entidades femininas (princesas, gentis, moças, etc), com a participação de algumas entidades masculinas.

A festa começa a noite ao som de pandeiros, tambores, cabaças, violinos castanholas e as vezes até com uma safona. Todos preparados para o grande momento quando ao som dos tambores e a luz do luar, surgia do meio das águas maranhenses o navio encantado de Dom João trazendo junto a sua tripulação. O próprio dom João comandava tudo. Junto a ele vinha a rainha Dina (Fina Jóia), o comandante João de Lima, a rainha Madalena, o piloto Manuel Pretinho, seu imediato João Maçarico, a princesa Flora, Menina do Caidô, rainha Bárbara Soeira, Bela Infância, Menina da Gameleira, príncipe Alteredo, Conceição Soeira, príncipe de Malacandeia, Seu Marinheiro, Seu Jariodama (Turco), e demais encantados.

Tudo era pura magia e encanto. De longe, do Terreiro se avistava a iluminação própria do navio quando ao som dos tambores aportava nas margens do Itaqui e sua tripulação encantada

Descia do navio e vista de todos que ali estavam. Desciam do navio em direção ao Terreiro e desapareciam logo que incorporavam em seus filhos para realizarem a Dança do Baião.

Essa festa começa na noite do dia 12 de dezembro, véspera do dia de Santa Luzia e se entendia até o amanhecer do dia 13 de dezembro, data de muita importância para o Terreiro e para os filhos ali preparados, como meu saudoso Pai Jorge Itaci, Pai Euclides Menezes, Mãe Verônica, Mãe Denira, Ciriaco, Manuel do Pão de Açúcar, Elisa de Marinheiro, Zacarias da Maioba e tantos outros que meu Pai e m suas lembranças me contava.

Ficava encantado ao ouvir todas essas estórias de Encantaria, navios, príncipes e princesas, reis e rainhas, batalhas, derrotas e vitórias ».

Texte 3

« A Pedra de Itacolomi é uma grande pedra que fica nas águas maranhenses. Seria um portal para Cidade Encantada de Itacolomi, cidade muito citada por alguns encantados em suas doutrinas, tais como Seu Légua, Seu Manezinho, seu João de Una, princesa Doralice e outros mais. Seria também morada de uma encantada chamada dona Troirinha, da linha de Pajelança. Encantada essa conhecida em Terreiros de Mina com outro nome o que muitas vezes confunde alguns Pais et Mães-de-santo que pensam tratar-se de duas entidades diferentes. A Pedra de Itacolomi é muito visitada por pessoas (diga-se de coragem), que costumam colocar presentes, oferendas, obrigações a essas e outras entidades. Eu, particularmente, olhei a Pedra de longe, a passeio, de lancha, com amigos para colocar presentes no mar. Senti um forte frio no corpo e confesso que não tive coragem de chegar mais perto ».

Texte 4

« *Encantaria* é o nome de um lugar onde habitam esses seres a qual chamamos de Encantados. Dizem ser um «lugar» parado, sem vento, frio, calor, etc. Eis um dos motivos de deixarem seu lugar e apreciarem passear pelo nosso mundo. Na Natureza existem diversos elementos tais como, pedras, praias, rios, nascentes de água, árvores, mangues, raízes, platações, morros de areia, dunas, etc., que servem de passagens (portais) para os Encantados, assim como o « encante » pode se dar por meio de um desses elementos ou até por meio de animais.

Reza a tradição oral que o Encantado vive em um mundo preso entre o céu e a terra, aguardando o dia de terminar o seu «encante» para descansar em paz. Acredito que eles sejam tão «humanos» quanto nós, a ponto de se envolverem no mundo de uma forma « comum ». Presentes em festas folclóricas, profanas e religiosas, ladainhas, missas, alguns em serestas, festas de forró e até roda de samba. Claro que não falando com todos, apenas com aqueles que gostam de farriar. Isso tudo nos envolve, fascina e faz com que ouvindo suas estórias, desbravuras, seus conselhos, aprendendo sua medicina alternativa, ouvindo suas andanças pelo mundo a fora, aumenta em nós a esperança, a vontade de lutar por um mundo melhor ».

« Muitos caboclos e encantados tanto na mina como na pajelança preferem muita das vezes guardar seu verdadeiro nome e fazer uso de « apelidos », alguns relacionados com nomes de peixes, pedras, árvores, pássaros, plantas, etc.

Encantaria do Maranhão é composta de índios tupinambás, guajaráras, índios urubus, tupiniquins, índios da barra do cariri, portugueses, franceses, turcos, judeus, italianos, africanos do Zaire, Angola, Oyó, Daomé, Tapa, Nupê, Congo, etc, ciganos, orientais, austríacos, espanhóis, uruguaios, paraguaios, etc.....

É uma verdadeira imensidão de miscigenação. Um grande grupo de diversas entidades; encantados que um dia foram pessoas terrenas ocupam o espaço mágico e misterioso do Maranhão, do Brasil. Muitas das vezes falando de seus lugares de origem, sua nação, seu país, suas histórias, toda uma biografia; às vezes, até contam histórias de confronto de uma família com a outra, como, os turcos e bandeirantes, os léguas com os surrupiras; ficando todos depois em perfeita harmonia, fica impossível não dizer que, independente de qualquer coisa, depois de ser índio, africano, português, italiano, turco, judeu, cigano, etc, somos todos brasileiros, inclusive os encantados.

Em especial à nossa Mãe do céu, a Virgem Maria; a minha mãe carnal e as minhas quatro mães espirituais: Nochê Sobô (minha senhora do Tambor de Mina), cabocla Mariana, a Bela turca, princesa Floripes de Borgonha (dona Flor do Mar) e a senhora Ana Maria de Oliveira (minhas mães da Encantaria). »

¹¹⁰⁷ Voici une remarque du Vodunsi Márcio Arthur :

« Anota na tua pesquisa que fui iniciado dia 19 de julho de 2003, uma segunda feira. Passei 7 dias na « camarinha ». Sai no dia 25 de julho, véspera de santa Ana. Recolheram comigo uma irmã, Dona Maria de Shangô (chamada por Maria de Nambú) e um irmão, hoje falecido que nesse mesmo ano, pagou « deká » (7 anos de obrigação) « Rumbê » (maior idade), o nome dele era Pai Braga de Bessém.

« Camarinha » é o quarto onde se processa a feitura de santo, roncó, quarto de santo, quarto de segredo. »

Des lieux enchantés « lugares encantados » dans l'État du Maranhão

- Ilha do medo

Cercada de mistérios e lendas, além de « medo ». Seria dominada pelo monarca francês, dom Luís, além de ser a morada de algumas entidades indígenas.

- Ilha dos caranguejos

Muitos pescadores e catadores de caranguejos teriam desaparecido por lá, simplesmente por desobedecerem a ordem do local.

Reza a lenda que é obrigatório antes de entrar na Ilha, pedir licença a seus moradores (encantados), oferecendo fumo de rolo, tiquira (cachaça de mandioca) e charutos, no mangue. Caso contrário, quem entra na Ilha sem seguir a regra estará sujeito a, na volta para casa, andar em círculos sem conseguir sair da Ilha e depois desaparecer. A Ilha é morada de diversas entidades indígenas tidas como surrupiras, como Cabocla Ita e Cabocla Taquaryana.

- Pedra de dom Carlos

Trata-se de uma grande pedra na baía de São José de Ribamar, seria o trono de pedra do nobre gentil dom Carlos.

- Ilha dos Lençóis

Verdadeiro paraíso tropical no meio do mar, Apicum-açu é ponto de partida para esse lugar encantador que fica perto da cidade de Cururupu e Bacuri. Lençóis é a Ilha encantada do nobre El-rey dom Sebastião, encantado em 1578, nas areias do Marrocos e ressurgindo nas águas do Maranhão. Nascendo daí a lenda do Touro negro com uma estrela na testa que cavalga no ar nas noites de lua cheia na beira da praia dos Lençóis, cuspidando fogo pelas ventas.

Reza a lenda que nada (eu disse nada) encontrado na beira da praia pode ser retirado de lá ou deslocado para outro lugar. Caso isso ocorra, provocaria a ira do Touro negro e de toda a

corte de Queluz, proporcionando grandes problemas ao seu causador.

A Ilha é morada de vários encantados que fazem parte da corte do rei dom Sebastião. Tais como : cabocla Mariana, princesa Jarina, princesa Olindina, Boi bargardo, Boi maitá, Boi torino e tantos outros encantados, nobres, fidalgos, guerreiros, marinheiros, etc.

É também o local onde moram os « Filhos da lua », albinos, que seriam protegidos pelo rei Sebastião.

- Parcel de Manuel Luís

O Parcel de Manuel Luís fica localizado próximo a Ilha de Lençóis, é muito visitado por mergulhadores profissionais, é um verdadeiro paraíso no fundo do mar, as vezes, em alguns meses do ano, torna-se perigoso devido aos ventos fortes.

O local seria a morada do nobre El-rey dom Sebastião e toda a corte de Queluz; reza a lenda que muitas embarcações naufragaram nesse local e muitos tripulantes desapareceram. Esses tripulantes desaparecidos seriam « convocados » para fazerem parte do exército encantado do nobre rei dom Sebastião. Quando o rei completar seu exército encantado de homens bravos e valentes, resurgirá do fundo do mar com toda a corte de Queluz.

- Mata de Codó

Seria a morada de seu Légua Bogi, sua família e de outros encantados codoenses. Segundo contam, ele mora no pé (árvore) do tucueiro onde divide a morada com os surrupiras. Certa vez, chegaram a entrar em atrito, o próprio Légua Bogi incorporado no saudoso Jorge Itacy, contou-me que em um desses atritos, foi ferido por uma flecha de um surrupira, caindo ao chão e sendo socorrido por um de seus filhos « pequenino » ; daí ele doutrinou (cantou) assim :

*« Meu pai eu sou pequenino mas carrego peso como homem
Aê, aê, pequenino mas carrego peso como homem. »*

- Pedra de Itacolomy

A Pedra de Itacolomy é uma grande pedra que fica nas águas maranhenses. Seria um portal

para a Cidade encantada de Itacolomy, cidade essa muito citada por alguns encantados em suas doutrinas, tais como seu Léguas, seu Manezinho, seu João de Una, princesa Doralice e outros mais.

Seria também a morada de uma encantada chamada dona Troirinha, da linha de Pajelança ; encantada essa, conhecida em terreiros de Mina com outro nome e que muitas vezes confunde alguns pais e mães de santo que pensam tratar-se de duas entidades diferentes.

A Pedra de Itacolomy é muito visitada por pessoas - diga-se de coragem - que costumam colocar presentes, oferendas, obrigações a essas outras entidades.

Particularmente, eu olhei a Pedra de longe, em passeio de lancha, com amigos, para colocar presentes no mar. Senti frio no corpo e confesso que não tive coragem de chegar mais perto. De fato, nossa Ilha é realmente encantadora.

- Porto de Itaqui

Aqui no Maranhão, existem diversos lugares tidos como « encantados » ou « passagens » para encantaria. Em São Luís, um dos mais famosos e pesquisados é o Porto de Itaqui, cercado de mistérios e lendas. Suas histórias encantadas circulam há mais de dois séculos, quando surgiram as primeiras construções no local onde seria o Porto de Itaqui, começaram também a acontecer diversos acidentes na construção. Nada avançava, pessoas foram acidentadas e outras até morreram; por último, vieram pra cá, cinco escafandristas estrangeiros que mergulharam nas águas do Itaqui. Dos cinco mergulhadores, apenas três voltaram e os outros dois desapareceram. Os três que voltaram à terra firme em estado de pavor, mal conseguiam falar, diziam apenas que no fundo do mar existia um grande tunel dourado que levava à uma cidade no fundo do mar, e juraram nunca mais voltar ali.

Depois de todos esses acontecimentos, a direção do porto resolveu procurar os terreiros de Mina e de Pajelança para obter uma explicação, pois não tinha mais a quem recorrer. A resposta foi imediata. O local do Porto de Itaqui era um presente dado a princesa Ina, filha de Yemanjá, pelo rei dom Sebastião, como prova do seu amor. O local também ficava próximo ao Quilombo « Ilê Nyame », onde se originou os festejos de santa Luzia - padroeira dos marinheiros -. O porto seria palco nesse período de uma aparição : um enorme e iluminado navio, onde marinheiros portugueses vinham saudar o rei dom Sebastião e a princesa Ina.

Depois de várias obrigações feitas por pais e mães de santo pedindo permissão, licença, para

construção do porto, foi que tudo passou a transcorrer bem. Hoje o porto funciona com a permissão do rei dom Sebastião e da princesa Ina e todos os anos são feitos rituais de encantaria para agradecer essas entidades que são os verdadeiros donos do lugar.

- Quilombo « Ilê Nyame »

Outro lugar encantado em São Luís é o antigo quilombo « Ilê Nyame », conhecido também como o extinto Terreiro do Egito. Esse terreiro também faz parte dessa história fascinante sobre o porto do Itaqui. Ele ficava próximo ao porto e era justamente em suas margens onde aportava o famoso « navio encantado de dom João », para os festejos de santa Luzia, no terreiro do Egito, « Baião das princesas ».

Todos os anos esse navio chegava ao terreiro do Egito no dia 12 de dezembro e lá permanecia ancorado, à vista de todos, por três ou quatro dias. Na hora anunciada, o navio se aproximava deixando ver em seu interior uma grande movimentação, a distancia era o suficiente para se ver a decoração do navio, suas bandeirolas e sua iluminação que chegava a clarear a encosta do terreiro durante a noite. Viam-se, então, pessoas, encantados, saltando do navio e pegando pequenas canoas a remo, e enquanto essas canoas se aproximavam da margem, a música já soava no barracão, e as dançantes iam entrando em transe, com a chegada dos seus encantados.

Ao término dos festejos, o navio ia embora, mas não se podia vê-lo sumir no horizonte. Ele se afastava cerca de trezentos metros em direção ao mar, e então, afundava lentamente nas águas do Itaqui. Sua última aparição foi em 1978, um ano após a extinção do terreiro centenário.

Com certeza deveria ser um espetáculo encantador.

- Praia da Ponta d'Areia

Outro lugar encantador e fascinante de São Luís é a praia da Ponta d'Areia. Antigos moradores da praia e do bairro do São Francisco contavam que muitos chegaram a olhar seres estranhos e até ouvir barulhos vindos da praia. Infelizmente, algumas crianças desapareceram da beira da praia e nunca mais foram encontradas. Duas praças foram construídas na praia, no governo de Luiz Rocha ; cada praça com um monumento em homenagem aos seres encantados, moradores do local. Um monumento retratava uma

sereia e outro retratava Yemanjá, a « rainha do mar ».

Contam vodunsis e vodunsus mais velhos que a praia era o local de passeio preferido do nobre dom Luís e de Jovelina, a menina da ponta d'areia. Hoje, as praças foram reformadas e seus monumentos foram retirados e deram lugar a bares e quiosques. A praia virou referência para quem gosta de chopp gelado, ouvir e dançar um reggae. Sofrendo algumas alterações na sua natureza devido a poluição, a praia d'areia continua encantadora.

- Fonte do Ribeirão

Nas entranhas de São Luís, quente úmida e escura, assim é descrita a galeria da fonte do Ribeirão por quem a percorre. Tombada pelo IPHAN, o local guarda mistérios e lendas que povoam a imaginação da população local.

Conta a lenda em São Luís que existiria uma enorme serpente adormecida nos subterrâneos da ilha, sendo que a cabeça da serpente estaria virada justamente para a galeria que vem do Ribeirão. Um dia, ela acordará, partindo a ilha de São Luís e fazendo-a afundar. Daí o motivo pelo qual as «brincantes » de Tambor de crioula, « correiras », nunca dançam de costas para o frontão da fonte. As paredes úmidas e quentes da galeria protegem os olhos d'água que alimentam as bicas da fonte ; elas são testemunhas dos segredos que o tempo construiu e são guardiãs da história de séculos de mistérios e lendas que vivem nas entranhas dessa nossa maravilhosa Ilha encantada.

- Outeiro da Cruz

Outro local encantado do Maranhão e tido como lugar histórico é o Outeiro da Cruz, hoje um dos bairros mais antigos de São Luís. Conta a história que os holandeses invadiram a ilha de São Luís e daí ocorreu uma batalha entre portugueses e franceses, o que resultou na expulsão dos holandeses do Maranhão em setembro de 1615. Durante a batalha, os franceses tiveram mais vantagens que os portugueses que simplesmente ficaram sem pólvora e munição. De repente, « surgiu » uma « mulher », com um manto na cabeça, entregando areia a um dos soldados. Areia essa que se transformou em pólvora, então o jogo virou. A pólvora e a munição dos portugueses surgiu como um milagre, ocasionando a vitória dos portugueses e a expulsão dos franceses.

Para os portugueses, a mulher de manto era a Virgem Maria que foi intitulada Nossa

Senhora da Vitória; homenageada em seguida com o título de padroeira da cidade de São Luís do Maranhão. A igreja da Sé, catedral de São Luís, foi erguida no bairro do Outeiro da Cruz. Da batalha, restou apenas um monumento, deixando um marco na história do Maranhão, provando que São Luís é uma ilha encantada e abençoada.

D'autres lieux enchantés, « lugares encantados »

- * Mangue do Tinji, ce serait la demeure du caboclo do Tinji ;
 - * Mata de santa Helena ;
 - * Mata da solidão ;
 - * Mata da tacueira ;
 - * Mata do algodão ;
 - * Pão de ouro ;
 - * Mata do batatan, ce serait la demeure des « Fulupas » ;
 - * Estrada da Maioba, ce serait la demeure du caboclinho da Maioba, située sur la zone rurale de l'île et il serait le gardien de cette route ;
 - * Vinhais (aujourd'hui, un quartier d'habitation de São Luís), serait la demeure du caboclinho de Vinhais ;
 - * Rio Pimenta ;
 - * Rio Calhau ;
 - * Rio Jaguarema ;
 - * Lagoa da Jansen ;
 - * Rio Anil ;
 - * Cidade de Guarapirá ;
 - * Cidade de Alcântara ;
 - * Farol de Alcântara ;
 - * Praia do Araçagi ;
 - * Praia do Calhau.
- Cidade de São José de Ribamar

Pai Wender, alguns filhos de Ilê Ashé Obá Izôz e eu, fizemos um passeio turístico na cidade encantada de São José de Ribamar que foi muito prazeroso para todos. Visitamos o santuário de São José, visitamos e avistamos alguns pontos tidos como « encantaria », morada de encantados. Ei-los : Foi muito agradável o dia que passamos na cidade de Ribamar, onde foi confirmado por seus moradores a lenda sobre o nome da cidade e o motivo. A encantaria tem seus pontos « visíveis e invisíveis ». A cidade de Ribamar é um dos pontos visíveis onde podemos apreciar a encantaria e sentir a força desses seres extraordinários que chamamos de encantados. Eis alguns lugares de encanto :

- Barreira vermelha (morada do encantado Boi Barroso) ;
- Recife de pedra, que fica entre a cidade de Ribamar e a ilha Caúra (morada do mestre João de Una, pescador encantado) ;
- Pedra de dom Carlos (trono de pedra que fica na baía de Ribamar, trono do nobre dom Carlos) ;
- Gruta de pedra (onde fica a imagem de Nossa senhora de Lourdes) ;
- Poço da samaritana (local onde os fiéis costumam jogar moedas e fazer pedidos) ;
- Croa santa (um monte de areia no meio do mar que pode ser visto por todos, encantaria pura) ;
- Ilha do Caúra (lugar onde já desapareceram diversas pessoas e pescadores) ;
- Cais de Ribamar (conhecido pela sua profundidade e por seus habitantes marinhos, como o peixe « mero » e o « cação ») ;
- Praia do Vieira (praia encantada da princesa Flora).

Texte 1

« Na batalha de Alcácer-Quibir, no campo dos três Reis, o exército do Rei Sebastião sofre uma terrível derrota diante do exército do sultão Ahmed Mohammed do Sultanato de Fez perdendo grande parte de seu exército. Nesse contexto termina a História e começa a crença no Sebastianismo. Para nós, Rei Sebastião desaparece em meio a uma grande tempestade de areia, provocada pela magia dos mouros. Esta tempestade o atira no portal da Encantaria. Rei Sebastião entra na Encantaria brasileira no sertão da Bahia. Caminhando em direção ao Norte, ele passa por Sete Cidades, no Piauí, chega ao Atlântico e invade as terras Amazônicas, não encontrando um lugar adequado para firmar seu Palácio Real com seus súditos. Retorna ao Oceano vindo alocar-se finalmente nas areias dos Lençóis Maranhenses. Com sua Encantaria formada torna-se a maior entidade da *Pajelança* e depois com a formação do *Tambor de Mina*, seu maior Vodun ou Senhor de Toalha. No Nagô-Gentil é tido como representante do grande Vodun Xapanã e dono da Guma Real ».

Honra e glórias ao Grande Rei Sebastião, o Rei Desejado, Adormecido ou Encoberto.

Texte 2

« O culto dos encantados é parte muito importante da mina Nagô.

Os caboclos ou encantados estão reunidos em famílias, algumas delas características de certas casas, como o centenário Terreiro da Turquia (MA), onde caboclos turcos ou mouros eram as entidades mais importantes do culto. Filha de Rei da Turquia, a Encantada Cabocla Mariana da Alexandria é a bela turca amada e querida por muitos de nós.

Ela faz parte de uma das famílias de caboclos: a Família da Turquia. Curandeira, guerreira, mãe, companheira, conselheira e guia venerável deixa aqui um pouco do seu axé.

¹¹⁰⁸ Textos escritos por mim, Baba Tayandô, Belém – Pará (2007/2008). « Comunidade Encantaria do Maranhão » - Orkut, e cedidos gentilmente ao doutorando Rosuel Lima-Pereira para serem utilizados na sua tese sobre a Encantaria.

Entre, sinta-se a vontade, compartilhe e/ou peça as bênçãos de Cabocla Mariana.

Salve a Turquia!

Salve Mariana de Alexandria ! »

Texte 3

« Os caboclos ou encantados estão reunidos em famílias, algumas delas como a Família do Lençol, chefiada por Dom Sebastião. Tóia Jarina, a princesa encantada do Lençol é também Cabocla Braba, que, batizada nas águas do Lençol recebeu tal título. Cabocla guerreira, amiga, jovem e cheia de axé, alegria e força, deixa seu perfume de «flor do mar», «flor dos Orixás» por onde vai e passa, saudando com muita propriedade todos que a ela se dirigem ! Entre, sinta-se a vontade, compartilhe e/ou peça as bênçãos de Cabocla Jarina, Cabocla Braba!

Salve a Praia do Lençol! Salve Tóia Jarina ! »

1- *«Ela vem da Barra, ela vem da Barra,
Ela vem da Praia do Lençol aonde mora».*

2- *« Silêncio na sala meu senhor, silêncio na sala meu senhor,
Cabocla Braba chegou!
Ela veio saudar o Rei dos Índios e o Senhor Rei de Nagô! »*

Texte 4

« Jarina é uma princesa Turca, uma cabocla Turca que em terras brasileiras foi juremada, mas vejo muitos dizerem que Jarina pertence a Encantaria de Dom Sebastião, sendo assim à Família Do Lençol, dessa forma pergunto aos irmãos: Jarina é da Família da Turquia mas porque é cultuada em terras de Dom Sebastião no Lençol.

Quando Mariana, Herondina e Jarina chegaram ao Brasil, desembarcaram na Encantaria de Rei Sebastião no Lençol. Dessa forma Mariana e Herondina seguiram caminho e Jarina como era muito nova ficou com Rei Sebastião afim de ser cuidada por ele e protegida até que seu pai chegasse. Então Jarina é uma espécie de filha adotada por Rei Sebastião, dessa forma, a Turca também é muito associada à Família do Lençol.

Dona Herondina é Turca, filha do Rei da Turquia e irmã de Mariana e Jarina. Ela desembarcou em terras brasileiras com suas irmãs e foi a primeira a adentrar as matas e conhecer os segredos dos índios e caboclos que aqui moravam. Por isso ela foi a primeira das Turcas a ser Juremada, ou seja consagrada cabocla em terras brasileiras e isso aconteceu pela ajuda de Caboclo Velho que orientou todos os Turcos a serem Juremados. Mas concluindo Herondina é Turca Juremada que hoje se apresenta nos terreiros como Cabocla Encantada.

« Ela veio de tao longe em conhecer a ninguém

Ela veio colher as rosas que na roseira tem

Quem quiser saber seu nome pergunte a seu irmão

Ela se chama Toia Jarina, filha do Rei Sebastião »

Texte 5 (23/03/07)

« Na nossa tradição, Dona Herondina é filha do rei da Turquia, o Ferrabraz de Alexandria e de uma cigana judia, conseqüentemente, ela é irmã de Seu Roxo, Rochedo e de Dona Mariana, Dodô de Alexandria. Esta afirmação tem sido contestada por alguns que acreditam ser Dona Herondia filha do rei Camutá ou Camundá. Para outros, ela é filha do rei Junkal. Eu

diria que todas as afirmativas estão por parte correta. Rei Camutá era africano e morava em seu reino nas terras de Cabinda ou Cabida, já rei Junkal era de procedência austríaca. Realmente estes dois Vudunssu tiveram grande importância na vida de Dona Herondina, mas isso é conversa para quarto de segredo...»

Texte 6

« Falar da Cabocla Herondina é uma grande satisfação, pois ela é mulher guereira e corajosa, a primeira turca a ser juremada.

Com seu caráter bravo e rebelde, não aceitou ficar nas terras de Rei Sebastião e mudou-se para o Reino do Junkal, (Dom João, Rei Junkal), com semelhanças a terras onde foi criada na África, terras do Fulupas. Daí porque em doutrinas ora ela se diz turca, ora fulupa, (Surrupira africana). Gostaria de que esta Encantada de grande força fosse colocada no seu devido grau de importância. Como seus filhos a amamos e respeitamo-na como uma entidade séria e fundamentada na Encantaria.

Que Mawu Lissa nos abençoe ».

Texte 7

« A rebeldia de dona Herondina acompanha ela no sangue, na sua origem mística e na sua personalidade audaciosa. Conta-se que desde criança seu comportamento era estranho para época. Não respeitava os dogmas e nem se corrompia com as regras dos poderosos ; enfrentou até mesmo seu Pai Toy Dar Sa Allan, que se viu obrigado enviá-la para as terras do Fulupa.

Que viva sempre em nossos corações a força e as orientações de dona Herondina ».

« A vida de dona Herondina foi e será sempre encoberta de nuvens e relatos conflitantes. Para mim, esta história continua a ser contada e vivida a cada momento nos terreiros, quando a força desta entidade se manifesta através dos inúmeros filhos seus.

Deixo aqui parte de minha vida e conhecimento por estas décadas de convivência com dona Herondina.

De todas as turcas, a mais guerreira. Das filhas do Sultão Dar Sa Allan, Herondina sobressai como a mais guerreira, independente e atrevida. Sua entrada na encantaria deu-se juntamente com a primeira leva de Turcos em busca de abrigo seguro nas terras da Maurîtânia. Esta viagem nunca chegou ao destino, sendo eles levados ao portal tridimensional da encantaria. Ao chegar às terras encantadas brasileiras, não duvidou, embrenhou-se nas matas. Ela foi a primeira turca a se ajuremar, ou seja, deixar os padrões turcos e se apossar da vivencia dos juremeiros.

Já, nas terras encantadas de el-rei dom Sebastião, nos Lençóis Maranhense, ela não se adptou a vida de ajuremada, aos comportamentos de fidalguia, o que provocou sua ida para o reino de dom João, rei Junkal, que liderava guerreiros valentes bantus, encantados no oceano. No Junkal, dona Herondina encontrou seu verdadeiro paraíso, de posse de uma grande região convive com os temerosos Fulupas, os surrupiras africanos, e seus animais sagrados: as misteriosas onças pintadas. Devido sua rebeldia, na época em que estava na África, seu pai o sultão Dar Sa Allan, a teria deixado durante um longo período na aldeia de Camundá, cujas terras hoje estão hoje na República popular de Angola.

Sua festa é realizada exatamente no dia em que ela raiou na crôa do filho. Nós cultuamos dona Herondina em duas ocasiões: no primeiro domingo após a Páscoa e no dia 23 de julho. Suas cores são as da Turquia, o verde, o amarelo e o vermelho; os cabos são verdes e as cristalinas grenás.

Este texto faz parte do projeto para o Documentário sobre as « Três princesas turcas ».

Que Mawu Lissa nos abençõe ! »

Témoignage de Baba Tayandô sur l'origine de *dona Herondina*

O dia 23 de julho é um dia de grande energia e força pois nele se festeja o nascimento de dona Herondina. Aqui em casa, é nesta data que oferendamos e fazemos o culto privado a princesa turca. Dona Herondina como se sabe, é filha do sultão de Alexandria (Ferrabraz de Alexandria), e é uma cigana/judia que morava pela região de Samarias na parte montanhosa ; ela é irmã de dona Jarina e dona Mariana. Desde pequena, ela acompanhava o pai e vivia no meio de soldados; daí vem sua adestrezza com armas assim como o seu caráter belico. Por forças das circunstâncias, ela foi morar no sultanato mouro do deserto mauritânico. Lá, por comportamento e rebeldia saiu em campanhas à conquista em terras africanas, chegando até ao grande reino dos povos bantus. Bem, acho que já deixei uma boa contribuição e é só acompanhar as margens do rio Cacheu e terão a continuidade da história. Acho que receberei censuras por ter escrito este tópico; mas minha resposta e fundamento só se aprende no quarto de feitoria ; histórias sobre encantados é preciso que sejam sempre contadas resguardando os devidos cuidados.

Essa bela cabocla de Ronda, aquela que briga com fera brava e luta com fera Leão, tão conhecida pelo Pará, chamada Herondina tem festa dia 06 de julho. Foi no dia 23 de julho, o dia do nascimento de dona Herondina, foi com muita alegria que ela passou pelos ritos tradicionais ciganos pois sua mãe era cigana/judia. Na minha comunidade, é nesta data que oferendamos e fazemos o culto privado a Princesa Turca/juremada.

Este ano as cerimoniaes serão dirigidas ao seu encante Fulupa, das terras de rei dom Camundá. A afirmativa é verdadeira, todos os turcos possuem em seu rosário estas cores místicas; porém alguns acrescentam cores para fundamentar ou personalizar seus emblemas e bandeiras. As Contas do meu rosário sao balas de artilharia. Veja estas cores : verde, amarelo e vermelho encontram-se em quase todas as bandeiras africanas que estao ligadas espiritualmente conosco, será de propósito?

Um rosário é composto de pilotão, cabos ou balizas e cristalinas, alem da ponta e cangoteira. Há tanto pra se falar e muito pra se aprender, mas a Mina soletra que nem o ABC que se aprende a ler. Confiem em seus zeladores e cultivem pensamentos positivos longe de futricos e fofocas.

- Um ponto polêmico. Quem foi o rei Camudá??

Em conversa com uma antiga sacerdotiza da Mina do Pará, ela me assegurou que dona Herondina seria filha de rei Camundá. E eu perguntei a ela e quem seria rei Camundá? Ela não soube me responder, falou que era segredo, esta sempre foi a resposta de quem não conhece nada profundamente, porque quem conhece sabe como explicar sem ferir o segredo. Temos que mudar a estrutura de nossa religião, não podemos exigir que nossos discípulos amem as entidades sem saber realmente quem elas são. É por isso que luto e sempre estou na militância pela valorização de nossa teologia e resguardo dos nossos fundamentos, longe dos olhos dos profanadores. Concordo quando entidades confundem as mentes dos apressados. Mas estamos avançando. *A descoberta da Amazonia pelos turcos encantados* só foi a primeira página da revelação ; vem aí, *A saga dos Bandeirantes*, onde falamos da figura cristalina de João das matas, o rei da Bandeira.

Precisamos ter coerência quando afirmamos alguma coisa. Ninguém pode dizer que isto seja errado ou é inverossímil. Não falei que rei Camuntá não exista, seria um desserviço ao Tambor de Mina, o que perguntei foi « quem é o rei Camutá ? » Sabe-se que nos cânticos iniciais de Tambor de Mina saudamos este « vodunssu Nagô ». Vodunssu é na hierarquia da Mina alguém de grande liderança e força.

Synopsis « enredo »

- *Samba-enredo* du carnaval en 1974, à Rio de Janeiro, de l'École de samba Acadêmicos do Salgueiro.

O rei de França na ilha da Assombração

« In credo in cruz, ê ê, Vige Maria,
As preta véia se benze, me arrepiã
Ô, ô, ô Xangô,
As preta véia não mente, não sinhô.

Não cantaram em vão
O poeta e o sabiá
Na fonte do Ribeirão.
Lenda e assombração

Contam que o rei criança
Viu o reino de França no Maranhão.
Das matas fez o salão dos espelhos
Em candelabros palmeirais,

Da gente índia a corte real,
De ouro e prata um mundo irreal.
Na imaginação do rei mimado
A rainha era deusa

No reino encantado.
Na praia dos Lençóis,
Areia assombração,
O touro negro coroadado

É dom Sebastião.
É meia-noite, Nhá Jança vem,
Desce do além na carruagem
Do fogo vivo, luz da nobreza,

Saem azulejos, sua riqueza,
E a escrava que maravilha
É a serpente de prata
Que rodeia a ilha ».

- Samba-enredo do carnaval em 1981, à Rio de Janeiro, de l'École de samba Unidos do Cabuçu.

De Daomé a São Luis, a pureza da mina Jêje

« O iá o iá a iê iê ô
As nações hoje estão em festa
Em louvor a Roioçama
Abalaxe de Ory, o noche;

No Gume da casa grande
Em São Luiz do Maranhão, em iorubá eu vou
Falar do reino de Minas Jêje ô
Das pretas velhas, da meninada de vodun

Dos pagadores de promessa
E a fonte de Apicum
Quevioço, ô Dan
Quanta pureza o ritual de Daomé

Este povo vem mostrando
Sua nobreza e a fé
É carnaval das Tobossis
Entra como entrei, seja feliz

O que o mana
O que que mamãe mandou buscar
Água de beber, água de benzer
Água da fonte para oferecer ».

- ***Samba-enredo*** do carnaval em 1996, à Rio de Janeiro, de l'École Estação Primeira da Mangueira.

Os Tambores da Mangueira nas terras da Encantaria

« No revoar da inspiração
O poeta conseguiu
Contar em verso e prosa
O amor pela cultura

Lendas e mistérios
Do nordeste do Brasil
Deite numa rede de algodão
E adormeça nas crenças do Maranhão

No fundo do mar
Tem um castelo que é do rei Sebastião
Tem mandinga tem segredo
Meu amor eu tenho medo

De brincar com assombração
Ana se fez donana
Na carruagem tem uma mula-sem-cabeça
Por incrível que pareça

Uma serpente circundando o ribeirão
A manguda vai chegar
Bumba-meu-boi e cazumbás
É festa de são joão

Agô iná iná agô !
Oh! doce mãe sereia
No seu lampejo que ilumine todos nós
Lá na praia dos lençóis

É noite de lua cheia
Os tambores da Mangueira
Na terra da encantaria
Encantaram o touro negro

Que num toque de magia
Se vestiu de verde e rosa
Embarcou na poesia ».

- *Samba-enredo* du carnaval en 1999, à São Paulo, de l'École de samba Gaviões da Fiel.

O Príncipe encoberto ou a busca de dom Sebastião na ilha de São Luís do Maranhão

« Olha o boi!

Salve a gaviões neste carnaval!

Obrigado Abassai!

A gaviões não acabou

Ver canta marron!

E jamais acabara!

Voce pode acreditar,

Nossa corente não sera quebrada

O negro pobre ecoou,

ÔÔÔ timão!

Estremecendo toda a arquibancada!

Ga-vi-ões! Fiel!

Obrigada gaviões!

Alô nação corinthiana!

Olha o Gaviões na area!

Alô Maranhão!

Vem Bumba meu boi!

Fazendo embaixada!

Vem Gaviões, sacudindo a arquibancada

Vem Bumba meu boi!

Fazendo embaixada!

Vem Gaviões, sacudindo a arquibancada

Salve!

Salve o terreiro da fé!

Cavaleiro guardião!

Avante fiel!

A sua espada se levanta contra o mal

Que e que eu sou ?

Sou Gavião!

Tenho garra, vou a luta,

Conquistar meu ideal!

Em frente!

Sou Gavião!

Tenho garra, vou a luta,

Conquistar meu ideal!

Mas quando!

Quando o nobre valente partiu, partiu, partiu,

Outra nação, do seu povo se apossou

Do seu povo clamando a sua volta!

Numa manhã encoberta nas ondas do mar,

A esperança que o rei ira voltar!

E viva o rei dom João!

E festa, e aclamação!

Acreditavam pelo dom Sebastião!

E viva o rei dom João!

Que restaurou seu pais!

No seu imperio!

Fez o povo mais feliz!

E viva o rei!
E viva o rei dom João!
E festa, é aclamação!
Acreditavam pelo dom Sebastião!

E viva o rei dom João!
Que restaurou seu país!
No seu imperio!
Fez o povo mais feliz!

Mas a busca!
A busca continua!
E se espalhou pelo Nordeste do Brasil !
(Viaja com a gente povão!)

Sinopse da Escola de samba Beija-Flor

« Tudo se deu numa época de uma África conturbada, de guerras tribais em busca do poder. Durante muitos anos continuaram as lutas por conquista de novos territórios. Muitos reis passaram e o Dahomé, que era apenas uma cidade, torna-se um país. Em Whidah, o grande porto de venda de escravos, é jogada nos porões imundos de um navio e trazida para o Brasil. O sofrimento físico da rainha, traída e humilhada era uma realidade menor, pois, seu espírito continuava liberto, e, sobre as ondas, sem grilhão, a Rainha lidera um grande cortejo e atravessa o mar. Seu primeiro destino foi Itaparica, na Bahia, porto de seu destino e terra santa do conhecimento, desembarca a escrava e cumpre a sua missão. Vinda de uma região onde poucos escravos se destinavam ao Brasil depara-se Agotime com muitos irmãos de cor, mas não de credo. No seu encontro com os Nagôs teve o seu primeiro contato com os Orixás e através deles a Rainha escrava teve conhecimento de seu povo. Por eles soube que sua gente era chamada negros-minas e foram levados para São Luís do Maranhão. Contaram que não tinham local para celebrar o seu culto, pois esperavam um sinal de seus ancestrais. Agotime logo entendeu por quem esperavam. Chegou no Maranhão. Terra de encantaria e

de forte representação popular. Encantada terra...encontro dos deuses... Terra das festas dos povos e do culto Mina-Jêje. Guardou essa, as tradições da Europa, pura ou mescladas com as dos naturais da terra e do negro da África, tendo assim um grande apelo folclórico. Lá os tambores afinados à fogo e tocados com alma por ogãs inspirados por velhos espíritos africanos, ecoam por festa e por religião. Formou-se nesta terra de alma iluminada, de onde flui poesia por todos os becos um povo místico, poético e festeiro. E é aqui que o destino fica claro. É no Maranhão que Agotime, a escrava, volta a ser Rainha. Sob orientação de seu vodum funda a « Casa das Minas de São Luís do Maranhão ». Depois da fundação, Agotime recebeu o nome de « Maria », da região da costa da mina, na África, herdou « Mineira » e de seu vodum « Naê ». Passou então a Rainha a chamar-se Maria Mineira Naê. Assim, as raízes do culto estavam plantadas no Brasil com a fundação da “Casa de Xelegbatá em São Luís do Maranhão. »

A Alvi-celeste de Nilópolis foi a última escola a desfilar no Domingo, já com o dia raiando. Os que acompanharam todo o carnaval de 2001 sabiam que a escola era franca favorita ao título, que contava além do belo enredo com um dos sambas mais bonitos da safra, e também pelo fato da Beija-Flor ser tradicionalmente competente ao desenvolver enredos afros.

A Comissão de frente era composta por mulheres sacerdotisas de Agotime, que foi simbolizada por uma pantera negra, pois segundo a tradição Vodum, era o animal a que se transformava a Rainha. Com coreografia específica, a fantasia ainda é um dos « posters » mais popular do carnaval, tinha dupla face, ora felina, ora mulher, admirável e muito aplaudida na Avenida.

Na seqüência uma ala chamava a atenção pela forma que suas integrantes desfilavam: acoradas, eram as Pretas Velhas, teatralizando este rico personagem do culto afro. Reza a lenda, que nos bastidores da escola, houve intensos e exaustivos ensaios, para que o resultado fosse alcançado, e a ala impressionou. Senhoras que venceram o cansaço físico, da concentração à dispersão desfilando encurvadas.

- *Samba-enredo* du Carnaval en 2001, à Rio de Janeiro, de l'École de samba Beija-Flor.

De Daomé a São Luis, a pureza da Mina Jêje

« O iá o iá a iê iê ô

As nações hoje estão em festa

Em louvor a Roioçama

Abalaxe de Ory, o noche;

No Gume da casa grande

Em São Luís do Maranhão, em iorubá eu vou

Falar do reino de Minas Jêje ô

Das pretas velhas, da meninada de vodun

Dos pagadores de promessa

E a fonte de Apicum

Quevioço, ô Dan

Quanta pureza o ritual de Daomé

Este povo vem mostrando

Sua nobreza e a fé

É carnaval das Tobossis

Entra como entrei, seja feliz

O que o mana

O que que mamãe mandou buscar

Água de beber, água de benzer

Água da fonte para oferecer ».

Sinopse da Escola de samba a grande Rio

Histórias e estórias. Duas coisas diferentes e, no entanto, mesclam-se perfeitamente na linguagem carnavalesca. É o caso do enredo do G.R.E.S. Acadêmicos do Grande Rio, cujo título é « Os papagaios amarelos nas terras encantadas do Maranhão », título sugerido pela Governadora Roseana Sarney, que explica : é a visão do índio quando o Maranhão foi invadido pelos franceses. Os invasores eram alourados e emplumados, falavam demais, entre si uma linguagem que os índios não entendiam. Receberam logo um apelido: Papagaios Amarelos. Era o ano de 1612. O Rei de França, Luiz XIII tinha onze anos e em seu lugar governava a Regente Maria de Médicis. Esta senhora faz todos os preparativos para a invasão, inclusive bordando ela mesma, a bandeira do Comandante da Esquadra Daniel De LaTouche, Senhor de La Ravardiere. Começa aqui, a mistura de histórias com estórias. O cortejo carnavalesco tem início com a Regente cercada de nobres e o Rei de França, Luiz XIII, envolvido nas suas brincadeiras de criança. Enquanto isso, toda corte imagina como seriam aquelas terras distantes do Maranhão nas quais seria fundada uma França Equinocial. Partem em 3 caravelas e chegam numa ilha, que logo batizam de São Luís. Seus habitantes são os pacíficos índios Tupinambás. Os franceses oferecem presentes de quinquilharias e espelinhos recebidos com muita alegria pelos índios. O chefe da tribo, em troca, oferece aos franceses suas mais belas mulheres. Os padres que vieram na esquadra, as recusam imediatamente alguns chegam a macerar com fogo suas partes pudicas. As índias sentem-se humilhadas com esta recusa e vão se esconder na floresta. Mas pouco a pouco todos se entendem e convivem pacificamente entre si, durante mais alguns anos. Mas os franceses são expulsos do Maranhão pelos Portugueses. Em seguida, os Negros são trazidos da África distante como escravos. Trazem consigo suas riquíssimas culturas que são preservadas até hoje. Revoltam-se, muitas vezes, contra os maus tratos da escravidão. Um desses movimentos, o mais importante, chamou-se « revolta da Balaiada », chefiado pelo Negro Cosme que intitulou-se « O imperador das liberdades bem-te-vis ». Ele comandava um grupo de negros, fazedores de balaios que queriam libertar-se dos brancos.

Nas terras encantadas do Maranhão, as lendas e estórias de assombrações aconteciam. Por exemplo, a lenda do Touro negro coroado: nas alvas areias da praia dos

Lençóis, em noite de lua cheia, surge um Touro negro coroadado que, pouco a pouco, vai transformando-se no rei dom Sebastião que desapareceu na famosa batalha de Alcácer-Quibir, na África. O rei cavalga um formoso cavalo branco alado. Neste momento, vai surgindo do mar o seu majestoso castelo com sua corte executando danças e que vão desaparecendo pouco a pouco. Esta lenda acontece em noite de lua cheia. Esta praia é habitada por uma população de albinos que se dizem descendentes do rei e são chamados de « Filhos da lua ».

No século XIX, vivia em São Luís a senhora dona Anna Joaquina Jânçem Pereira, comerciante que, tendo acumulado grande fortuna, inclusive com venda de água, exerceu forte influência na vida social, administrativa e política da cidade. Era voz corrente, então, que Donana Jânçem ou Nhá Jânça - como era chamada - cometia as mais bárbaras atrocidades contra seus numerosos escravos, aos quais submetia a toda sorte de suplícios e torturas em sessões que, não raro, terminavam em morte. Os negros, já não suportando tanto sofrimento, preparam um ritual onde invocam os deuses africanos para que ajudem na preparação da morte de Nhá Jânça. Isto acontece e sua alma penada, agarrada a seus bens materiais, fica encerrada dentro de uma carruagem puxada por sete mulas sem cabeça e guiada por uma caveira decapitada. Nas noites escuras de sexta-feira, esta carruagem, pegando fogo - o fogo de justiça de Xangô - aparece como uma assustadora e apavorante assombração descendo e subindo as ladeiras e ruas de São Luís. Quem tiver a infelicidade e a desventura de encontrar a diligência de Nhá Jânça e deixar de fazer uma oração para salvação da alma da maligna senhora, ao deitar-se para dormir, receberá das mãos de seu fantasma uma vela de cera. Esta, porém, quando o dia amanhecer, estará transformada em descarnado osso humano.

Mas as terras do Maranhão são repletas de festas. « Os caretas » saem à noite procurando Judas para surrá-lo. Fazem grande algazarra, amedrontando, sobretudo, as crianças. A « festa do pato pelado » é muito original e divertida. No carnaval, os blocos se fantasiam com os mais diversos motivos. Em Alcântara acontece a cerimônia popular do « Divino Espírito Santo ». De origem portuguesa, esta festa chegou no Maranhão no século XVI. Começa com a escolha de um menino para ser o Imperador do Divino ou de uma menina para ser a Imperatriz. Depois, é escolhida toda uma corte: um mordomo régio ou mordoma régia, cinco mordomos baixos ou seis mordomas baixas. No dia 24 de agosto, a

mando do Imperador sai da cidade um cortejo de pessoas encarregadas de recolher esmolas para a festa, constituído de caixeiras, bandeireiras, um bandeireiro, cidadãos de confiança, carregadores de galinhas, perus, patos, cofos de farinha, porcos e etc. E o menino « Vicente » que recolha as esmolas. Os responsáveis marcham atrás revezando-se no transporte da coroa de prata, guardada numa caixa redonda, de folha-de-flandres pintada. A festa é constituída de vários momentos, que acontecem dentro e no átrio da igreja, além de romarias visitando as casas dos eleitos para a corte do Imperador. Tudo acontece entre cantos, danças, atos solenes e muita comida, doces e bebidas. A « festa do Divino » é um auto completo.

O Bumba-meu-boi é a grande festa do Maranhão. Reúne as três formas de expressão artística (teatro, dança e música), conta a história da Negra Catirina que, grávida, desejava comer a língua do boi predileto de seu amo, induzindo o seu marido, Pai Francisco, a matar o boi para satisfação de seu desejo. Atualmente, os grupos suprimiram a dramatização das apresentações ao público durante os festejos juninos, mas preservaram nas toadas, a seqüência que compreende: o guarnicê, quando o amo do boi chama o grupo para começar a apresentação; o « Lá vai », avisa de que a brincadeira está se dirigindo ao local de apresentação; a licença, que é a permissão para que o grupo se apresente ao público; a saudação, quando são cantadas todas as toadas de louvação ao dono da casa e ao boi; o urrou, momento que celebra a alegria de todos pelo restabelecimento do boi depois de ter sido sacrificado e a despedida quando a brincadeira é encerrada. A brincadeira do bumba-meu-boi apresenta um conjunto de personagens que pode variar segundo o sotaque ao qual o grupo pertença. O pesquisador Carlos Lima classifica os grupos em três sotaques : Zabumba, Matraca e Orquestra além de dois subgrupos identificados com as regiões a que pertencem, no caso Baixada e Cururupú. Um carro alegórico representando a festa do « Bumba-meu-boi », encerra o desfile do Acadêmicos do Grande Rio, que apresentou o enredo « Os papagaios amarelos nas terras do Maranhão ».

Joãosinho Trinta

Os papagaios amarelos nas terras encantados do Maranhão

« Na França ficou o rei, menino
No Brasil se viu chegar, pra conquistar,
Ô merci beaucoup, au revoir
O índio nada entendeu

De « papagaios amarelos » foi chamar
Tem miçanga, tem (ê ê), tem espelho, tem
Para o índio um presente, pros franceses um harém
De além-mar quem vem (ê ê), Portugal meu bem

Expulsando o francês e o bravo holandês também
No balaio tem a revolução, a balaiada
Negro Cosme quer seu povo feliz
O imperador das liberdades bem-te-vis

Me leva que eu quero ver (eu quero ver)
Touro negro coroadado
Ele é dom Sebastião (*bis*)
Que no mar fez o seu reino

Num palácio iluminado
Ê, povo ê, povo ê
Ê Maranhão, povo encantado
Nhá Jança é assombração

No alto do divino, eu vou
Com os caretas pro pato, pato pelado

Do poeta uma voz ecoou (ô ô ô)

Minha terra se ouve cantar (o sabiá) *(bis)*

Grande Rio é samba, é amor

Bumba-meu-boi, tua estrela vai brilhar (Na França ficou o rei) ».

Sinopse da Escola de samba Beija-Flor¹¹⁰⁹

Areias infindas das terras das palmeiras do meu país, depois do oceano, do areal extenso, o horizonte imenso, onde a terra esboça luz. Upaon-Açu, solo sagrado, terra de encantarias, onde vive em plena mata, a tribo dos homens nus. São guerreiros dos cumes dos montes, dos vastos horizontes, onde canta o sabiá. São combatentes bravos, que não se fizeram escravos do estalar do açoite dos que vieram te dominar.

Sem saber o que esperar, três Coroas te cobiçaram as riquezas, os relatos do Novo Mundo inflamaram as paixões, por cidades de ouro puro a serem descobertas, de fantásticos prazeres, ilusão hiperbólica dos seres, transformados em quimera bestial.

A França te fundou, Holanda te invadiu, mas Portugal conseguiu, por fim, te colonizar. Mas para tanto, o que se deu foi um quadro medonho e triste, que, ao surgir, no mar se achou. Abrindo as velas ao soprar das virações marinhas, surge espectro sombrio. Em meio às brumas, desenha grande navio, que traz um canto funeral. Choro, amargura e horror fazem do cúmulo da maldade, a mordança da liberdade para triste multidão; o navio da escravidão, ferida aberta nos mares, vem macular os ares de São Luís do Maranhão.

Fatalidade atroz, envolve reis e rainhas, soberanos de selvas longínquas da majestade dos leões. Ontem belos, livres e bravos, agora míseros escravos; sem luz, sem lar, sem amplidões.

E a terra se desdobra, cresce, evolui, se renova, a ferro, fogo e escravidão. Mas nos planos divinos, nos reinos cristalinos, nos píncaros da luz eterna, surge nova terra, cultivada à força da oração.

¹¹⁰⁹ <http://www.beija-flor.com.br/2012/index.html>

Upaon-Açu, ressurgiu agora mística no poder dos voduns e ao som dos tambores de Daomé, na manifestação dos antigos e na força do candomblé. Desse misticismo santo, surge a alegria e o encanto das festas que te enfeitam, por vezes, como o boi morto e ressuscitado da negra mãe Catirina, celebração divina em meio a enfeitados casarões de azulejos portugueses; teu folclore tem brilho farto, que à tua riqueza conduz. Terra dos ludovicenses, Ilha do Amor e dos mitos da Fonte do Ribeirão, da terrível serpente encantada, da lenda da praia do olho d'água, de Iná princesa, e do milagre de Guaxenduba. Fala-se de uma sinhá incompreendida, que virou assombração, e no soar da meia-noite, surge o espectro sinistro, ouvem-se o ranger de correntes, estalar de açoites, seres sombrio como a noite, escravos arrastados em imenso turbilhão.

E a Sinhá Ana Jansen sofre agora, aprisionada em carruagem encantada por antigos escravos seus, furiosos, desesperados, cortejo de celerados, esquecidos filhos de Deus. E a cena só termina, quando o galo, na campina, anuncia o dia raiar.

São Luís, capital do Maranhão, terra de Alcione, de Joãozinho Trinta, de Zeca Baleiro, de Rita Ribeiro, do reggae brasileiro, de Gonçalves Dias, de Ferreira Gullar e Josué Montelo.

Vestindo a fantasia, vem celebrar nossa folia o fofão, o vira-lata, cruz-diabo, o corso do meretrício e as cabrochas a brincar com os mascarados dos salões do Moisés.

Em meio a tanta festa reluz o Eldorado da bauxita, minério batizado pela Coroa que te fundou e que desconheceu essa tua riqueza, que hoje é chama acesa para que possas progredir; na luz dos céus incomparáveis do futuro que te aguarda, na imensidão, para te consagrar, enfim, São Luís, pérola sagrada da coroa encantada do glorioso Maranhão¹¹¹⁰.

¹¹¹⁰ Texto apresentando à Imprensa.

Diretor Geral de Carnaval : Laíla.

Comissão de Carnaval : Laíla, Fran Sérgio, Ubiratan Silva, Victor Santos e André Cezari.

Pesquisa e Documentação Artística : Bianca Behrends.

- *Samba-enredo* do Carnaval em 2012, à Rio de Janeiro, de l'École de samba Beija-flor.

*São Luís - O poema encantado do Maranhão*¹¹¹¹

« Tem magia em cada palmeira que brota em seu chão

O homem nativo da terra

Resiste em bravura

A dor da invasão

Do mar vêm três coroas

Irmão seu olhar mareja

No balanço da maré

A maldade não tem fé sangrando os mares

Mensageiro da dor

Liberdade roubou dos meus lugares

Rompendo grilhões, em busca da paz

Na força dos meus ancestrais

Na Casa Nagô a luz de Xangô axé

Mina Jêje em ritual de fé

Chegou de Daomé, chegou de Abeokutá

Toda magia do Vodun e do Orixá

Ê rainha o bumba-meu-boi vem de lá

Eu quero ver o Cazumbá, sem a serpente acordar

Hoje a minha lágrima transborda todo mar

¹¹¹¹ Autores: J. Veloso, Adilson China, Carlinhos do Detran, Samir Trindade, Serginho Aguiar, Jr Beija-Flor, Silvio Romai, Hugo Leal, Gilberto Oliveira, Ricardo Lucena, Thiago Alves e Romulo Presidente.

Fonte que a saudade não secou
Ó Ana assombração na carruagem
Os casarões são a imagem
Da história que o tempo guardou
No rádio o reggae do bom

Marrom é o tom da canção
Na terra da encantaria a arte do gênio João
Meu São Luís do Maranhão
Poema encantado de amor

Onde canta o sabiá
Hoje canta a Beija-flor¹¹¹²

¹¹¹² <http://www.beija-flor.com.br/2012/index.html>

Encantaria - Pontos

A publicação dessa entrevista foi autorizada pelo nosso querido irmão Obashanan, a mim Mauro Monteiro, médium da C.C.R., em resposta a uma pesquisa de mestrado feita por um aluno da UFRJ.

Publicamos na íntegra¹¹¹³.

1- Existem registros sobre o primeiro ponto de umbanda? Se sim, qual foi ele?

Bem, esta é uma pergunta difícil de responder porque ela abrange vários aspectos e várias formas de se compreender o significado, a função e mesmo a identidade do que é o ponto cantado. Inicialmente, diremos que há somente dois tipos de pontos cantados: os de raiz e os de louvação. Os de raiz são aqueles trazidos por entidades incorporadas, ou intuídos em médiuns que possuem a capacidade de recebê-los, ou ainda, pontos antiqüíssimos, tradicionais, rezas em línguas templárias e hieráticas.

Os pontos de louvação são, em geral, esses pontos que são compostos para realmente se « louvar » os mentores espirituais. Há muitos deles que são lindíssimos, verdadeiras odes à espiritualidade e há aqueles que são somente canções ruins, sem inspiração nem musicalidade, fruto muitas vezes, infelizmente, mais do marketing oriundo desses festivais de curimba do que de inspiração espiritual. O catastrófico é que muitos desses pontos vão parar no terreiro e aí muito da parte importante da tradição acaba se perdendo, pois os pontos de raiz vão sendo substituídos por estes, os pontos antigos vão sendo esquecidos e a prática de se receber mediunicamente as cantigas vai desaparecendo. Hoje são raríssimos os médiuns que possuem essa modalidade mediúnica, talvez a mais rara de todas, chamada de psicofonia.

O ponto de raiz possui símbolos próprios do inconsciente arquetípico em sua letra e em sua mensagem. Sua construção melódica possui uma estrutura quase sempre modal em pelo menos em uma de suas estrofes, e soluções interessantes em escalas pentatônicas, com

¹¹¹³ Site visité le 29 janvier 2009.

<http://casadecaridaderosa.blogspot.com/2008/12/entrevista-sobre-pontos-cantados.html>

esquemas de base menor, com uso bastante comum de escalas em Dórico, Mixolídio ou até mesmo em Lócrio, embora todas as escalas existam em criativas construções que realmente comovem e despertam os médiuns para a espiritualidade e ainda, movimentam forças que podem ser consideradas como magísticas.

Mas o segredo deste sistema dos pontos cantados, sua decodificação é uma construção fechada, de acesso a pouquíssimas pessoas. Normalmente, as canções de raiz são recebidas intuitivamente através de uma tradição verbalizada que se repete de geração a geração. Lembrando que muitas vezes a tradição de um terreiro é transmitida e é reconhecida pela maneira como se entoa os cânticos, ou seja, um filho cantará ao « estilo » do pai e este cantou ao « estilo » do avô, etc.

Os pontos cantados são o livro não escrito dos cultos afro-brasileiros e são o único fator que os une efetivamente. Aqui está uma das razões dos alabês serem quase sempre colocados em segundo plano pelos pais de santo, pois a união entre templos e terreiros é conseguida facilmente entre os músicos e este poder é frequentemente cortado pelos donos das casas, para se manterem dentro de seus próprios mundos, evitando contato mais direto com outros sacerdotes. Como o músico é o único capaz de fazer isso verdadeiramente, quase sempre ele é colocado em condições de anonimato nos terreiros.

Quanto ao registro sobre o primeiro ponto, se considerarmos as cantigas das Nações africanas, há em muitos livros antigos do Brasil, de Angola, ingleses e mesmo em antigos livros de historiadores árabes menção a eles. Ortiz, autor cubano, cita vários em suas obras. João de Freitas, em seu livro *Umbanda*, se não me engano de 1930, já coloca a letra desse ponto de Oxalá: « Oxalá, meu Pai, tem pena de nós tem dó... etc » Leal de Souza cita muitos pontos em suas obras, que são das mais antigas da Umbanda.

Há uma gravação de 1907 de um ponto do « Exu Quirombô », que é citado por muitos médiuns antigos como o primeiro Exu a se manifestar nos terreiros e do ponto « Ele pisa no toco », que pode ser ouvida no lançamento da nossa gravadora, Ayom Records « Deixa a Gira Girar ». Há ainda, as gravações das Missões de Mário de Andrade em 1928, onde ele gravou muitos pontos de terreiros de Toré, Catimbó e Candomblés do nordeste. O ponto do Caboclo das 7 Encruzilhadas data de 1908 e há cantigas tradicionais, que são ensinadas para

as crianças nas escolas, tidas como "folclóricas" que na verdade são pontos de encantaria, tais como « Peixinho do Mar, « Marinheiro Só », « A Cobra não tem pé », etc.

2. Em novembro será comemorado o centenário da umbanda. Houve alguma mudança significativa nos pontos durante todo esse tempo?

Como eu disse, os festivais de curimba, embora eu respeite, contribuíram muito para empobrecer os pontos, pois suas melodias e ritmos se aproximam cada vez mais do modo como se canta samba-enredo, pagode, funk e até mesmo música gospel. A intenção é criar-se um mercado para esse tipo de atividade. Os pontos cantados e os ritmos de terreiro são grandes responsáveis pela criação da maior parte da música popular brasileira – Pixinguinha, João da Bahiana, Villa Lobos, Dorival Caymmi e outros se inspiraram nas canções de terreiro para produzirem suas obras imortais. Claro que sempre há a re-influência, o retorno, mas infelizmente a perda de identidade dos pontos é muito clara nos dias de hoje.

3. Qual a principal diferença entre os pontos? O que os diferencia uns dos outros e o que os assemelha ?

Como eu disse, há os pontos de raiz e os de louvação. Mas há aspectos mais profundos e basilares, como a métrica, o sentido da invocação da letra que é o enredo e o roteiro do ponto. Há muitos pontos de Umbanda, cantados em português, que na verdade são pontos que na antiguidade eram cantados em Kibumdo, Fon, Yourbá ou Tupi. Darei dois exemplos: há um ponto que fala: « Meu Xangô da colina, do alto da serra, com sua licença, com sua bandeira, vamos saravá ». Provavelmente quem o escute, mesmo dentro do terreiro, não sabe que no mistério do ponto está implícito o mito Yorubá de Oba Kossô, um dos maiores mistérios do Xangô sacrificado, o símbolo máximo da transcendência através da morte, que é o encontro do iniciado com a verdade. No mito yorubá, Xangô foi enforcado no alto da colina de Kossô, perto de Oyó. É claro que esse mistério está velado na canção. Todo ponto de raiz possui um mistério que só os alabês iniciados com anos de prática conseguem traduzir e compreender.

A letra de um jongo famoso – os Jongs são a ponte entre a música de terreiro e o samba - fala de uma « Botica » (farmácia). Em determinado momento, diz: desaforo de Camundongo, pegou vara, foi cariá, menino tá na paineira, quero vê quem vai tirá... Explicitamente, a letra fala de alguém que tem de tomar conta de uma farmácia, e não se sente capaz disso. Fala que um ratinho petulante pegou uma madeira e foi roer e que um menino está no alto de uma paineira. Aparentemente nada faz sentido, mas o texto refere-se, secretamente, em linguagem velada, como uma louvação ao Nkice Kaviungo, o senhor das doenças e da terra, o médico dos povos Angola/Congo, sincretizado com o Omulu Yorubá. O Camundongo é um dos bichos relacionados a este Nkice, pois anda na terra e faz seu ninho com a palha, símbolo essencial de Kaviungo. A linguagem cifrada ainda diz da paineira, árvore dedicada a esta divindade.

Com estes exemplos, percebe-se que canta-se, fundamentalmente, mais para o inconsciente coletivo, para a manutenção de uma idéia ancestral do que para as individualidades. Este recurso dos pontos cantados é que permitem que as tradições se preservem e sejam passadas adiante às gerações vindouras, com poucas alterações. Basta ouvir um ponto e buscar nele o fundamento que se quer.

Pontos de tradição Angola se assemelham muito a pontos de Encantaria, de origem indígena, devido ao fato dos Bantu terem sido os primeiros a chegar ao Brasil e a incluir os ancestrais da terra em seu panteão, adotando o modo de se cantar e de se louvar às divindades brasileiras, adaptando muito dos cânticos em Tupi ao Kibundo e mesmo ao português, em sua estrutura rítmico/melódica.

Nesse sentido, ritualisticamente, o branco contribuiu muito fortemente para a estrutura do canto do terreiro tanto com o modo litúrgico de se cantar da Igreja Católica quanto das sinagogas Judaicas e mesmo com os cânticos originários do paganismo Ibérico. O que une fortemente estes vários modos de canto, do negro, do índio e do branco é a estrutura modal, que vai do Canto Gregoriano aos lamentos do Kuarup e às rezas Bantu/Yorubá. Por isso, algo a ser estudado é a acentuação do modo de se cantar os pontos no Brasil. Se compararmos, por exemplo, nossos cânticos com os da África e de Cuba, cantados em Yorubá ou em Kibundo, vamos perceber que a pontuação, a acentuação, é completamente diferente. Isso se deve à influência do espanhol e do português no modo de se entoar os cânticos e evidentemente à diferença da estrutura rítmica, pois um mesmo canto na África

pode ser entoado em 6/8, em Cuba em 2/2 e no Brasil em 2/4. Diferenças mínimas como essas são seriíssimas e modificam completamente aquilo que chamamos internamente dentro do aspecto iniciático dos alabês como invocação das egrégoras.

4. Há algum dado exato sobre a quantidade de pontos existentes no Brasil ?

Não. Este estudo nunca foi feito. Acredito que a primeira estimativa possa ser baseada em nosso acervo, que está próximo, calculo eu, das 20.000 cantigas. Mas há muito mais que isso. Muita coisa se perdeu e muita coisa surge a todo momento, pontos que são compostos e mesmo recebidos em transe por médiuns em todo o país.

5. É verdade que existe uma infinidade de letras diferentes, mas que os ritmos se mantêm quase sempre os mesmos ?

Sim, há tantas letras quanto existem pontos, obviamente. Há, as vezes um mesmo ponto que pode ser entoado melodicamente de forma completamente diferente, dependendo da escola a qual pertença. Por exemplo, um terreiro do Rio de Janeiro, de origem Bantu pode cantar um mesmo ponto que se canta numa encantaria do nordeste, com a mesma letra, mas com um outro ritmo e melodia. Quanto aos ritmos, essa é uma questão especial, pois no Brasil há incalculáveis variações rítmicas de 22 bases ancestrais, que se relacionam com mistérios de tradições antiquíssimas. Muitas vezes um ritmo surge apenas por variações interessantes das vocalizações dos tambores – pois os tambores, para quem conhece seus mistérios realmente FALAM -, principalmente nas conversas dos médios e agudos, classicamente chamados de Rum e Rumpi, que procuram "cantar" a melodia do ponto, servindo como ponte para a conexão com o mundo astral através de códigos que se propagam e "atraem" a personalidade astral que se pretende invocar. Uma coisa que está se perdendo cada vez mais são as vozes dos tambores. Hoje ensina-se em escolas de curimba a tocar todos os atabaques de uma mesma maneira – quando na verdade cada atabaque possui um ritmo diferente do outro -, o que é a maior perda visível da identidade da tradição do tambor e a conseqüente descaracterização do que é o sacerdócio musical das tradições afro-brasileiras.

6. Quais são os pontos mais « populares », mais conhecidos pelas pessoas ou mais tocados nos centros?

Existem muitos pontos « populares », de raiz, que praticamente todos os terreiros de norte a sul do Brasil conhecem. Um deles é o ponto do Sr. Exu Tranca Ruas, o « Sino da Igrejinha ». É mais conhecido que o Hino da Umbanda, este um exemplo lindíssimo de ponto de louvação. Outro muito conhecido em vários terreiros é o de abertura, « Eu abro nossa gira com Deus e Nossa Senhora »; Das nações, talvez o mais conhecido seja um dedicado a Oxum, mas na verdade é de Ifá, que por extensão, pelo caminho dos Itáns (mitos e histórias arquetípicas dos orixás) se aproxima das vibrações desta Yabá. É aquele « Ê, emoriô, etc.... ». Um ponto Bantu muito conhecido é o « Ê Maville Mavangu ». O Brasil inteiro canta. Mas disparado, o ponto mais conhecido de todos é um de Jurema, gravado por muitos cantores populares, aquele... « Marinheiro só ».

7. Qualquer pessoa pode tocar ou cantar os pontos ou é necessário ter uma preparação específica ?

Normalmente a preparação se dá pela vivência, mas para se tornar um Alabê, um Onilú, um músico-sacerdote é preciso, sim, uma iniciação de muitos anos, mais de 21. Pois as invocações, as rezas, os toques, as consagrações são procedimentos extremamente sérios e profundos, mexem com o equilíbrio das pessoas. Mexem com a identidade mais secreta da estrutura do próprio terreiro onde são entoados. A iniciação final de um Alabê, para que ele seja um Onilu é coisa tão séria que antigamente tinham de estar reunidos um Babalaô, um Babalossaim e um outro Alabê consagrado. Isso tudo se perdeu completamente, infelizmente.

Caso o terreiro tenha ou não tenha atabaque (uma coisa não anula a outra. O Ayan Poolo, o espírito da música está dentro da alma do sacerdote músico. Ele sabe perfeitamente quando e como se deve usar um tambor ou não) a arte e a ciência de se invocar uma entidade é coisa muito séria. Desculpe a sinceridade, mas não é algo que se alcance em cursos de um mês, não é algo que se alcance em festivais de curimba, muito pelo contrário. Ponto cantado

e ritmos sagrados não são celebrações que se assemelhem a ritmos de escola de samba (embora o samba tenha saído do terreiro), ogãs e alabês não são cargos para serem produzidos em série, como numa indústria. Repito, eu respeito quem o faça, mas há que se entender a distância entre tocar num templo e tocar num estádio de futebol, ou num salão de baile. É como se ouvir um cântico num terreiro e um cântico numa gravação. Uma coisa é gravação em disco, outra é o fenômeno vivo de um tambor consagrado soando dentro do ambiente correto, com a vocalização adequada. Pode-se tentar simular isso, em festivais, mas aí o que ocorre é uma outra coisa, não é algo sagrado, são apenas exemplos musicais do que se faz (ou não deveria ser feito) dentro do terreiro, as pessoas que se dizem ogãs e alabês tem de entender essa diferença.

Os alabês, ogãs, xicarangomas, olubatás, atabaqueiros, etc são as únicas figuras dos terreiros do Brasil que conseguem unir todos os templos sob uma única bandeira, pois a música é a trilha sonora para todos os acordos e para todas as tréguas. Se você colocar um pai de santo do Batuque do sul com um mestre de Jurema do norte num mesmo rito, provavelmente eles não vão se entender. Mas se você colocar um Tamboreiro tocando com um tocador de Ilu, eles vão se entender rapidinho, vão cantar e tocar juntos, vão se comunicar e vão se unir facilmente. É por aí que a « Banda » gira.

Ah, mais uma coisa... você pode me dar seu nome e o do centro que você frequenta?

Meu nome é William de Ayrá. Ayrá é meu orixá, o Xangô branco, o Senhor de Savé. Minha dijina, meu nome iniciático é Obashanan. Sou Otun Alabê da Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino, consagrado, com muita honra, por meu mestre Yamunisiddha Arapiaga. Sou dirigente do Templo da Estrela Verde - a casa de Xangô – em São José do Rio Preto – SP. Obrigado

A diferença entre Umbanda e Candomblé

Esses são alguns tópicos que relatei sobre as diferenças entre a Umbanda e o Candomblé, e com isso você poderá aprender um pouco mais sobre a religião. Alguns grupos de Umbanda assimilam mais elementos do espiritismo, dando origem à umbanda de mesa, que nesse tipo de ritual os adeptos costumam chamar de « Mesa Branca ». Porém a maior predominância é dos rituais que parecem semelhantes aos do Candomblé. Essa predominância varia de terreiro para terreiro, dependendo da doutrina de cada pai ou mãe de santo, se essa predominância for muito grande, chamamos de « Umbandomblé" » Apesar de alguns rituais e entidades serem as mesmas do Candomblé, existem ainda algumas particularidades que diferenciam a Umbanda do Candomblé, por exemplo os orixás no Candomblé não se comunicam diretamente com a assistência. Para que a assistência possa saber alguma coisa para melhorar sua vida, ela precisa falar com o Babalorixá que consultará os Búzios, só assim os orixás poderão orientar a pessoa sobre seus problemas.

Na Umbanda, a assistência pode consultar as entidades diretamente, sem precisar do jogo de Búzios, uma vez que as entidades podem utilizar o corpo do médium para se comunicar. Essa consulta só pode acontecer nos dias de gira de trabalhos, essa gira é especialmente para isso. Existem outras giras, como por exemplo a Gira de Desenvolvimento, onde os médiuns novatos praticam e se aperfeiçoam na comunicação com o orixá e entidades.

Há ainda para se dizer que na Umbanda os orixás maiores ou santos (Iemanjá, Oxóssi, Xangô, Ogum, Oxum, Iansã, etc) não falam, quando eles « baixam » no terreiro, só sua presença já é uma benção, os santos não tem a falange (linguajar) para que as pessoas possam entender, eles já transcenderam da Terra há muitos anos e adquiriram muita luz, portanto, aqui na Terra, o máximo que fazem são emitir sons (ou mantras) como por exemplo o canto de Iemanjá, que para uns pode ser um canto e para outros um choro. As consultas ficam por conta das entidades de cada linha como por exemplo: os baianos, preto-velhos, boiadeiros, marinheiros, crianças, etc, que por estarem mais próximos de nossa realidade (pois desencarnaram a apenas algumas décadas - como no caso dos pretos-velhos), podem nos ajudar por conhecerem bem mais de perto os problemas terrenos. Outra característica

marcante é o congar de um terreiro de Umbanda que tem, lado a lado, imagens de santos católicos (estes representando os orixás) e imagens das entidades (marinheiros, caboclos ameríndios, pretos-velhos, crianças, etc) e também podem ter outras imagens como de Santa Luzia, Santo Agostinho, Santo Expedito, etc. Em terreiros de candomblé cada orixá tem seu lugar, como por exemplo um quartinho, onde ficam os objetos do orixá. Os médiuns também não precisam ficar o dia inteiro no terreiro e nem dedicar todo o seu dia a ele, basta apenas ter a responsabilidade de estar nos dias de gira e cumprir sua missão com amor e caridade no coração

Os médiuns não incorporam cada um um orixá, os médiuns seguem a linha que os tabaqueiros e o Ogan (sabendo-se que ele só irá puxar um ponto quando o Pai ou Mãe de Santo autorizar) puxam, por exemplo, se estiverem cantando um ponto sobre Oxóssi, os médiuns e a assistência já sabem que quem vem para trabalhar são os caboclos. Outra diferença básica é como os médiuns se preparam para incorporar, ao contrário do Candomblé que dançam num círculo em movimento, rodopiando seus corpos ao som dos atabaques e outros instrumentos, na Umbanda o médium fica parado, acompanhando por palmas os pontos cantados e esperando o momento exato para a incorporação dos orixás ou das entidades.

Para os médiuns novatos, a Mãe ou Pai de Santo « puxam » a linha dos orixás fazendo o sinal da cruz em sua testa e trazendo os orixás para que médium que ainda não tem experiência suficiente para incorporar o orixá sozinho, possa trabalhar (porém nesse estágio ainda não podem dar consultas nem passes). A música também é bem diferente, uma vez que no Candomblé vai depender de que nação é, já na Umbanda os cânticos são todos cantados em português. As roupas são brancas em geral e o uso das cores fica reservado para os Pais e Mães de Santo e em dias de festa e homenagem no terreiro. As roupas pretas e vermelhas são usadas em dia de Gira de Exu, e também reservado apenas ao direito do médium de incorporação e Pais e Mães de Santo, os outros médiuns (novatos, ogans, cambones, etc) devem usar roupas brancas somente ou com uma fita vermelha presa a sua cintura. A assistência deve sempre ir a um terreiro de roupas claras, deixando-a escura para as giras de exus, ainda assim muitos terreiros orientam aos freqüentadores a usar a roupa branca; na Umbanda, o branco significa proximidade com a clareza, paz de espírito e abertura de seu corpo para as coisas boas (uma vez que o preto significa luto - corpo fechado) se a pessoa

quer receber uma graça, ela deve estar receptiva para que isso aconteça. Cada orixá vibra em uma cor, por exemplo, Oxossi vibra na cor verde assim como Iansã na cor amarela, mas indiscutivelmente o branco (Oxalá) é aceito por qualquer linha.

Linhas e Falanges

No candomblé os orixás formam um sistema, estando ligados por laços de casamento e descendência; por exemplo: Nanã é a ancestral feminina, a avó, enquanto Ogum é filho de Oxalá com Iemanjá e assim por diante. Assim no candomblé cada orixá tem sua história, suas paixões, lutas e apresentam preferências alimentares de cada um, cores, roupas, adereços, etc. Os espíritos dos antepassados bantos e as entidades ameríndias - os caboclos - não apresentam esse tipo de organização: estão distribuídos em aldeias, reinos, tribos e, em vez de formarem um sistema, justapõem-se entre si. Com a influência do kardecismo, a Umbanda usa para sua organização o que chamamos de Linhas e Falanges.

Princípios de organizações e classificação dos espíritos.

Linhas e Falanges constituem divisões que agrupam as entidades de acordo com as afinidades intelectuais e morais, origem étnica e, principalmente, segundo o estágio de evolução espiritual em que se encontram, no astral. De acordo com os mais variados critérios e sem limite de número, o que na prática se traduz em uma multiplicidade de esquemas, a partir das sete linhas tradicionais da Umbanda, por sua vez subdivididas em sete falanges ou legiões.

Linha de Oxalá

Linha de Iemanjá ou Linha das Águas

Linha de Oxóssi

Linha de Xangô

Linha do Oriente / Linha de Cosme e Damião*

Linha Africana ou das Almas

Linha de Ogum

Na corte portuguesa, após a morte do rei dom João III assumiu o seu neto dom Sebastião que, de pronto, não pode reinar por contar apenas com três anos de idade. A regência ficou com a rainha-avó dona Catarina da Áustria, esta tendo sido afastada, o governo passou ao Cardeal dom Henrique até a maior idade do príncipe, aos quatorze anos. Era o século XVI. Portugal, na sua política de catequese cristã, entrou em luta com os muçulmanos, procurando, convertê-los. Dom Sebastião empolgou-se com algumas vitórias e resolveu, embora sem o apoio do conselho e até mesmo do seu tio Filipe II da Espanha, preparar uma cruzada a Marrocos. Essa preparação parecia mais dirigir-se a uma festa do que a um combate. Convocou toda a nobreza com seus melhores, uniformes, insígnias, medalhas, chamando até a levar a coroa real. Vários nomes ligados ao Brasil se fizeram representar a essa cruzada. Sem qualquer experiência de combate, na batalha de Alcácer-Quebrir, sofre a coroa portuguesa e toda a sua nobreza fragorosa derrotada, desaparecendo até o rei.

Essa derrota na história de Portugal representou a perda de navios, de armas, de vestes luxuosíssimas, de condecorações, de tudo enfim que caracterizava o esplendor da corte portuguesa.

O Brasil, colônia de Portugal, recebeu a notícia com requintes de detalhes. Os vassallos da corte porém procuravam encobrir a derrota da nobreza. Assim dizia-se que D. Sebastião, herói máximo como Rei, não havia morrido, já que seu corpo não tinha sido encontrado. Uma nau talvez o tivesse trazido para as costas do Brasil, juntamente com seus súditos. Alimentados pela esperança de que o rei voltasse, criou-se a lenda. A nau de dom Sebastião veio para o Brasil e ainda hoje está navegando pela costa maranhense. É encantada e só aparece à noite, esplendidamente iluminada. Nela está a corte portuguesa e com todo o seu luxo, as armas, as bandeiras, as insígnias e também o rei e sua deslumbrante coroa. Aparece principalmente nas noites de lua no mês de junho, com sua iluminação feérica. Muitos pescadores a têm visto. Não se atemorizam, pois sabem que dom Sebastião era rei bravo e

¹¹¹⁴ Simone M. R. Fretas, *Lendas do Maranhão* São Luís-Ma, 1979).

Texte en A4 dactylographié, consulté à la Bibliothèque publique Benedito Leite, à São Luis, Maranhão.

Côte : CDU : 398 2 (812.1)

esta em busca de volta para Portugal. Da aparição dessa nau na nossa costa, surgiu a inspiração nos embarcadouros para a roupagem do bumba meu boi. Ela deve ter sido tão rica e brilhante como aquela nau encantada. Daí os espelhos, lanteloulas e paetês usados no mais característico folguedo popular mais antigo e autêntico, realmente, nos municípios do litoral maranhense.

Lençóis - O reino encantado

O Maranhão possui algumas das mais belas lendas brasileiras, distinguindo-se entre todas a do encantamento d'el-rei dom Sebastião, na praia dos Lençóis. Vindo de ultra-mar, com a lembrança amargurada do desastre de Alcácer-Quebir onde se perdeu, nos areiais ardentes, o jovem Rei « maravilha fatal de sua idade » e come le a fina flor da fidalguia lustiana, bem como as maiores aspirações de uma expansão, no continente, negro, o português transplantou para o maranhão o sebastianismo, essa esperança lirica do regresso de El Rey, que em meio a peleja desaparecera, sem que testemunha alguma pudesse lhe narrar o fim.

O desaparecimento de dom Sebastião na batalha de Alcácer-Quebir, em Marrocos, a 4 de agosto de 1578 o que deixou profundos vestígios na fantasia do povo brasileiro. Nas praias da baía dos Lençóis, depois da velha cidade maranhense de Alcântara, há uma lenda que se prende a esse assunto. Nas noites de são João na praia dos Lençóis, que é uma das mais lindas do nosso litoral, e que a superstição da gente simples tornou desabitada, conta-se que um Touro negro com a estrela coruscante entre as recurvas aspas surge detrás das alvíssimas dunas de areia que reverberam á claridade da lua, dispara uma carreira doida e, soltando espantosos mugidos, percorre muitas vezes a praia de uma ponta a outra.

Esse animal do outro mundo é o príncipe dom Sebastião que foi encantado pelos sortiégios dos mouros de Alcácer-Quebir. Na estranha correria passa ele muitas horas.

A lua descai por trás das serras, no céu aos poucos e escurece, encrespam-se as águas, as ondas rolam preguiçosamente na areia e o touro de sombra continua no seu fadrio até nas névoas das alturas desponta a estrela dalva. A lenda estabelece que para desencantá-lo são indispensáveis um homem valente e algumas gotas de sangue. No dia em que aparecer esse

herói possuidor de nervos de aço capazes de enfrentar o touro, o feitiço dos mouros será quebrado. Bastará que ele, espere o inesperado salvador, e com arma branca, fita na testa o touro fantasma. Quando o sangue correr, o príncipe estará salvo. E do fundo do mar, surgirão firmes e galhardos os gentis homens e as lindas moças de sua corte, que o acompanharão no exílio pelas terras azuis do outro mundo. São as damas e os fidalgos do paço que, no seio das águas, esperam o auspicioso evento, afim de regressar à vida com as mesmas chagas os mesmos ademanes em que brilharam em priscas eras nos salões do reino.

Os pescadores da baía dos Lençóis que passam nas noites solitárias entregues a sua daina podem falar dessa fantasmagórica gente. Juram que os viram e ouviram seus cantos e a música das espinetas cadenciando os passos dos fidalgos dançarinos... Quem for à baía dos Lençóis e penetrar no rancho de um pescador, não terá mais que pedir que lhe conte a estória do Rei touro que continua no seu eterno encantamento. A Ilha dos Lençóis pertence ao arquipélago de São João, que é um dos mais afastados da Costa Atlântica, Noroeste Maranhense. Como os demais, resulta de cordões arenosos que chegam a emergir das águas entre os estuários da região. Anulando o efeito das correntes e das marés pelo avultamento das areias, esse fenômeno provoca na parte abrigada a floculação das argilas, arrastadas pelas águas dos rios próximos. Nesses sedimentos negros surgem só mangais que consolidam a ilha. Sua origem é portanto dupla : oceânica e fluvial. Por esse motivo, somos levados a considerá-la de formação deltaica.

Abundantíssima em pescado, atraiu desde cedo considerável número de pescadores que apareciam em épocas próprias. Mais tarde os mais ousados, levantaram ranchos na ilha, afrontando, embora, a cólera dos genios do fundo que dominavam aqueles lugares ermos, segundo a mitografia local. Esses primeiros pescadores deram o nome de Lençóis a ilha que se apresentava cheia de areias e lindos estandais alvinitentes que lembram Lençóis imensos. As dunas elevaram-se, e as conchas que entre elas se formam, enchem-se de água cristalina das chuvas e deram-nos lagos de extraordinária beleza. Como de filtro gigantesco, a água vertia, puríssima, e da base das dunas, assim se afastasse o mar pelo recuo das marés. Era bastante cavar um plano para colher água fresca e de primeira qualidade. A imaginação popular impressionou-se com tais milagres da natureza, e os pagés das vizinhanças iam

conversar e trocar ideias com as caruanas naquelas praias solitárias, que emergiam do coração do oceano.

Desde então pela exaltação supersticiosa dos nossos mestiços vulgarizou-se a lenda de que um reino encantado reino de mães d'águas e dos genios protetores do mar, rival da velha São Luiz, da Ilha de Upaon-Açu ; dos nossos avós tupinanbás.E quando aparecesse um homem corajoso e capaz de enfrentar vitoriosamente perigos mil criados pelos genios das águas, São Luiz seria tragada pelas ondas e o reino encantado dos Lençóis se transformaria numa bela cidade, conforme ensinavam os velhos pagés, quando sorviam a diamba, embriagante erva queimada em longos cachimbos. A lenda do sebastianismo, que empolgou Portugal, especialmente no século XVI, na esperança de libertar o rei cavaleiro, desaparecido nos areias do deserto africano, ao que se dizia sob o encantamento dos muçulmanos, atravessou o oceano e chegou ao Brasil, tomando adeptos, notadamente no Nordeste, onde os mesmos chegaram a sacrificar muitas vítimas do alto, de escarpas com o fim de quebrar o feitiço do moço e valoroso rei português. Aquele panorama onde se desdobravam as areias alvas e subiam os cômoros que se desmanchavam ao sabor dos ventos feriu o sentimentalismo de alguns lusônios.

Numa expansão patriótica, recalcada há muito, viram na ilha maranhense a imagem dos desertos longínquos e sabendo por informações da existência do reino encantado, afirmaram desde logo que era o de dom Sebastião. A assertiva criou forma no espírito imbele da gente praiana e aglutinou-se a mitografia regional. Mas ao que se observa, não teve força bastante para impor-se de modo absoluto. Ninguém pensou que dom Sebastião voltaria um dia de Portugal para reinar o seu povo. Ficou vinculado ao reino ondino como muitos outros brancos que desaparecem nas águas do mar, de lagos ou rios e dos quais não se encontravam os cadáveres. Tinham ido morar no reino do fundo. A cachaça e a diamba, terríveis excitantes usados habitualmente pelos pescadores e pagés, têm sido uma forte e terrível contribuição em tudo isto, como veremos.

Lençóis continua a viver sua vida mística, acrescida das muitas lendas que se desenvolveram em torno de dom Sebastião. Nas praias apareciam pentes de ouro, colheres da mais fina prata, vasos com desenhos caprichosos, mas o caboclo não devia tocar nesses objetos, e se por acaso os levasse as embarcações experimentariam surpresas bem desagradáveis. Com

as amarras colhidas, velhas içadas e o cordame tinindo ao ímpeto dos ventos, o « bastardo » (embarcação típica do Nordeste) não se deslocaria um milímetro sequer, apesar das mais variadas manobras.

Logo, porém, restituídas as águas a joia maravilhosa o veleiro tomava impulso e rasgava as ondas revoltas, deixando uma esteira de espuma brancas. De outras vezes, um tufão arrepiado e violento fazia submergir a embarcação e tragando os incautos tripulantes.

Certas noites, uma onda de proporções enormes avançava contra a praia e quando recuava um Touro negro, cercado de vaqueiros com vestimentas caprichosas saía das águas e divagava pelas dunas, lançando fogo das ventas e urrando tenebrosamente. Infeliz do pescador que o enfrentasse, pois no dia seguinte, mais um louco fitaria o espelho cristalino de seus lagos.

Conta um praiano que depois de uma longa vigília sonhara com o Touro negro investindo contra ele na moraria dos Lençóis. Espavorido corre como um louco até a choupana frágil defesa para tão grande monstro demoníaco. Quando a aurora já vinha surgindo clara e alegre no horizonte, o caboclo, ainda mal refeito da embriaguês, acorda e com aquela sinistra impressão crítica chega ao cimo da duna próxima e, já distante, o Touro negro desce dos cômoros mais altos para desaparecer no mar colhido por uma onda gigantesca.

Balada do Touro Encantado¹¹¹⁵

« Enquanto as rocas vão fiando
Duas vozes tecem telas.
Enquanto se fia canto
Vão tecendo mãos donzelas :

Pela praia dos Lençóis
Das adunadas areias
Divagam vagos reinóis
Da corte que fantasmaia

A frente da estranha grei
- Reinado sobre os espectros –
Erra o espírito del-rei
Dom Sebastião, vago cetro.

Sexta-feira vindo escura
El-rei se transforma em touro.
Na pele, uma noite pura.
Na testa, uma estrela de ouro.

Não havendo no céu prata
Nem de estrela nem de lua
O coro das açafatas
Se alça do mar e flutua.

¹¹¹⁵ Poème de Stella Leonardos, « Romanceiro do Bequimão », in Dinacy Côrrea Feitosa, *Horizontal das Lendas Maranhenses*, São Luís, 1980.

Texte en A4 dactylographié, consulté à la Bibliothèque publique Benedito Leite, à São Luis, Maranhão.

Registre : 398 : 0 (812.1) F 311 H 1980.

Canta a cidade embruxada ?
Seugndo a lenda. Que diz :
Se el-rei for desembruxado
Adeus luzes de São Luís !

Ah cidade irreal submersa
No seio oculto das águas !
De ti quanta mágoa emerge,
Saudade água-mão de mágoa !

Enquanto as rocas vão fiando
Dois fois de vozes belas,
As horas sonham, nos cantos,
Idos reis, irreais donzelas. »

Codó – terreiros para todo lado

[Article paru dans le journal « O Imparcial », São Luís, le 29/08/99]

Os terreiros de umbanda são predominantes no município de Codó. Além da tenda de Mestre Bitá do Barão existem mais de 200 terreiros ligados ao culto terecô, segundo a pesquisadora de cultura popular Maria do Rosário Carvalho Santos.

A mãe-de-santo Maria de Jesus, do bairro Santo Antonio, é também uma das umbandistas mais famosas de Codó. Atualmente com 64 anos, Maria de Jesus diz que é contemporânea de Bitá do Barão. « Lembro dele bem pequeno », revela a mãe-de-santo, o que contraria a idade de 87 anos anunciada por Bitá do Barão. Essa idade também é contestada por Domingos Paiva (veja quadro abaixo). « Conheço a certidão de nascimento dele », informa.

Mãe Maria de Jesus prefere não entrar na discussão e conta que se relaciona bem tanto com Domingos Paiva quanto com Bitá do Barão. Conhecida e procurada pelos políticos, mãe Maria diz que nunca perdeu uma eleição recorrendo sempre à linha branca da umbanda. « Não gosto de fazer maldade », confessa ao relembrar que foi « obrigada » a assumir a mediunidade por causa dos constantes desmaios e visões que perturbaram a sua infância.

Morando numa casa simples com uma tenda pequena, o canzuá de mãe Maria de Jesus contrasta com a tenda de Bitá do Barão. Localizada no centro de Codó, o Mestre Bitá tem dois templos e uma grande residência com salas amplas e decoradas. Altares com imagens dos orixás estão espalhados pelo canzuá de Mestre Bitá. Centenas de cachos de bananas ornamentam as imagens dos caboclos que estão próximos a tenda principal. Mestre Bitá explica: « Banana significa força ».

O outro lado / Opositor de Bitá também fala

Mas nem todos elogiam Bitá do Barão. O mestre e cidadão Wilson nonato de Sousa também tem seus adversários. O Pai-de-santo Domingos Paiva, 50 anos, que viveu durante 24 anos com Mestre Bitá acusa o babalorixá de explorar a quimbanda, a linha negra da umbanda. « É a que dá mais dinheiro », afirma Paiva.

Domingos Paiva que desenvolve a mediunidade há 33 anos, iniciado por Bitá do Barão, também o acusa de explorá-lo sexualmente. Ele conta que procurou Bitá do Barão quando tinha 15 anos para que o pai-de-santo o ajudasse a enfrentar problemas decorrentes de sua mediunidade, até então desconhecida pelo jovem Domingos Paiva.

Segundo Paiva, no canzuá de Mestre Bitá ele se tornou o assistente direto do babalorixá e também o seu parceiro sexual. « Fui o primeiro homem de Codó a viver maritalmente com outro homem », conta.

Assumir o relacionamento custou caro para Paiva. Ele revela que sentiu na pele a discriminação e o preconceito da sua própria família e da sociedade codoense. Em 1987 decidiu abandonar Mestre Bitá. Atualmente casado, pai de dois filhos, o técnico de contabilidade Domingos Paiva cumpre as suas obrigações de pai-de-santo na Tenda Espírita de Umbanda Raio Solar, no bairro do São Francisco, poucos quilômetros da tenda de Bitá do Barão.

A filha de Mestre Bitá, Janaína, 21, que está sendo preparada para substituí-lo, também é outro motivo de discórdia entre os dois pais-de-santos. Paiva diz que ela é sua filha e que Bitá do Barão ficou com Janaína quando ela era ainda criança.

O pai-de-santo mais famoso do Maranhão tem outra versão. Segundo Bitá do Barão, Domingos Paiva foi criado como um filho em seu canzuá. Em poucas palavras ele revela o que pensa de Domingos Paiva: « É um pobre coitado ».

Entrevista

[Article paru dans le journal « O Imparcial », São Luís, le 29/08/99]

- Qual o significado de sua festa?

Bitá do Barão – O significado é que todos os umbandistas temos obrigação da casa. É uma obrigação aos santos orixás. Então tem gente que faz obrigação no dia do santo mesmo. Hoje [sábado] estamos homenageando os santos da casa. Santo Antonio, São Benedito, São Lázaro, Cosme e Damião, São Sebastião e tem um cruzamento da esquerda [Exu e Pomba Gira]. Todo pai de santo tem por obrigação fazer esse tipo de trabalho no seu canzuá de santo. A obrigação é feita em agosto e dezembro. Se você não vê um pai de santo que não faz a sua obrigação é meio fraco.

- A que o senhor atribui a sua fama?

BB - Eu acho graças [risos]. Sinceramente, eu não sei. Eu sempre fui uma pessoa um pouco inteligente, graças a Deus. Mas isso são os trabalhos da gente. O meu trabalho sempre teve muito êxito, muita positividade. Se não trabalho certo, de forma honesta, com muita sinceridade, jamais eu teria um movimento desse.

- É verdade que o senhor é muito procurado pelos políticos?

BB – É verdade. Aqui está cheio de políticos. A metade dos que estão de branco [apontando para os que estavam na Tenda no último sábado] são prefeitos, vereadores, deputados...

- Qual o político mais importante do Maranhão que o senhor já atendeu?

BB - O político mais famosos que eu rezo muito é para o Sarney. Eu rezo muito para ele. Não é uma pessoa que vive aqui na minha casa, não. Mas eu rezo muito para ele. E isso, às vezes, sem ele pedir. Eu acho que tenho que fazer isso.

- **O senhor trabalha com as duas linhas da umbanda, a linha branca e a negra?**

BB – Todo pai-de-santo trabalha. Eu sou procurado nas duas [correntes]. Eu gosto muito da linha branca, eu gosto muito dos santos. E quando passo para a corrente de esquerda é alguém que quer. Eu mesmo não tenho ódio de ninguém.

- **Não é uma contradição?**

BB – Nada disso. São coisas naturais. Cada qual faz aquilo que gosta. Se você chega e diz que está amando um homem que não gosta de você, mas diz que é louca por ele, eu tenho que mexer um pouco nos « pauzinhos » pra fazer esse « cabôco » te enxergar. Senão não dá certo.

- **O que as pessoas mais pedem?**

BB – Eu sou procurado de todo sentido. Muita gente me procura pra negócios. Eu sou também um homem de negócios. Então sou freqüentado por muitos empresários. Empresário é negócio de dinheiro. Também sou procurado pra amores e política.

- O senhor consulta por telefone?

BB – Consulto também por telefone.

- Quanto custa?

BB - A consulta por telefone é duzentos reais. É muito barato.

- **O senhor acha barato?**

BB - Muito barato. Dá muito trabalho a gente ouvir uma pessoa do outro lado, de outro país, de outro Estado pra dizer uma coisa por telefone. Puxa um pouco pela cabeça. Então é muito barato. E pessoas que querem isso, que precisam disso, são pessoas que têm sempre um pouco de dinheiro.

- O senhor tem uma loja que vende produtos de umbanda?

BB - É a lojinha da minha filha. É a loja da minha família. É uma loja nossa. Eu trabalho. Eu gosto de trabalhar na roça, eu tenho meus canteiros. Eu gosto de trabalhar de tudo. Eu sou um homem trabalhador.

- O senhor está preparando a sua filha para substituí-lo?

BB - Estou preparando.

- O senhor sabe quando vai morrer, ou passar para o outro plano?

BB - Não demoro muito, não. Agora que estou com 87 anos. Acho que vou chegar a uns 90 e poucos. Ainda estou muito lúcido, graças a Deus.

- O senhor tem quantos filhos e filhas de santos?

BB - Mais de 500 filhos de santos.

- Por que Codó tem a fama de « terra da umbanda »?

BB - Porque tem Bitá do Barão.

- Qual a avaliação que o senhor faz do governo de Roseana Sarney ?

BB - Ah! O governo dela tá maravilhoso. Ela vai continuar... um « problemazinho » de saúde bem fraco. Nós estamos rezando muito por ela. Eu, pelo menos, acendo minhas velinhas e rezo muito para ela, todo dia. Porque na realidade é uma senhora dinâmica. Todo maranhense tá vendo isso. Os que não vêem... é política. E eu não sou político.

- É verdade que o senhor contribuiu para a morte de Tancredo Neves?

BB - É bobagem. Não tem nada haver. Não contribui nada. Eu só contribui pra gente viver. Ele [Tancredo] era meu amigo também, particular.

- O senhor se considera uma pessoa rica?

BB - [Risos] A minha casa é muito pequena, simples, muito humilde, de pobre. Eu me considero uma pessoa rica de espírito. Se fosse uma pessoa rica de dinheiro, tanto faz. Agora de espírito, olhe lá. Você está perto de um milionário. Um alto milionário.

Bitá Barão de Guará - idade informada é motivo de controvérsia

Escrito por PAULO S. COSTA

PHOTOS



Le *Babalorixá* Bitá do Barão de Guará, à Codó, au Maranhão, juin 2008



Le *Babalorixá* Domingos Paiva, à Codó, au Maranhão, juin 2008¹¹¹⁶

¹¹¹⁶ Le *Babalorixá* Domingos Paiva de la maison de culte « Tenda Espírita de Umbanda Raio Solar » est décédé le 13 septembre 2011, à Caxias -Ma. Son corps fut veillé dans sa maison de culte située à l'avenida 1° de Maio, São Francisco, à Codó -Ma.



Le *Babalorixá* « Baygon », à Carutapera, au Maranhão, janvier 2009



Le *Babalorixá* Vicente Jorge Silva Rayol, « Taboca », au lieu-dit Livramento, au Maranhão,
Janvier 2009



« Terreiro » du roi Sebastião du Babalorixá Taboca, au lieu-dit Livramento, au Maranhão,
Janvier 2009



Baba Tayandô



Dimanche de Pâques, déjeuner à la chapelle avant la procession, la litanie et le « toque » en plein ciel
Village « spirituel » Nazaré do Bruno, près de Caxias, au Maranhão, avril 2008



La princesse dona Mariana, « Cabocla brava » Tambor-de-Indio chez José Pajezinho, à Carutapera, au Maranhão, avril 2008.



Mãe Lúcia, à São Luis, mars 2008


Luto

DE JESUS ▼

Morre Mãe Lúcia, da Casa de Nagô

Sepultamento será hoje, às 9h, no Cemitério do Gavião

CEZAR SCANSSETTE
DA EQUIPE DE O ESTADO



Morreu na manhã de ontem, vítima de insuficiência pulmonar aos 103 anos, Lucília Maria de Jesus Silva, a Mãe Lúcia, vodunsi da Casa de Nagô, uma das casas de culto afro-brasileiro mais antigas e respeitadas do Maranhão, situada na rua Cândido Ribeiro, Centro. Mãe Lúcia estava internada há 15 dias no Hospital Aliança, onde se tratava de uma pneumonia. Inclusive, deu entrada por duas vezes na Unidade de Terapia Intensiva (UTI). O sepultamento está marcado para as 9h de hoje, no Cemitério do Gavião, bairro Madre Deus.

De acordo com Mãe Domingas, a segunda no comando da Casa de Nagô, Mãe Lúcia pediu, ainda em vida, que não se realizasse o tradicional tambor de choro durante o seu velório, mas sim uma cerimônia mais discreta. O chamado tambor de choro é um ritual que dura uma noite inteira e mais parece um festejo, onde as pessoas dançam e cantam o tempo todo, enquanto se despedem do ente querido.

Ao contrário, segundo Domingas, Mãe Lúcia pediu que em seu velório fossem cumpridas apenas as obrigações para com os orixás da casa de culto, que são momentos reservados apenas aos integrantes mais iniciados e graduados da Casa de Nagô. Segundo Domingas, ainda é cedo para pensar como será realizada a escolha da sucessora de Mãe Lúcia.

Mãe Lúcia já foi homenageada diversas vezes nos últimos anos por seu trabalho à frente da Casa de Nagô, terreiro que frequentava desde os 12 anos de idade. Parte da sua história, inclusive, é contada no documentário *Aiyê*, que leva o selo do Instituto Geia e foi lançado em 25 de março último.

Em 6 de janeiro de 2005, O Estado homenageou Mãe Lúcia pelo 100º aniversário e até uma placa alusiva à data foi confeccionada em sua honra. Diversas personalidades maranhenses a prestigiaram, na ocasião, como o casal de pesquisadores Carlos e Zelinda Lima; a senadora Roseana Sarney e o marido, empresário Jorge Murad; a folclorista Terezinha Jansen, vários integrantes do Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN); o poeta Luís Bulcão; o antropólogo Sérgio Ferretti e Francisco Padilha, na época secretário de Cultura do estado.

Mãe Lúcia assumiu as obrigações da Casa de Nagô em 1986, quando do falecimento de Mãe Dudu. Ela começou a frequentar a Casa de Nagô por influência de sua madrinha, Anacleto Rita do Egito, e de sua bisavó Maria Vitória Miranda.

Conta a sua história que, aos sete anos, começou a observar os cultos, mas somente algum tempo depois passou a receber entidades e a integrar o grupo de voduns da casa, que dirigiu depois de ter assumido cargos como o de tocadora de ferro (agogô).

Journal « O Estado do Maranhão », São Luís, le 14 juin 2008