



HAL
open science

Le messianisme Tupi-guarani participe-t-il a la mythification du roi Dom Sebastião en Amérique portugaise?

Rosuel Lima-Pereira

► To cite this version:

Rosuel Lima-Pereira. Le messianisme Tupi-guarani participe-t-il a la mythification du roi Dom Sebastião en Amérique portugaise? . Le Verger, 2014, Le Verger-bouquet n° V, V. hal-01806620

HAL Id: hal-01806620

<https://hal.science/hal-01806620v1>

Submitted on 3 Jun 2018

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.

Public Domain



« LE MESSIANISME TUPI-GUARANI PARTICIPE-T-IL A LA MYTHIFICATION DU ROI DOM SEBASTIÃO EN AMÉRIQUE PORTUGAISE ? »

Rosuel LIMA PEREIRA (Université des Antilles et de la Guyane)

La Restauration de la monarchie portugaise en 1640 constitue un tournant dans l'union des deux couronnes ibériques débutée en 1580 avec la mort du Cardinal-roi dom Henrique 1^{er} (1512-1580), dernier descendant mâle de la maison d'Avis¹. Pour le Portugal, cet avènement met un terme à soixante ans de domination des Habsbourgs d'Espagne. La Restauration place à la tête du royaume le duc dom João (1604-1656), premier roi de la maison de Bragance. Entre l'acclamation et la disparition le 4 août 1578 du roi dom Sebastião (1554-1578), qui n'avait pas laissé un héritier au trône, un mouvement à la fois patriotique et superstitieux appelé sébastianisme voit le jour. Ce mouvement est la manifestation d'un sentiment collectif et son nom est lié à la disparition du roi portugais et à l'attente de son retour. Le sébastianisme est, par certains de ses traits, une croyance religieuse qui intègre des éléments traditionnels du messianisme juif. Au cours du XVII^e siècle, cette disparition à la bataille de Ksar el-Kébir devient l'attente d'un roi sauveur dont le rôle politique consiste à libérer le royaume portugais du joug espagnol.

En effet, le discours sébastianiste se structure, s'attachant à effacer de la mémoire collective la défaite portugaise; par ailleurs, il s'efforce d'annoncer les victoires futures et de défendre la légitimité du roi dom João IV. Au cours des premières années de la Restauration, une transformation s'opère et le sentiment d'attachement au seigneur, le roi dom Sebastião, disparaît au profit du royaume et de son défenseur, le roi dom João IV². Le sens royal et messianique de la croyance sébastianiste évolue tandis que le discours et les textes sur ce mouvement prennent un nouvel essor. Cette montée est due à l'apparition de faux prétendants au trône et à l'expansion coloniale. En Amérique portugaise, la croyance relative au retour du roi trouve un terrain propice à sa divulgation car lors des grandes découvertes, les navigateurs considèrent l'arrivée au Nouveau Monde comme l'aboutissement d'une espérance d'ordre spirituel, qui va bien au-delà d'une simple satisfaction matérielle. Ils croient être arrivés au Paradis terrestre étant donné que leur savoir et leurs références géographiques étaient pétris de récits mythiques et bibliques.

Par ailleurs, l'élément spatial, le Nouveau Monde, ajoute à la croyance sébastianiste un caractère eschatologique. Il est vrai que l'aspect apocalyptique du sébastianisme s'enracine dans

¹ La guerre de Restauration entre le Portugal et l'Espagne débute le 1^{er} décembre 1640. C'est une guerre pour l'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 cherchent à défendre militairement leur indépendance et par conséquent, la faire reconnaître dans la scène internationale. Pour plus de détails, voir 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 nouvelle de Lisbonne, Lisbonne, septembre 2011, p. 11.

Site visité le 29/10/2013 :

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

² À ce propos, voir les études réunies et présentées par Augustin Redondo « Le temps d'un roi. Prophéties et conquêtes à l'époque de Sébastien du Portugal (1544-1578) », de Ilda dos Santos et « Le prophétisme baroque au Portugal : Antônio Vieira et Sebastião Pacheco Varela », de Luís Ramalhosa Guerreiro, dans *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs (XV^e et XVII^e siècles)*, Paris, « collection La modernité au XV^e – XVII^e siècles », t. V, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2000.



l'attente de la fin du monde, dont le fondement se trouve dans un certain courant de la Théologie de l'histoire. Au Portugal, selon l'interprétation de ce courant de pensée, les deux événements, la découverte du Nouveau Monde et le retour d'un roi devenu « Caché », correspondent à l'aboutissement d'un plan divin. Le premier, l'arrivée au Nouveau Monde, est considéré comme une redécouverte du Paradis perdu, et le second, le retour du roi, est vu comme l'annonce de la fin des temps puisque le roi rédempteur, messenger de paix et de prospérité, est de retour. Ces éléments symboliques sont assimilés par l'homme portugais dont l'imaginaire a été nourri de récits médiévaux et millénaristes. En outre, dès le XVI^e siècle, les premiers colonisateurs de l'Amérique portugaise côtoient des tribus qui sont, selon leur croyance prophétique, en quête d'un lieu d'abondance et de bonheur, la « Terre sans Mal ». La rencontre de ces deux cultures, l'europpéenne et l'amérindienne, donne naissance à des échanges symboliques et suscite un processus de remythification. Dans cette perspective, lorsque la croyance judéo-chrétienne en la venue d'un rédempteur se met à côtoyer le messianisme tupi-guarani, la question de la mythification du roi dom Sebastião en Amérique portugaise devient, par la suite, un objet d'étude pour les sciences humaines.

Afin de comprendre le processus de la mythification du roi dom Sebastião dans le Nouveau Monde, cette étude prendra tout d'abord la forme d'une réflexion sur les attributs de la sacralité de la personne royale de dom Sebastião de Portugal. En effet, désormais, ce n'est plus le roi mais la nation qui est sacralisée, tandis que dans la colonie portugaise, un glissement s'opère de la sacralité de la personne du roi à la mythification de l'individu lui-même. Il sera ensuite démontré que cette mythification s'élabore sous les Tropiques par l'attribution faite au roi disparu de qualités et de vertus émanant de son saint protecteur, le martyr Sébastien (mort au début du IV^e siècle). D'ailleurs, la croyance sébastianiste est elle-même marquée par l'aspect religieux, le martyre, et par l'aspect politique, l'héroïsme. Pour finir, seront relevés quelques mécanismes d'assimilation et d'acculturation du prophétisme tupi-guarani qui contribueront par la suite à la formation d'un syncrétisme luso-brésilien en la personne du roi dom Sebastião.

LA SACRALITE DU ROI « DESIRE »

L'identité de la nation portugaise est fondée sur deux grands événements à la fois d'ordre historique et d'ordre symbolique. Le premier est la bataille d'Ourique qui eut lieu le 25 juillet 1139, jour de la fête de saint Jacques de Compostelle, patron des Chrétiens en guerre contre les Maures. Aux yeux des Portugais, cet événement devient la promesse d'une destinée providentielle et eschatologique³ de l'Empire lusitain. Au XVII^e siècle, la nation portugaise instrumentalise ainsi idéologiquement le récit d'Ourique et cherche à légitimer son indépendance de la domination philippine. Le deuxième événement est la bataille de Ksar el-Kébir qui eut lieu le 4 août 1578. Cette bataille correspond à la tentative de conquérir, ou en tout cas de préserver l'intégrité géographique et politique du royaume et de ses comptoirs. Du point de vue symbolique, lors de la bataille d'Ourique, le corps du roi naît en la personne de dom Afonso Henriques (1109-1185), premier roi de la maison de Bourgogne. Dans le cas de la bataille de Ksar el-Kébir, le corps du roi périt en la personne de dom Sebastião, dernier roi de la maison d'Avis. En effet, lors de cette bataille, aussi bien le corps naturel du roi que son corps politique⁴ périssent. Autrement dit, si le « second corps », le « corps

³ Avant le XV^e siècle, les chroniqueurs ne se réfèrent dans leurs textes qu'aux faits militaires de la bataille d'Ourique. À partir du XV^e siècle, les textes vont faire référence à une 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. 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.

⁴ 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



politique⁵ », pour utiliser l'expression de l'historien allemand Ernst Kantorowicz (1895-1963), acquiert la dignité royale lorsque dom Afonso Henriques remporte la bataille et devient roi, l'unité des deux corps du roi, physique et politique ou humain et divin, se brise à tout jamais à Ksar el-Kébir en la personne du roi dom Sebastião.

Or, du point de vue juridique, le roi dom Sebastião, en son corps naturel, reste individuel et mortel. Cependant, sa disparition physique met en danger le corps politique, c'est-à-dire l'autonomie du royaume⁶. En outre, la disparition physique de dom Sebastião cause aussi une rupture de contrat du « mariage mystique » entre le royaume et sa personne, dans la mesure où il n'a pas donné au Portugal un héritier direct. Historiquement, dom Sebastião est lui-même le fruit d'un mariage précipité entre doña Juana d'Espagne (1535-1573), et le prince du Brésil, dom João Manuel (1537-1554), âgé de 16 ans. Dom João est chargé de donner 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* » est 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 dona Catarina d'Autriche⁷ (1507-1578). À la mort du roi, son petit fils, dom Sebastião, l'héritier du trône, n'a que trois ans.

La naissance de dom Sebastião, désirée si fortement par ses futurs sujets, vient combler le vide laissé par la mort des trois enfants du roi dom João III, et elle pérennise ainsi une dynastie fortement fragilisée. L'urgence et le vide ouvrent l'espace à une attente qui, dans une culture marquée par le judéo-christianisme, prend la forme prophétique où se mélangent des « métaphores historiques et [des] allusions bibliques⁸ ». Dans tous les milieux sociaux apparaissent, ou plutôt se développent, des discours à forte tonalité religieuse et politique. Ils proviennent du pouvoir civil ou religieux sans oublier une partie assez conséquente d'origine populaire. Il faut néanmoins souligner que ces discours d'ordre prophétique dissimulent les échecs et les vicissitudes d'une puissance en déclin. En outre, la naissance du roi « Désiré » s'associe à une lecture et une écriture allégorique profane et religieuse de l'histoire portugaise. Ces textes étaient soit commandés ou écrits par les

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 à 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 terre africaine. Voir 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) », dans *Les funérailles à la renaissance*, Jean Balsamo (org.), Genève, Droz, 2002, p. 143-144.

⁵ Sur cette question, se reporter à Ernst Kantorowicz, *A study on medieval political theology*, publié en 1957, traduit par Jean-Philippe et Nicole Genêt, *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, Gallimard "NRF", 1989.

⁶ La crise de succession au trône portugais est le résultat à la fois de la disparition du roi dom Sebastião en 1578, sans avoir laissé un héritier direct issu de sa lignée et de la mort, deux ans après, de son oncle déjà âgé, le Cardinal-roi dom Henrique. Pour résoudre cette impasse, il reste à la monarchie portugaise quatre possibilités, c'est-à-dire, accepter comme un des successeurs légitimes :

- soit dona Catarina, petite-fille de dom Manuel I^{er} et épouse de dom João, duc de Bragance ;
- ou son jeune fils, Teodosio ;
- soit dom Antonio, prieur de Crato, le petit-fils bâtard de dom Manuel ;
- soit Philippe de Habsbourg, roi d'Espagne, petit-fils de dom Manuel, côté maternel.

C'est au roi d'Espagne, Philippe II, reconnu comme le parent le plus proche par les *Cortes de Tomar* de 1581, à qui revient la couronne portugaise.

⁷ Doña Catarina d'Autriche aussi nommée d'Habsbourg ou d'Espagne ou de Castille était archiduchesse d'Autriche, princesse d'Espagne et reine du Portugal. Pour la bibliographie la concernant, voir Ana Isabel Buescu, *Catarina de Áustria (1507-1578). Infanta de Tordesilhas, rainha de Portugal*, Lisboa, éditions A esfera dos livros, 2007.

⁸ Augustin Redondo, *Op. cit.*, p. 109.

Sur ce sujet, voir le chap. III, « Monarquia lusitana: a sacralidade », in Jacqueline Hermann, *No reino do desejado: a construção do sebastianismo em Portugal, séculos XVI e XVII*, São Paulo, Companhia das letras, 1998.



membres de la cour, soit produits à l'étranger, mais tous annonçaient que le Portugal allait retrouver sa gloire d'antan. Par conséquent, cette littérature contribuera à former la personnalité et le caractère du jeune dom Sebastião mais aussi à nourrir les espoirs et les attentes des Portugais.

L'écuyer et humaniste Diogo de Teive (1514-1569), souligne par exemple dans ses écrits publiés en 1561 (*Epodos que contem sentenças uteis para todos os homens as quais se accrescentão regras para a boa educação de hum príncipe*) et 1588 (*Regras para a educação do El-Rei D. Sebastião*), des traits importants de la personnalité de dom Sebastião. D'après lui, le jeune prince désire ressembler à un chevalier hardi et est en quête de prouesses. Pour dom Sebastião, dès qu'il eut atteint l'âge adulte, plus qu'un souhait, c'est un but à atteindre car il fallait récupérer l'honneur perdu et bafoué de son royaume. Le Portugal du XVI^e siècle vit 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 dans le royaume pour les romans de chevalerie, surtout ceux évoquant le roi breton, Arthur Pendragon (fin du V^e siècle). Du reste, le messianisme portugais qui se développe est véhiculé par la matière de Bretagne⁹. Ce messianisme est royal et se fixe à l'aide d'autres sources comme la pensée vulgarisée du moine cistercien Calabrais Joachim de Flore (1130-1202), ou celle qui est présente dans la Chronique des rois. Ces éléments influencent la personnalité du jeune monarque et ils forment par la suite, avec le messianisme juif, la base du sébastianisme dans sa composante identitaire. Outre cela, ils participent au processus de la formation du Portugal en tant qu'État moderne. Au XVI^e siècle, ce messianisme royal portugais dans sa relecture des événements mythifie l'histoire par le passé dans la personne du roi dom Alfonso Henriques et par le présent dans la personne du roi dom Sebastião. Tout compte fait, ces deux rois véhiculent le mythe du salut du royaume portugais voulu par Dieu et qui s'exprime par l'implantation d'une monarchie de droit divin¹⁰.

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 mettre en oeuvre ses ambitions guerrières. Son accession au trône en 1568 lui permet 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 ancrés sur les rives du Tage et par conséquent, ses rêves de conquête et de lutte contre les musulmans se dissipent.

Deux ans plus tard, le 16 août 1574, le roi dom Sebastião quitte Cascais pour l'Algarve et s'embarque en cachette pour le Nord de l'Afrique. Il réussit à réunir l'argent nécessaire pour une seconde expédition, grâce à « l'achat » d'une bulle du pape Grégoire XIII (1502-1585) qui l'autorise à suspendre la confiscation pendant dix ans de biens des Nouveaux-Chrétiens. Son séjour à Ceuta et à Tanger se passe dans l'attente d'une attaque du calife de Fez, le Saadien Moulay Mohammed Al-Moutaouakil¹¹ (mort en 1578), à faire des exercices militaires, à chasser et à écrire. Pour expliquer son retour au Portugal, les historiens avancent des explications diverses. Pour le Portugais Queirós

⁹ 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. 25.

¹⁰ 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 08/08/2013 :

<http://www.usp.br/revistausp/82/03-marcio.pdf>

¹¹ Moulay Mohammed Al-Moutaouakil a régné pendant deux ans, de 1574 à 1576, au Maroc.



Velloso (1860-1952)¹², 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. En 1576, Moulay Mohammed Al-Moutaouakil sollicite au roi espagnol aide et protection ; ce dernier se trouve bien gêné par la demande du calife de Fez. Selon l'historien français Pierre Berthier, à la lecture des documents de l'époque, le roi Philippe II était désireux de se décharger sur son neveu, le roi dom Sebastião, du problème encombrant que constituait la requête du chérif détrôné. De son côté, le roi portugais voit dans cette occasion se dessiner la justification et la réalisation de ses projets marocains. Il pourra désormais reprendre des places stratégiques, récupérer des comptoirs perdus, conquérir la Terre Sainte et répandre la foi chrétienne chez les infidèles¹³.

La défaite de la bataille de Ksar el-Kébir développe chez les Portugais la popularité du miracle d'Ourique. Les défenseurs du sébastianisme qui soutiennent le retour du roi utilisent comme argument la légende de la promesse du Christ faite à dom Alfonso Henriques. Une relation étroite rattache ainsi le fondateur de la Monarchie portugaise au dernier descendant direct de la dynastie des Avis. « 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 restaurateur¹⁴ ». Des prophéties et des ouvrages apparaissent, soit reconnaissant en la personne du premier roi issu de la dynastie de Bragance le roi annonçant, soit indiquant le retour du roi dom Sebastião. C'est ainsi que s'affine la figure de celui qui sera le libérateur du joug espagnol. Il sera aussi le « fondateur du royaume universel, lequel connaîtra l'âge d'or tant attendu¹⁵ ». En somme, encore une fois, le « merveilleux » vient couronner les espoirs du royaume, le tout décrit et raconté par les prédicateurs et les partisans lettrés. Par ailleurs, rien de ce qui sera publié ne prend en considération le contexte historique portugais de l'époque, car 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 portugais¹⁶.

LA MYTHIFICATION DU ROI « CACHE »

Au XVI^e siècle, les poèmes, *Trovas*, de Gonçalo Anes, dit Bandarra (1500-1556) servent de source d'inspiration aux traits messianiques du sébastianisme naissant tandis que le père Antonio Vieira (1608-1697) est son grand instigateur. Ce prêtre jésuite donne un siècle plus tard, une nouvelle interprétation tant aux « strophes rimées » qu'au rôle du sauveur inconnu que Bandarra appelle « le Caché », o *Encoberto*. Le discours prophétique du père jésuite participe à la migration de la croyance sébastianiste vers le Nouveau Monde où il sera assimilé à son tour par les autochtones, les colons et les esclaves. À plusieurs reprises le père A. Vieira dans ses sermons et ses écrits applique la figure de

¹² À ce propos, voir l'importante étude, « A perda da independência », de José Maria de Queirós Velloso, Lisbonne 2 vol. : *O reinado do cardeal D. Henrique*, 1946, Empresa nacional de publicidade, et *Interregno dos governadores e o breve reino de D. António*, 1953, Academia portuguesa da História.

¹³ Pierre Berthier, *La bataille de l'Oued el-Makhazen, dite bataille des trois rois* (4 août 1578), Paris, CNRS, 1985, pp. 56-59.

¹⁴ Lucette Valensi, *Fables de la mémoire, la glorieuse bataille des trois rois*, Paris, Seuil, 1992, p. 158.

¹⁵ 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 sceau des réformes : entre continuité et rupture. Mélanges offerts à Philippe Loupès*, t. I, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2005, p. 348.

¹⁶ Jacqueline Hermann, *Op.-cit.*, p. 75-76.



l'Encoberto à des souverains portugais. D'abord, au roi restaurateur, dom João IV, ensuite à ses descendants, dom Afonso VI (1656-1667) et dom Pedro II (1648-1706), (prince régent : 1667-1683 ; roi : 1683-1706). Les premières traces de la pensée du père Vieira sur le messianisme sébastianiste se trouvent dans sa *Carta anua* de 1626 où il décrit l'invasion hollandaise de 1624, à Bahia, au Brésil¹⁷. Sa propension sébastianiste se manifeste publiquement pour la première fois en 1634, dix ans plus tard, dans l'église d'Acupe¹⁸, à Salvador de Bahia. A l'âge de vingt-quatre ans, il prononce le *Sermão de são Sebastião* où il fait des allusions au roi dom Sebastião. Il conclut l'oraison de son sermon en l'honneur du saint éponyme et du roi disparu, sans pour autant être très explicite. L'exorde condense toute la pensée du prédicateur et résume son discours en deux mots : « *Sebastião l'Encoberto*¹⁹ ».

En octobre 1652, le père Antonio Vieira reçoit l'autorisation de 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 conversion²⁰ ». Le père Vieira se trouve alors au cœur des querelles dans lesquelles sont impliquées les colons, les officiers de la Couronne, les ordres religieux et la possession de la main-d'œuvre indienne. À ce même moment, une littérature coloniale souvent écrite en langue tupi s'adresse aux indigènes et aux colons. Dans ce nouveau jeu symbolique et linguistique, les missionnaires se heurtent à maints obstacles qui sont dus non seulement aux mots, mais à leur sens même²¹. Ils créent de cette façon une nouvelle représentation du sacré qui n'a plus à voir ni avec la théologie chrétienne ni avec la croyance indienne. La sacralité de l'univers indigène perd au fur et à mesure son unité et son unicité pour se fragmenter sous l'action de la catéchèse. L'évangélisation crée donc des zones opposées et contradictoires selon le modèle occidental marqué par le manichéisme et en complète contradiction avec les mythes et légendes des Indiens. Selon les missionnaires, dans l'univers amérindien prolifèrent de « mauvaises habitudes », telles que l'anthropophagie, la polygamie, l'ivresse, le tabac...²²

Plus qu'une opposition entre 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 ces craintes, une convergence s'établit entre le système symbolique des Indiens et le christianisme autour de la croyance dans un Être supérieur. Une des raisons qui expliquerait ce syncrétisme serait l'action des ordres mendiants nés au cours du XIII^e siècle et leur grand attachement aux recommandations promulguées par les conciles de Latran (1112-1517) dont ils furent les porteurs au Portugal et en Espagne. En outre, la dévotion populaire du monde ibérique foisonne d'images. Cela est dû aux prédications des Franciscains, des Dominicains et

¹⁷ 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.

¹⁸ L'Acupe de Brotas est aujourd'hui un des quartiers au centre ville de Salvador, Bahia.

¹⁹ « 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*, Lisboa, editores, J. M. C. Seabra & T. Q. Antunes, t. XI, 1856, p. 222.

²⁰ « ... de construir ingrejas 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, Lisboa/Rio de Janeiro, livreria Portugália/ editora nacional do livro, vol. IV, 1943, p. 36-37.

²¹ Un exemple, comment dire le mot « pecado », « péché », en tupi étant donné que les Indiens n'avaient pas la notion, ou du moins la connotation que cette notion avait acquise au long du Moyen Âge en raison des hérésies pélagiennes et donatienne combattues par Augustin d'Hippone. Souvent les missionnaires cherchent à utiliser des termes qui avaient 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 ».

²² Alfredo Bosi, *La culture brésilienne : une dialectique de la colonisation*, Paris, L'Harmattan, 2000, chap. I, p. 86.



des 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 des saints est là pour intercéder pour les vivants. La catéchèse au Brésil met aussi 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 aux préceptes catholiques²³.

Dans l'Amérique portugaise, et en particulier pour le nouvel ordre religieux, la compagnie de Jésus (fondée en 1537), le grand ennemi est le Démon qui court librement et corrompt les Gentils. Pour sauver leur âmes, il est donc nécessaire les soumettre et les intégrer à la civilisation chrétienne. Pour la religion catholique, la foi est d'ordre éminemment personnel mais le rapport au sacré est d'ordre collectif. De ce fait, les rituels où toute conscience semble disparaître sont donc considérés par la religion catholique comme des rituels maléfiques. 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. Pour les missionnaires, surtout les pères jésuites, le Malin s'abat sur les Indiens chaque fois que ceux-ci se mettent à chanter, à danser, à boire et à s'adonner au rite anthropophage. Quant à la sainteté, selon le christianisme, elle est attribuée à Dieu qui est le seul Saint. Cependant, dans l'hagiographie, 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 saint Sébastien fait partie. Le culte des saints se répand et devient une pratique religieuse très populaire en raison de la croyance du retour imminent de Jésus Christ, la parousie, mais aussi en raison de l'expansion du christianisme dans l'empire romain. Ce culte assure donc aux croyants une protection contre les angoisses originaires des persécutions impériales mais aussi contre les angoisses provoquées par l'attente du Christ. Dans cette perspective culturelle, saint Sébastien est invoqué comme défenseur de la foi et contre les épidémies, en raison peut-être de son courage face aux flèches ou parce qu'on considérait que la peste était envoyée par une flèche tirée par l'ange exterminateur.

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 les outils de l'archer. À Apollon l'arc, à Sébastien, la flèche. Il n'existe aucun lien explicite entre l'acte sagittal et le rôle protecteur contre la peste de saint Sébastien. 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, dans l'inconscient populaire, par l'abandon du culte de cet autre guerrier qu'était Apollon²⁴ ». Depuis que les Chrétiens de Rome, au VI^e siècle²⁵, 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 chrétien²⁶. Le royaume portugais, comme d'ailleurs toute l'Europe, est

²³ *Ibid.*, p. 92-94.

²⁴ Karim Ressouni-Demigneux, *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 visité le 08/08/2013 :

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

²⁵ 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.

²⁶ 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 10/08/2013 :

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhef_0300-9505_1922_num_8_40_2240



décimé pendant la Peste noire (1348-1352)²⁷ et après cette première vague, la maladie refait régulièrement son apparition dans des différentes villes. Entre le règne du roi dom Sebastião et la Restauration, le Portugal subit plusieurs assauts épidémiques²⁸. La pandémie la plus mortifère est connue sous le nom de « Grande peste », pendant l'année de 1569. Elle réapparaît à la fin de la dynastie d'Avis (1580) ; durant l'affermissement de la domination philippine (1582-1583) et la crise de fin de règne du roi Philippe II d'Espagne ; après l'augmentation fiscale et la contestation contre la gouvernance de Philippe III d'Espagne (1598-1603), et enfin, lorsque les accords sur l'autonomie du royaume ne sont plus respectés et la population se rebelle en 1637, avant la Restauration²⁹.

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 Rebelo³⁰ (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 Germanique, Charles V (1500-1558), au roi du Portugal, dom João III (1502-1557)³¹. 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, pour qui le peuple portugais avait une grande vénération 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 royaume³². 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. La dévotion à saint Sébastien est introduite dans la garnison portugaise en 1580, lors de sa résistance à la domination castillane. C'est aussi par ce biais que la dévotion au saint martyr arrive en Amérique portugaise.

L'ACCULTURATION DU ROI « ENCHANTE »

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. Les cultures européennes, indiennes et africaines constituent la matrice de la civilisation en Amérique Latine. Le XVI^e siècle voit naître une nouvelle civilisation que certains appellent « atlantique » à cause de son implantation géographique. Comme l'écrit l'historien mexicain Luis Weckmann Muñoz (1932-1995), « l'Atlantique a été le miroir

²⁷ 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, Masson, 2004, p. 103.

²⁸ 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 consagrrou 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 affligiu este reino, de cujas sagradas reliquias e milagrosas imagens todo ele se vé gloriosamente enriquecido ».

²⁹ Dejanirah Couto, *História de Lisboa*, Lisboa, editora gótica, 2003, p. 161-172.

³⁰ 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.

³¹ Dom João III épouse en 1525 la sœur cadette de l'empereur Charles V, doña 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 doña 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.

³² Pour plus de détails sur la dévotion des reliques au Portugal, voir l'article de José Adriano de Freitas Carvalho, « Os recebimentos de reliquias em S. Roque (Lisboa 1588) e em Santa Cruz (Coimbra 1595). Reliquias 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.



déformant qui a projeté sur le Nouveau Monde le reflet de l'Ancien sans jamais le reproduire³³ ». Le processus d'acculturation transforme, d'après ce qu'on appelle le « facteur colonial », les trois cultures en contact – l'europpéenne, l'amérindienne et l'africaine –, après une sélection des éléments d'origine de chacune d'entre elles. Dans ce processus d'acculturation, il est possible de remarquer l'apport des croyances indiennes au syncrétisme religieux dû au contact des Indiens avec les mythes et légendes européens. Nous sommes d'avis que le produit du premier syncrétisme brésilien est l'indo-ibérique. C'est lui qui permet aux 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. Selon l'anthropologue Bronislaw Malinowsky (1884-1942), les mythes sont « considérés (...) 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 écoulé³⁴ ». Dans le cas de la croyance sébastianiste, celle-ci prend une forme très particulière grâce aussi à la mythification dont la personne du roi dom Sebastião fait l'objet.

Au Brésil, cette croyance ne se laisse pas enfermer dans des manifestations millénaristes influencées par le courant messianique judéo-chrétien car elle s'enrichit par d'autres apports issus du système de croyances amérindiennes. La culture 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 pas³⁵ ». 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 » signifie le renversement de l'ordre établi. Le prophète de cette annonce prêche aussi la fin du monde. Ceci pousse les adeptes à transgresser à la fois 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 l'anthropologue 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. Ces migrations représenteraient un refus des 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 « lieu dans ce monde », mais plutôt d'une façon 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 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 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, *Des visions, songes et illusion de ces Amériques, et de la persécution qu'ils reçoivent des esprits malins*, André Thevet fait référence aux Indiens Tupinambas en ces termes :

« 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

³³ Traduit par nous.

« Fue el Atlántico un espejo deformante, a través del cual el Nuevo Mundo empezó a reflejar al Viejo pero sin reproducirlo jamás ». Luis Weckmann, *Discurso de recepción, Academia mexicana de la historia, Correspondiente de la Real de Madrid*, Sillón 23, 10 de enero de 1989, p. 4.

Site visité le 19/12/2013 : http://acadmexhistoria.org.mx/PDF/SILLON_23_LUIS_WECKMANN.pdf

³⁴ Bronislaw Malinowski, « O homem primitivo e sua religião », *Magia, ciência e religião*, Lisboa, edições 70, 1988, p. 19.

³⁵ Hélène Castres, *La Terre sans Mal. Le prophétisme tupi-guarani*, Paris, Seuil, 1975, p. 37.



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 [...]»³⁶.

André Thevet note aussi à propos des Tupinambas la présence des chamans, « pagés », 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 vénérables³⁷ ». 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 Mal³⁸ ».

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 et l'antichristianisme. Le mythe de la « Terre sans Mal » devient alors l'antithèse de la quête de ce bonheur, qui, dans sa réalité, s'est transformée en histoire par le conquistador³⁹. 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, l'historien brésilien Ronaldo Vainfas classe la « santidade » à la fois en tant que rite et en tant que mouvement, exempte de toute imprégnation chrétienne⁴⁰. Il semble bien qu'il y ait, dès ce moment, rencontre du 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 la liturgie et les sacrements. À ce propos, il est possible de remarquer 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 caraïbe – exprime la réalité de l'attachement des Indiens à leurs traditions culturelles et religieuses. 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. Dans l'étude, *La colonisation de l'imaginaire*, publié en 1988, l'historien français 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.

³⁶ 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.

³⁷ *Ibid.*, p. 73.

³⁸ « 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 ». *Ibid.*, p. 71.

³⁹ Ronaldo Vainfas, *Heresias dos Índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995, p. 50.

⁴⁰ Les quatre récits fondamentaux sur les mouvements « santidade » sont ceux-ci :

- Manuel da Nobrega, *Informação das terras do Brasil*, Bahia, 1549;

- André Thevet, *Les singularités de la France Antartique*, Paris, 1558;

- Hans Staden, *Warhaftige Historia und Beschreibung Eyner Landschafftigen Wilden*, Marbourg, 1557;

- Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, La Rochelle, 1578.

Ronaldo Vainfas, *Idem.*, p. 51-52.



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 l'espace et dans le temps⁴¹. C'est pourquoi les mouvements prophétiques tupi-guaranis revêtent après le contact avec la religion chrétienne, quelques-uns de leurs archétypes. Par conséquent, certains chefs ne se présentent plus comme des sorciers mais plutôt comme des « saints ». Les mouvements indiens, qu'ils aient un caractère violent ou non, deviennent syncrétiques et contestataires. Ils vont contre le pouvoir croissant des missionnaires qui cherchent à imposer leurs us et coutumes. Ceci étant, il faut remarquer que beaucoup de tribus amérindiennes ne possèdent pas les mythes nécessaires pour gérer un mouvement messianique. Chez les Indiens Tupis-guaranis, l'élément caractéristique de cette mythologie, la « Terre sans Mal », n'est accessible qu'après avoir atteint « l'aguydjé », 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.

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. Au Brésil, la Couronne portugaise établit une politique de colonisation dont la première expérience est le système de capitaineries (1530). Après le succès limité des donations héréditaires, le Portugal décide de centraliser la gouvernance de la colonie et envoie en 1549 l'expédition et l'établissement du premier Gouverneur général Tomé de Sousa (1503-1579) qui fonde par la suite la ville fortifiée de Salvador de Bahia. Ce dernier n'hésite pas à faire la guerre pour soumettre les Indiens rebelles ce que les incite à fuir les côtes brésiliennes. Le premier mouvement connu est celui de 1539, influencé par le sorcier Viaruzu. Sur ses conseils, 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 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. À la fois pour survivre et pour préserver leur culture, 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 également, la raison de cette abondante 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 mois⁴². Un Indien nommé Antonio, connu aussi comme Pape ou « Tupanassu », organise dans la forêt un mouvement aux traits fortement syncrétiques. Ce

⁴¹ Serge Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire - Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVI^e-XVII^e siècles)*, Paris, Gallimard, 1988, p. 193-198.

⁴² Ronaldo Vainfas, *Op. cit.*, p. 73-74.



mouvement 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'Amazonie⁴³.

Tandis que les mouvements autochtones tel que « santidade de Jaguaribe » sont localisés dans des propriétés lointaines ou au milieu de la forêt, c'est dans les villages brésiliens où vivent les colons d'origine portugaise, souvent des défenseurs des prophéties de Bandarra et des guetteurs du retour du roi dom Sebastião. Les *Trovas* arrivent au Nouveau Monde amenées aussi par les nouveaux-chrétiens, originaires du Nord du Portugal, et très sensibles à cette croyance. 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, parcourt les provinces de Bahia, de Pernambuco, de l'Itamaracá et de la Paraíba⁴⁴. Cet événement est orchestré par Grégoire 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 Office⁴⁵. L'historienne brésilienne Jacqueline Hermann signale que, dénoncé et dénonciateur, viennent, dans ce cas, soit de l'île de Madère, soit de l'île des Açores, où en 1580, le prieur de Crato, dom Antônio (1531-1595), le cousin bâtard de dom Sebastião, est acclamé roi⁴⁶. 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 liberté⁴⁷.

En somme, la croyance sébastianiste et ses premières manifestations en Amérique portugaise font l'objet d'un système de croyances et de mythification de la personne du roi dom Sebastião dont les racines européennes – la matière de Bretagne, le messianisme judéo-chrétien et le millénarisme de Joachim de Flore –, sont assimilés par la croyance messianique amérindienne et ensuite par certaines croyances animistes africaines. Ces croyances marquées par des traits indiens et européens sont encore pratiquées et sont regroupées sous le même vocable de « Pajelança » par les folkloristes, les anthropologues et les écrivains. Néanmoins, 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 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 de « Encante ». La croyance dans ce monde peuplé d'êtres enchantés, produit du

⁴³ Maria Isaura Pereira de Queiroz, *O messianismo no Brasil e no mundo*, São Paulo, editora Alfa-Ômega, 1977, p. 210.

⁴⁴ 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).

⁴⁵ Le Décret de grâce et L'Edit de foi, convoquaient 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.

⁴⁶ Antônio I^{er} règne sur le Portugal du 24 juillet au 25 août 1580. Il est contraint par la suite de céder le trône au roi Philippe II d'Espagne.

⁴⁷ 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.



synchrétisme afro-indo-ibérique, permet à ses adeptes d'avoir une vision du monde qui s'articule autour des mythes, de narrations fabuleuses et de généalogies divines. C'est ainsi que le roi dom Sebastião de Portugal, né « Désiré », disparu « Caché » vit désormais « Enchanté », dans la culture luso-brésilienne. La mythification de dom Sebastião comme roi disparu et sauveur participe ainsi à l'histoire des mythes car les mythes sont « considérés par nous comme des formes enlevées au monde, parce que [leur] récits ont la prétention de tout embrasser, en restant en dehors du temps tout en mesurant le temps écoulé⁴⁸ ».

CONCLUSION

Le sébastianisme s'exprime dans ses traits messianiques par la personne du roi dom Sebastião, devenu un être charismatique et mythique après la bataille fatale de Ksar el-Kébir. Depuis lors, de l'existence historique du roi disparu s'élabore encore aujourd'hui en terres brésiliennes une imagerie riche en symbolique. Cette imagerie qui s'inspire des faits et gestes accomplis par le roi dom Sebastião, fut d'abord acceptée, rappelée, mythifiée et mystifiée par les Portugais, ensuite par les Brésiliens. À propos du mythe d'un messie sauveur, la sociologue brésilienne 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 ⁴⁹ ». Or, il semble incontestable que dom Sebastião, pendant son règne, n'eut pas la carrure d'un « leader » au sens moderne du terme, en dépit de sa position la plus élevée au sein de la société ou de l'ordre établi. Par ailleurs, il n'avait pas non plus des qualités personnelles extraordinaires, charismatiques. Cependant, il s'avère bien que le roi dom Sebastião croyait avoir une destinée exceptionnelle étant donnée l'origine de sa lignée. Encore sur le mythe d'un messie sauveur, d'après la pensée 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, miraculeux⁵⁰. En effet, la croyance luso-brésilienne dans le retour d'un roi caché ou d'un roi enchanté, dans la personne du roi dom Sebastião, réunit à la fois le messianisme imaginé sous des traits formels – un jour de brouillard, le roi caché viendra monté sur son cheval –, et le messianisme historique sur 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, au cours de l'histoire du sébastianisme, ce messianisme portugais est passé d'un acquiescement idéologique à un acte de foi.

En outre, le système de pensée sébastianiste réunit en lui deux mondes axiologiques, le sacré et le profane, ainsi que deux caractères temporels, le méta-historique et l'historique ou le « kaïros » et le « chronos » pour emprunter les catégories de l'historien des religions, Mircea Eliade (1907-1986). Ce système de pensée, en faisant référence au pouvoir spirituel et temporel de la monarchie portugaise, permet l'apparition et le développement du mythe du roi sauveur dans la culture lusophone. La mythification du roi dom Sebastião surgit donc de la jonction de ces deux éléments. Par ailleurs, le mythe de la personne du roi dom Sebastião en tant que roi Désiré, roi Caché et roi Enchanté, se développe grâce aux conditions liées aux conjonctures historiques et sociales de

⁴⁸ Roberto da Matta, *Carnavais, malandros e hérosos : para uma sociologia do dilema brasileiro*, Rio de Janeiro, Zahar editores, 1979, p. 22.

⁴⁹ « 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.

⁵⁰ Idem, *ibidem*, p. 28.



l'histoire portugaise et ensuite, brésilienne⁵¹. De ce fait, il nous semble certain que dans le Brésil colonial du XVI^e et du XVII^e siècle, le messianisme tupi-guarani participe à la mythification de la personne du roi dom Sebastião bien que les croyances amérindiennes entre en conflit avec le mysticisme qui caractérise la religion catholique et défendue par les Jésuites. Il est vrai que même aujourd'hui les pratiques indiennes avec leurs transe, leur culte des esprits dispersés dans les airs, les eaux et les forêts, sont vues par le catholicisme et surtout par les nouvelles religions chrétiennes, les évangélistes, comme des pratiques démoniaques. Il est évident que le processus chrétien de sublimation, ou de catharsis, présente des oppositions fortes et de nettes différences avec les rituels indiens.

Il faut relever aussi que, du point de vue religieux, le métissage pratiqué pendant les trois siècles de colonisation portugaise ne permet pas des conditions idéales pour une évangélisation réussie. Le choc de cultures, d'intérêts et de croyances marque le rapport conflictuel entre missionnaires, colons et Indiens. Le message évangélique, aussi bien que la croyance populaire dans le retour du roi disparu, présente au cours du processus de catéchèse et d'acculturation, un haut degré d'entropie. Le message de l'Évangile semble se réduire, sous l'exercice de la catéchèse, au rôle de simple substitut à la magie des Indiens. Quant à la croyance dans le retour du roi dom Sebastião, et avec lui, la prospérité et l'affranchissement de la domination portugaise, elle devient de plus un instrument de contestation au pouvoir exercé par la Couronne et les ordres religieux. Comme conséquence de ce mécontentement, le christianisme subit les aléas des circonstances historiques et perd ainsi certains éléments d'homogénéité, tandis que la croyance sébastianiste, plus malléable, trouve un terrain d'entente et d'adaptation dans le système symbolique et imagé des Indiens. Pour leur expansion, tant le christianisme que le sébastianisme rencontrent des aléas historiques lors du processus de transplantation culturelle. À cette différence que le christianisme rencontre bien des fois en Amérique portugaise résistance et opposition alors que le sébastianisme s'intègre et est assimilé par les autochtones.

Par ailleurs, des expressions culturelles amérindiennes telles que l'anthropophagie, la quête d'une « Terre sans Mal », le prophétisme, la transe pratiqués par certaines tribus sont communément appelées de « idolâtrie ». Au fur et à mesure que les colons portugais s'établissent au Brésil, ces expressions culturelles deviennent une forme de résistance au système colonial. Pendant l'union Ibérique, comme la croyance sébastianiste est utilisée par les Portugais comme instrument de résistance à la domination espagnole de même, pour les Indiens, la personne du roi dom Sebastião représente à la fois celui qui résiste et sauve de la pression du pouvoir colonisateur. En somme, l'idolâtrie comme un tout s'ajuste à la réalité coloniale et s'exprime par une résistance active ou passive à l'ordre établi.

Le sébastianisme en tant que croyance ou en tant que mouvement idolâtre, dans la perspective adoptée par le colonisateur, présente un aspect inquiétant qui est celui de son syncrétisme religieux. En effet, grâce au syncrétisme religieux, la mythification du roi dom Sebastião se forge d'abord à l'intérieur des « aldeias⁵² » et ensuite dans les « quilombos⁵³ ». La coexistence de ces deux cultures, européenne et amérindienne, dans la société coloniale brésilienne se révèle et se

⁵¹ Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1964, p. 26.

⁵² *Aldeia* est un mot d'origine arabe, *ad-Dai'hâ*, qui veut dire « agglomération ». Au Portugal, ce mot désigne un village rural avec peu d'habitants. Au Brésil, depuis l'époque coloniale, ce terme s'applique à un groupe d'habitation d'Amérindiens. Ces habitations, appelées *ocas*, sont construites avec des poteaux de soutènement, des palmes pour la couverture du toit, des bambous et des chontas pour les murs, et des lianes pour la fixation.

⁵³ Dans le Brésil colonial, le *quilombo* désigne des villages ou des communautés formés par des esclaves en fuite, dans la forêt ou dans les montagnes. Les *quilombos* les plus connus furent ceux de Santidade de Jaguaripe, créé à Bahia, au XVI^e siècle, et celui de Palmares, fondé à Pernambuco, au XVII^e siècle.

En 1988, l'assemblée constituante brésilienne reconnaît l'existence des communautés *quilombolas*, issues de la résistance au régime esclavagiste, mais aussi de la marginalisation consécutive à l'abolition 1888. Aujourd'hui, 3.524 communautés environ sont identifiées et 1.270 d'entre elles sont déjà reconnues par la Fundação Cultural Palmares.



développe avant tout dans cet espace privilégié et privé, le *locus domesticus*, le monde domestique. De cet espace privé émergent des rituels, des pratiques et des croyances antiques mais toujours adaptés à des situations nouvelles⁵⁴. Le sébastianisme s'exprime en terres tropicales, en condensant imagerie et tradition de la personne du roi dom Sebastião. En somme, au Brésil, le mythe du roi Caché porte désormais le renouvellement dans la croyance des êtres enchantés présents dans « l'Encantaria », le panthéon des dieux afro-luso-amérindiens du rite « tambor de Mina⁵⁵ ». Devenu le roi Enchanté, dom Sebastião vit désormais avec sa cour dans l'île de Lençois, dans l'État du Maranhão, d'où il continue d'être source d'inspiration de mouvements socio-religieux en quête de justice et de réformes agraires.

BIBLIOGRAPHIE

- ABREU Capristano de, *Primeira visitaçao do Santo Oficio às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça - denúncias da Bahia - 1591-1593*, São Paulo, Paulo Prado, 1929.
- BERTHIER Pierre, *La bataille de l'Oued el-Makhazen, dite bataille des trois rois (4 août 1578)*, Paris, CNRS, 1985.
- BOSI Alfredo, *La culture brésilienne : une dialectique de la colonisation*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- BUESCU Ana Isabel, « Um mito das origens da nacionalidade : O milagre de Ourique », 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.
- BUESCU Ana Isabel, « Une sépulture pour le roi. La translation de la dépouille du roi Manuel I^{er} de Portugal au monastère des Jerónimos (1551) », dans *Les funérailles à la Renaissance*, Jean Basamo (org), Genève, Droz, 2002.
- BUESCU Ana Isabel, *Catarina de Áustria (1507-1578). Infanta de Tordesilhas, rainha de Portugal*, Lisboa, A esfera dos livros, 2007.

⁵⁴ 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.

⁵⁵ « Le *tambor de Mina* est une religion afro-brésilienne créée sur le sol du Maranhão axée sur le culte d'entités spirituelles spécifiques (voduns, orixás, encantados). [...]Le *tambor de mina* est, de par sa constitution, une religion de matrice mina jeje-Nagô [...], elle s'est fondée en partie sur un apport culturel des esclaves en provenance de l'aire de langue Gbe pratiquant le culte des voduns en Afrique institué en couvents (Bénin, Nigéria). Cependant, en tant que religion résultant de la diffusion de ce culte au Maranhão [...], il intègre des éléments locaux tels que les religions amérindiennes (pajelança) et d'autres associant culte des ancêtres bantou et culte amérindien. »

Marie Cousin, *Tambor de crioula et tambor de mina, expressions musicales rituelles afro-descendantes de São Luís do Maranhão (Brésil). Créolité, identité, « culture de résistance »*, thèse de doctorat en ethnomusicologie, université de Nice sophia-Antipolis, juin 2013, p. 7 à 9.

Site visité le 29 novembre 2013 :

<http://tel.archives-ouvertes.fr/docs/00/90/35/80/PDF/2013NICE2017.pdf>



- CARDOSO Jorge, *Agiologio Lusitano dos santos e varoens illustres em virtude do reino de Portugal e suas conquistas*, I, Lisboa, 1657.
- CASTRES Hélène, *La Terre sans Mal. Le prophétisme tupi-guarani*, Paris, Seuil, 1975.
- 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, Presses Universitaires de Bordeaux, 2005.
- COUTO Dejanirah, *História de Lisboa*, Lisboa, editora gótica, 2003.
- ELIADE Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1964.
- GRUZINSKI Serge, *La colonisation de l'imaginaire - Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVI^e-XVII^e siècles)*, Paris, Gallimard, 1988.
- HAILOUA Bruno, *Histoire de la médecine*, Paris, Masson, 2004.
- HERMANN Jacqueline, *No reino do desejado: a construção do sebastianismo em Portugal, séculos XVI e XVII*, São Paulo, Companhia das letras, 1998.
- KANTOROWICZ Ernst, *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1989.
- LEITE Serafim, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Lisboa/Rio de Janeiro, livraria Portugália/ editora nacional do livro, vol. IV, 1943.
- MALINOWSKI Bronislaw, *Magia, ciência e religião*, Lisboa, edições 70, 1988.
- MATTA Roberto da, *Carnavais, malandros e heróis : para uma sociologia do dilema brasileiro*, Rio de Janeiro, Zahar editores, 1979.
- MEGANI Ana Paula Torres, *O jovem rei encantado, expectativas do messianismo régio em Portugal, séculos XIII a XVI*, « coleção estudos históricos », São Paulo, editora Hucitec, 2003.
- PEREIRA DE QUEIROZ Maria Isaura, *O messianismo no Brasil e no mundo*, São Paulo, editora Alfa-Ômega, 1977.
- REDONDO Augustin, *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs (XV^e et XVII^e siècles)*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 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, Presses universitaires de Lyon, 2003.
- THEVET André, *Les singularités de la France antarctique. Le Brésil des cannibales au XVI^e siècle*, Paris, La découverte/Maspero, 1983 (1557).
- 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, du Seuil, 1992.
- VIEIRA António, *Sermões*, Lisboa, editores J. M. C. Seabra & T. Q. Antunes, t. XI, 1856.

REVUES ET SITOGRAPIES

- COUSIN, Marie, Tambor de crioula et tambor de Mina, expressions musicales rituelles afro-descendantes de São Luís do Maranhão (Brésil). Créolité, identité, « culture de résistance », thèse



de doctorat en ethnomusicologie, université de Nice sophia-Antipolis, juin 2013.

<http://tel.archives-ouvertes.fr/docs/00/90/35/80/PDF/2013NICE2017.pdf>

FREITAS CARVALHO José Adriano de, « Os recebimentos de relíquias em São 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.

GODOY Marcio Honório de, « O desejado e o encoberto: potências de movimento de um mito andarilho », *Revista da USP, São Paulo*, número 82, août 2009.

<http://www.usp.br/revistausp/82/03-marcio.pdf>

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

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhef_0300-9505_1922_num_8_40_2240

RESSOUINI-DEMIGNEAUX Karim, *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.

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

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