

Mythe et Nation

CENTRE DE RECHERCHE SUR L'IMAGINAIRE – UNIVERSITÉ DE GRENOBLE III
1995 NUMÉRO 15

Armando Malheiro da Silva

UNIVERSITÉ DU MINHO, BRAGA (PORTUGAL)

La nation portugaise Mythanalyse et récurrence*

Ouverture méthodologique

Le programme thématique établi pour ces Journées centre l'axe de l'analyse et du débat sur un point ample : isoler les mythes qui, de l'Antiquité à nos jours, essentiellement en Europe, sont à l'origine et ont présidé à la fondation des cités et des nations. Et sur une base chronologique : fixer dans le temps – Antiquité, Moyen Âge, Renaissance ou XVIII^e siècle – les différents scénarios mythiques fondateurs de cités, royaumes et aussi des nations modernes. Fixer dans le temps, sans oublier, toutefois, la circularité mythique. C'est que, grâce au principe de la récurrence, s'accomplit l'atemporalité des mythes et leur résurgence conjoncturelle le long des siècles, mais cette anti-dénotation à l'espace et au temps ne les dispense pas d'un commencement, quoique vague et incertain. De là, donc, l'importance habituellement attribuée aux origines et l'indispensable recherche, à travers des registres appropriés et non seulement littéraires, de la présence de ces mythes dans l'acte fondateur des Nations.

Question méthodologique cruciale, la constitution d'un bon corpus de sources primaires est indispensable pour le développement

* Je remercie l'appui franc et généreux, la confiance illimitée du Prof. Jean-Pierre Sironneau. Je signale, aussi, le fait que ce texte est le résultat d'une ancienne et fructueuse complicité avec mon ami et collègue Prof. Alberto Filipe Araújo. Je ne peux oublier de faire référence au dialogue que, depuis fort longtemps, je maintiens, à un niveau ésotérique, avec mon vieil ami Afonso Maltez. La traduction en français n'a été possible que grâce à l'insurpassable solidarité et à la compétence de mon vieil ami et collègue, Jacques da Silva, et de sa sœur, Marlène da Silva e Silva.

correct et utile d'une herméneutique pouvant scruter l'imaginaire et le mythe, le premier se définissant, selon Gilbert Durand, comme « l'ensemble des images et des relations d'images qui constituent le capital pensé de l'homo sapiens » (Durand, 1984 : 11), ensemble qui résulte de l'action du « schéma » ou de la « matrice des images » (noyau générateur des structures dites anthropologiques-héroïques, mystiques et dramatiques), à travers duquel s'opère le passage entre le milieu psycho-physiologique et le milieu culturel ou, par d'autres mots, l'« incessant échange, qui existe au niveau de l'imaginaire, entre les pulsions subjectives et assimilatrices et les intimités objectives émergeant du milieu cosmique et social » (*idem*, 1994 : 38); et si l'on prend le second dans le sens que lui donne aussi Durand :

système dynamique de symboles, d'archétypes et de schémas, système dynamique qui, sous l'impulsion d'un schéma, a tendance à s'organiser en récit. Le mythe est déjà un croquis de rationalisation, puisqu'il utilise le fil du discours, dans lequel les symboles se résolvent en mots et les archétypes en idée (*idem*, 1984 : 64).

Mais de là à être pensée, comme on le fait entendre bien souvent, il y a une grande distance...

De cette base conceptuelle émerge une acception du mythe, peut-être trop « puriste », identifiée par la charge symbolique du « récit » primordial et, par conséquent, irréductible aux attitudes de démythification qui ont tendance à présenter le mythe comme parole ou langage dans un système sémiologique second (Barthes, 1973), comme superstition sociale et préjugé idéologique (Dunham, 1947) ou à peine comme le contraire de la vérité, c'est-à-dire le mensonge, la fantaisie, le mirage... Enfin, quelque chose d'imaginé (fable, légende, fiction...) diamétralement opposée à la réalité concrète et objectivée.

Le respect d'un tel « purisme » justifie que l'on accompagne de près la « tradition » mythologique et que l'on accepte comme « grille » opératoire les divers types de mythe, selon leur contenu et dans une exposition canonique (Jabouille, 1994 : 39) – *mythe théologique* (la naissance et la vie des dieux), *mythe cosmogonique* (la création et la mise en ordre du monde), *mythe anthropogonique* (la création de l'homme), *mythe sotériologique* (l'univers de l'initiation et des mystères), *mythe culturel* (les actions de héros qui, comme Prométhée, améliorent les conditions de vie de l'homme), *mythe*

étiologique (l'origine des personnes et des choses), *mythe naturaliste* (les phénomènes naturels, telluriques, astraux et atmosphériques), *mythe moral* (les luttes entre le Bien et le Mal, entre anges et démons) et le *mythe eschatologique* (le futur, l'homme après la mort et la fin du monde) –, auxquels correspondent des « récits exemplaires » filiiés, surtout, à la tradition gréco-romaine et à la tradition judéo-chrétienne. Il faut, enfin, appliquer cette « grille » à toutes les époques et à toutes les sphères de la vie humaine – politique, idéologique, socio-économique, culturo-mentale et religieuse – en essayant d'éviter des simplifications et des « modernisations » réductrices.

Au nom de ce « purisme », il faut, encore, se demander : peut-on considérer comme « nouveaux mythes » la Révolution, le Progrès, l'État, la Nation, le Peuple, le Nazisme, le Communisme, la Démocratie ou le Marché ? peut-on reconnaître Jeanne d'Arc, le roi portugais Dom Sébastien (1554-1578), Napoléon Bonaparte, Hitler ou Charles De Gaulle comme des mythes authentiques ? peut-on, enfin, oser inclure – tendance, d'ailleurs, très en vogue – Charles Chaplin, James Bond, Mickey Mouse, Marilyn Monroe, les Beatles, Superman, Rambo, le Coca-Cola, le footballeur Eusébio, la chanteuse de fado Amália Rodrigues ou le « self-made-man » dans la galerie des mythes ?

Un grand poète portugais, Fernando Pessoa (1887-1935), poète des hétéronymes, héraut du *Supra-Camões*, ce « poète suprême de notre race », dont la venue prochaine était par lui annoncée en avril 1912, dans le n° 4 de la revue *A Águia*¹, auteur du fameux livre de poèmes *Mensagem* (1^{re} édition en 1934; édition critique, 1993) – réplique moderne de *Os Lusíadas* (1^{re} édition 1571) de Luis Vaz de Camões (1525-1580), parce qu'il est aussi « symbole et expression de l'image sacralisée du Portugal et de son rôle médiateur dans l'histoire du monde » (Lourenço, 1993 : xix) – et référence obligatoire au

1. Organe du mouvement culturel de la ville de Porto « *Renascença Portuguesa* », dont les membres tutélaires ont été, surtout, le poète Teixeira de Pascoaes et le « philosophe » Leonardo Coimbra. On a, récemment, publié sous l'initiative de l'association « *Nova Renascença* » (fondée, elle aussi, à Porto en 1980) deux importants travaux : Paulo Sanvel – *A Renascença Portuguesa. Um perfil documental [Renascença Portuguesa. Un profil documentaire]*. Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 1990; et Alfredo Ribeiro dos Santos – *A Renascença Portuguesa. Um Movimento cultural portuense. [Renascença Portuguesa. Un Mouvement culturel de Porto]* Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 1990.

long de ce texte, a défini, dans un trait de génie et précisément dans le poème *Ulysses* de la 1^{re} partie de l'œuvre *Mensagem*, le mythe comme « le rien qui est tout », définition sibylline qui sert à identifier le mythe avec la Révolution et avec tout le reste, dans une perversion légère d'un sens, selon moi, plus exact : le mythe comme assomption de l'inconscient collectif.

Je n'hésite donc pas à refuser tout type d'identification maximaliste/dégradée et à invoquer le bon sens comme guide pour la distinction essentielle du mythique relativement à l'idéologique, au politique, au culturel ou au religieux, voire comme ingrédient de base d'une herméneutique qui permette de défaire des équivoques, (ré)établir des liaisons sémantiques profondes² et instaurer des critères consistants d'identification et de classification mythologiques. Une herméneutique rigoureuse, plus subtile, qui aide, par exemple, à découvrir dans une légende ce qui en fait une « narration exemplaire » ou un « récit primordial » (en somme, un mythe), plus ou moins recouverte de l'idéologie et de la pertinence historico-politique, la distinguant, ainsi, des « légendes vulgaires », c'est-à-dire des simples fabulations de motifs/faits unidimensionnels (non archétypals ou non mythiques, en outre de leur pauvreté politique, idéologique ou culturelle); une herméneutique qui aide à comprendre l'activité opérationnelle de la récurrence, notamment dans le cas spé-

2. Il faut attirer l'attention sur ce à quoi, très opportunément et lucidement, Jean-Pierre Sironneau se réfère à la fin de l'excellent essai *L'Idéologie entre le mythe, la science et la gnose* (in *Figures de l'imaginaire religieux et dérive idéologique*. Paris, Editions l'Harmattan, 1993, p. 49-63) : « Le sens n'est donc pas enfermé dans la forme linguistique; c'est au contraire le langage qui est ouvert sur l'expérience humaine, sur un contenu historique et social, mais surtout sur une subjectivité instauratrice de sens; le langage "renvoie à une fonction" basale "qui lui pré-existe et l'organise, la fonction symbolique", et qui permet cette ouverture en profondeur et cette dénivellation. A propos du mythe, Claude Lévi-Strauss n'avait-il pas affirmé qu'il était un métalangage et que son sens parvenait "à décoller du fondement linguistique sur lequel il avait commencé par rouler ?" C'est ce décollément (ou cette dénivellation) qui rend possible selon nous la distinction entre un contenu manifeste et un contenu latent du discours, entre une enveloppe rationnelle et des traces mythiques plus ou moins cachées, elles-mêmes l'expression d'une base sémantique profonde (symbolique) qui pré-existe à l'enveloppe rationnelle et l'engendre; le sémantisme n'est jamais fermé sur un système formel; il est, au contraire, toujours ouvert sur un symbolisme, dont l'origine est à chercher, si l'on en croit G. Durand, du côté du "verbal", c'est-à-dire de l'action : c'est dans "l'infini projet humain" que se trouve le référentiel dernier de tout langage » (p. 62-63).

cifique du *leadership* charismatique, qu'il soit militaire, politique, religieux ou artistique (*show-business*), où l'on peut pressentir, entrelacés comme dans un fagot, le « modèle héroïque », le mythe de Prométhée et les thèmes mythiques (mythologèmes) de l'Homme Nouveau, du Sauveur, du « Royaume de Dieu », du « Royaume Heureux des Temps Finaux » (voir Garcia-Pelayo, 1981), entre autres; enfin, une herméneutique qui potentialise tout le capital positif de l'interdisciplinarité dans l'exploration des « desseins » insondables du symbolique.

Dans un article récent fait en collaboration (Araújo et Silva, 1995), nous prétendons, à partir du refus manifeste de la banalisation des concepts de l'imaginaire et du mythe et de l'emploi critique des notions de « mythocritique » et de « mythanalyse »³ de Durand⁴, enrichir son modèle herméneutique, non seulement avec le concept opératoire de « idéologème » (bidimensionnel et unidimensionnel), nécessaire à la compréhension du binôme mythe-idéologie présent, par exemple, dans les discours politique et culturel de notre temps, mais aussi avec l'emploi exclusif de la mythanalyse au sens large du terme (en absorbant, donc, la définition donnée par Durand à la mythocritique), c'est-à-dire en tant que méthode qui vise la détection des traits mythiques (schémas mythiques) latents ou diffus (mythe implicite) et patents (mythe explicite), puisque la présence du mythe n'est pas toujours « captée », dans les tissus social et textuel, par la conscience collective, comme le montrent, d'ailleurs, les travaux de Jean-Pierre Sironneau (Sironneau, 1980, 1982, 1986, 1988^a, 1990^a et 1993^b). Et c'est, justement, pour cela, que, en outre de la recherche d'un concept ample et ouvert d'idéologie à « dimension mythique »,

3. Le concept de « mythanalyse » a été forgé par Durand, après un premier emploi du terme dans l'œuvre *Comme Toi-Même, essais sur les mythes de l'amour* (1961) de Denis Rougemont, en réponse à la constatation qu'un texte est toujours le fruit du croisement de l'histoire des sociétés et, dans cette perspective, la « mythanalyse » surgit comme une méthode d'analyse scientifique des mythes, capable d'extraire non seulement le sens psychologique, mais le sens sociologique, pour mieux identifier les grands mythes directeurs des moments historiques et des types de groupes et de relations sociales (voir Durand *Figures mythiques et visages de l'œuvre*, op. cit., p. 313).

4. À ces deux notions sont étroitement associées celles de « mythème », de « mytologème », de « narration canonique », de « variante », de « constellation d'affinités », de « topique socio-culturelle de l'Imaginaire » et de « bassin sémantique ».

une proposition méthodologique d'identification des idéologèmes, obtenue grâce à un modèle mythanalytique organisé en trois niveaux, est opportune : le 1^{er} niveau consiste à *recueillir des sources primaires et secondaires*, qui sont tous les textes passibles de révéler et de rechercher une plus grande ou plus petite épaisseur mythique et, pour cela, l'ensemble est, naturellement, vaste et ouvert à des sources de nature diverse (politique, biographique, pédagogique, esthétique, religieuse, etc.) et quel que soit son support spécifique – écrit, graphique, pictural, filmique ou architectonique ; le 2^e niveau consiste à opérer *des coupures synchroniques* pour détecter les idéologèmes unidimensionnels et bidimensionnels, ce qui présuppose non seulement une connaissance et une maîtrise autorisée du contexte politico-social de l'époque dans laquelle s'est plongé l'auteur ou les auteurs des textes analysés respectifs, ainsi que de la tradition mythologique à laquelle ces textes sont liés ; et le 3^e et dernier niveau débouche sur une *analyse des profondeurs*, qui nous conduisent, à travers l'examen critique des listes d'idéologèmes unidimensionnels et bidimensionnels – spécialement ces derniers –, à la présence, plus ou moins diffuse, des schémas mythiques connus (bien illustrés par Prométhée), et c'est grâce à cette connotation ou même dénotation des idéologèmes qu'il est possible de passer à la phase de la légitimation, qui renvoie, à son tour, aux «structures anthropologiques de l'imaginaire».

Ce programme méthodologique, très sommairement présenté, constitue un défi intéressant à la plus grande ou plus petite capacité de l'appliquer avec rigueur et flexibilité, au champ de l'imaginaire (en sa dimension socio-politique), qui attire, depuis quelques années, mon attention et ma recherche (Silva, 1993).

Programme inclus, évidemment, comme référence de base de cette excursion générique et initiale à travers le fond mythique de la nation portugaise. Et bien qu'il ne faille pas, dans ce cas, suivre rigoureusement les niveaux prescrits, je reste fidèle au sens herméneutique sous-jacent et envisage, pour cela, le thème en épigraphe dans un certain analogisme.

Je commence par présenter l'«état de la question», c'est-à-dire à recenser et à résumer les contributions de poètes, philosophes, historiens, sociologues ou mythologues sur les origines, la psychologie et la «mythogénèse» du Portugal et des Portugais. Je terminerai par une proposition de systématisation herméneutique, clairement

mythanalytique, du «projet» mythique portugais, avec son «récit primordial», ses héros et ses thèmes récurrents. C'est, enfin, le croquis d'une réplique aux propositions psychanalytiques (Lourenço, 1978 : 19-68 ; Ragão, 1985 : 119-241 ; Enes, 1989 : 53-78) et historiographiques inspirées par Raoul Girardet⁵ (Leal, 1993 : 67-80 ; 1994 : 157-167), intéressées à résoudre la tension idéologie-mythe dans le Portugal contemporain.

«Nous, Portugal, le pouvoir être»

Ce vers orphique⁶, retiré du poème *Tormenta* de la 3^e partie de l'œuvre *Mensagem* (Pessoa, 1993), illustre bien l'effort de réflexion

5. Je fais allusion aux potentialités paradigmatiques de la proposition de Raoul Girardet (*Mythes et mythologies politiques*. Paris, Éditions du Seuil, 1986) d'exploration et de typification analytique de l'imaginaire politique, produite dans le domaine de l'Histoire dite des Idées politiques. Une proposition, naturellement déterminée par le cas français et par les limites chronologiques des deux derniers siècles, qui a consisté à isoler quatre «ensembles politico-mythologiques» – la Conspiration, l'Âge d'Or, le Sauveur et l'Unité – et pénétrer, à partir de là, au cœur de la labyrinthique réalité mythique. Tâche difficile, que Girardet a traduit de la façon suivante : «Les éléments de réponse à ce problème, en effet "difficile", nous reconnaitrons volontiers les avoir empruntés au livre plus récent, aussi stimulant qu'encore trop peu pratiqué, de Gilbert Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*. (Faut-il d'ailleurs faire remarquer que, bien qu'orientée dans une perspective toute différente de la nôtre, et elle encore de caractère anhistorique, l'étude de Gilbert Durand se situe pratiquement sous les mêmes parrainages, au carrefour des mêmes influences ?...) La démarche proposée se présente comme une méthode comparative et d'ordre essentiellement pragmatique. En ce qui concerne notre sujet, elle nous conduira à définir en premier lieu les contours de ce que Gilbert Durand appelle des "constellations mythologiques", c'est-à-dire des ensembles de constructions mythiques relevant d'un même thème, rassemblées autour d'un même noyau central. [...] A l'intérieur de ces ensembles, il conviendra, dans un second temps, de mettre en lumière le réseau des corrélations existantes, de dresser en d'autres termes le tableau des lignes de convergence, d'établir l'inventaire des points de rencontre et des facteurs de similitude. Au-delà des variantes, des diversités possibles de formulation, voire des contradictions apparentes, apparaîtront ainsi, construites à partir des mêmes schémas conducteurs, autour des mêmes archétypes, des mêmes images et des mêmes symboles, ce qu'il sera possible de considérer comme les structures fondamentales de la réalité mythique. Ultime démarche : se poseront alors les problèmes d'interprétation...» (p. 20).

6. Agostinho da Silva, penseur et chercheur en culture portugaise, récemment décédé, s'est proposé de déchiffrer l'«oracle» dans son travail *Fernando Pessoa* (Lisbonne, 1959, p. 17), en affirmant qu'il s'agit d'une vision du Portugal, dominante dans l'œuvre *Mensagem*, et identifiée dans un Portugal-projet universel – «la puissance sans l'acte, l'énergie sans la matière, l'Histoire sans le temps».

et de recherche de l'identité profonde du Portugal, qui est en train d'avoir lieu, depuis la deuxième moitié du XIX^e siècle et dont je me propose de fournir, ici, la synthèse possible, en recensant diverses analyses produites en vue d'une autognose clarificatrice de l'être et du devenir portugais.

Pour répondre à un impératif de systématisation, je les groupe en trois « courants » tout simplement conventionnels : le « courant » culturel-nationaliste (philosophique, historico-culturel, ethnographique, anthropologique et géographique), qui définit/légitime l'« identité nationale » ; le « courant » psychologique et psychanalytique, qui recherche la « personnalité de base » de « l'homme portugais » ; et le « courant » symbolique, qui se penche sur la compréhension de la pluralité du symbolique (c'est-à-dire, sur le mythique, le magique, l'ésotérique, le religieux...), à travers des pénombres de la mémoire (instance socio-culturelle, qui se nourrit sélectivement de la totalité des discours produits par la communauté nationale au long du temps) et de l'imaginaire (instance plus profonde, au sens de Durand).

En commençant par le dernier « courant », auquel, d'ailleurs, je ne puis pas ne pas donner un plus grand développement, je vérifie qu'il existe plusieurs contributions de pertinence inégale.

L'œuvre *História Secreta de Portugal* de António Telmo, publiée en 1978, s'est maintenue, jusqu'à une période assez récente, isolée, comme lecture à l'envers (c'est-à-dire faite à partir de l'autre côté, de l'occulte ou du non-raconté) de l'action, dans le temps et au-delà du temps lui-même, d'un « peuple hypnotisé par le transcendant » – le portugais – et investi de la mission de « réaliser la Monarchie universelle » (Telmo, 1978 : 20). Lecture décodificatrice de signes architectoniques (Cloître du Monastère des Jerónimos, Lisbonne) et littéraires (*Os Lusíadas*), qui se transforme en « routier » de philosophie hermétique de l'Histoire du Portugal. De là, les trois cycles proposés (schéma évolutif appliqué, aussi, par Pierre Grimal à la mythologie grecque, mais avec un autre sens théorique) : le cycle des héros ou des rois (d'Alphonse Henriques, le Fondateur, à Dom Manuel I^{er}, surnommé le « Fortuné »), le cycle du clergé (jusqu'au Marquis de Pombal) et le cycle du peuple (jusqu'à l'implantation de la République). Après 1910 surgit, au lieu d'un nouveau cycle, « une période – écrit Telmo – d'indétermination, dominée par l'idée de plèbe. Nous entendons par plèbe les formes de dégénérescence qu'assument les

trois états sociaux – noblesse, clergé et peuple. Dans cette période, le principe monarchique de l'histoire du Portugal n'est confié qu'aux poètes et qu'aux philosophes de la prophétie » (*idem* : 27-28).

En abrégant l'argumentation controversée et complexe de l'auteur, très inspirée par René Guénon et Julius Evola, j'ose la résumer ou la condenser dans les termes suivants : le Portugal est né et a grandi au sein de l'Ordre des Templiers (cycle des rois) et avec la chute de celui-ci, au début du XIV^e siècle, la communication entre l'Occident et l'Orient est dès lors assurée par les membres de *Rosa-Cruz*, mentors de l'Ordre du Christ (et dont le gouverneur fut l'Infant Dom Henri, le Navigateur, fils du roi Dom Jean I^{er}, initiateur de la 2^e dynastie – celle d'Avis) initiatrice des découvertes portugaises jusqu'à l'entrée dans un nouveau cycle (celui du clergé), ésotériquement annoncé dans le célèbre poème épique *Os Lusíadas* de l'« immortel » Camões⁷ et approfondi par le Prêtre jésuite António Vieira (1608-1697), qui a repris dans les œuvres *Esperanças de Portugal* et *História do Futuro* l'idée du Cinquième Empire (courant au Moyen Âge), terme signifiant « la domination du monde à partir de son centre » et visant, selon Telmo, la rédemption universelle de la Patrie portugaise sous l'égide du Catholicisme ; mais l'insuccès « pratique » de ce projet visionnaire a frayé le chemin à un nouveau cycle (celui du peuple), durant lequel a eu lieu une autre tentative, cette fois-ci à travers la Maçonnerie et la vision initiatique de deux notables poètes – Teixeira de Pascoaes et Fernando Pessoa –, pour récupérer l'esprit fondateur de l'Ordre du Temple ; depuis lors on attend toujours que « l'Heure arrive » et pendant qu'on attend, l'interpellation, énigmatique et prophétique, de Pessoa se fait entendre – « Seigneur, il faut que le Portugal s'accomplisse » [« Senhor, falta cumprir-se Portugal »] (poème *O Infante*, de la 2^e partie de l'œuvre *Mensagem*).

Directement à la suite de cette perspective ésotérique a surgi récemment un livre des Éditions Nouvelle Acropole (maison d'édition d'œuvres d'« Humanisme, Philosophie et Ésotérisme ») et intitulé *Portugal. A missão que falta cumprir. Vol. 1 : Arquétipos e Mitos*

7. Teixeira de Pascoaes a publié dans la revue *A Águia* (Porto (6) juin. 1912, p. 1) un texte intitulé *Camões*, où il a écrit : « Camões est une divinité portugaise ; la Divinité tutélaire de notre Patrie. Le Portugal a vécu à l'ombre de cet auteur épique immortel : c'est le seul pays dont l'autonomie s'est consolidée sur le nom d'un poète ».

(Amarante et Daehnhardt, 1994). Parmi les divers essais, relativement autonomes, y inclus, je mets en relief *O Tesouro Oculto de Portugal*, petit texte d'Eduardo Amarante, où l'on rappelle Viriathe, le héros des Monts Hermínios⁸, à qui nous, Portugais, devons le sentiment lusitanien et qui, pour cela, constitue «un point de référence, un mythe, qui perdure le long de l'Histoire». Après un millénaire, surgit, finalement, le Portugal : «avec Dom Alphonse Henriques – écrit Amarante –, fils du comte Dom Henri de Bourgogne, surgit, non pas le premier mythe lusitanien, mais le premier mythe portugais. Dom Alphonse Henriques a vaincu, lors de la fameuse bataille d'Ourique, cinq rois maures. Sur l'écu de la nation nous avons les cinq quines qui rappellent cet évènement. Nous avons encore un second mythe celui de l'apparition de Jésus-Christ à notre premier roi durant cette bataille» (*idem* : 50). Plus loin, il explicite mieux cet aspect, en affirmant que le «Mythe est né avec Dom Alphonse Henriques qui a été chargé de porter le message du Christ, le message du Monarque Universel, sans violence, aux quatre coins du Monde»⁹ (*ibidem* : 54).

Le postulat défendu par Eduardo Amarante qu'il n'y a Histoire que s'il y a «mythe(s) directeur(s)», donne lieu chez António Quadros, un des représentants du mouvement de la «Philosophie

portugaise»¹⁰, au primat d'une philosophie de l'Histoire du Portugal. Ce n'est qu'à la lumière de celle-ci que l'on parvient à retirer tout le sens de son œuvre *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista* (1982-1983), et c'est notamment dans la partie finale du second volume que, d'une part, est professée la mission éternelle de la philosophie de l'histoire de «passer de l'utopie à un mouvement téléologique qui la comprenne dans sa racine mythique mais la transcende» (Quadros, 1983 : 171) et, d'autre part, est soulignée la nature dialectique du mythe sébastianiste¹¹, et, surtout, de son *Portugal. Razão e mistério*, en 3 volumes, œuvre pensée et tissée autour d'une prémisse essentielle :

La raison du Portugal, la raison d'être du Portugal est avant tout une raison téléologique, c'est-à-dire une raison ouverte sur un télos ou une fin qui est la justification ultime de son mouvement dans le temps et dans le destin » (*idem*, 1986 : 16).

Prémisse qui prend corps dans une autre vision cyclique de l'Histoire portugaise (non antagonique, peut-être complémentaire de celle

8. Référence géographique à la zone montagneuse du centre (est-ouest) de l'actuel territoire national, où auraient vécu les tribus, d'origine celtique possiblement, que les auteurs latins Polybe, Strabon ou Pline – ont désigné Lusitaniennes, fameux par leur importante résistance (155-138 av. J.-C.) face aux Romains lors de l'occupation de la partie occidentale de la Péninsule ibérique.
9. Il me paraît pertinent de citer la synthèse que l'auteur a donné, à un certain moment, du trajet historique du Portugal : «Après Viriathe, l'esprit lusitanien reste en état latent durant un millénaire environ et renaît avec Dom Alphonse Henriques, qui fonde le Portugal historique, héritier d'un patrimoine plus mythique qu'historique, qu'il fallait préserver et faire évoluer. À l'époque de Dom Ferdinand surgit la première grande crise historique qui atteint son apogée lors de la bataille d'Aljubarrota. La seconde dynastie commence, alors, et comprend, avec l'Infant Dom Henri, le projet colonial du Portugal. Avec Dom Sébastien se termine le projet et il y a une nouvelle crise qui a pour résultat la perte de l'indépendance. Le Portugal renaît à nouveau avec Dom Jean IV, mais, immédiatement après, commence une perte graduelle de la connaissance de notre histoire, de nos convictions, jusqu'à nos jours. Actuellement, nous sommes dans un cycle bas, mais notre caractéristique circulaire indique que nous pouvons nous lever à nouveau. Il est important de souligner que Dom Alphonse Henriques a pu faire l'histoire parce qu'il avait un mythe» (*ibidem* : 51).

10. Nous effleurons plus loin l'importance de cet autre mouvement culturel, formé par des disciples de Leonardo Coimbra, et pour cause, de la «Renasença Portuguesa». Sur son contenu doctrinaire, il est indispensable de consulter l'œuvre de Pinharanda Gome – *Dicionário da Filosofia Portuguesa*. Lisbonne, Dom Quixote, 1987.

11. Topique formulé par Quadros clairement et aisément : «Si hier le sébastianisme a uni et identifié les Portugais par un idéal patriotique de résistance à l'absorption de Castille et à la décadence, en nous reliant directement à un mandat divin et à un Prince Sauveur, aujourd'hui aussi un nouveau et diffus sébastianisme, sous diverses formes, quelques-unes, d'ailleurs, antagoniques entre elles, plane sur l'atmosphère du pays. Mais les Portugais ne peuvent pas oublier que la téléologie eschatologique est supérieure à la téléologie mythologique, qui accepte et comprend, mais qui sublime et transcende. [...] Le *ubedo* du Cinquième Empire surgirait ainsi après des phases alchimiques de *putrefactio* et de *nigredo*; la lumière du Saint-Esprit, après la putréfaction et la mort rituelle de tout un peuple. Le sol portugais, brûlé, usé, gaspillé, la *waste land* d'Eliot, peuplée d'*hollow men*, d'homme vides, est un Calvaire, où un peuple-Messie, un peuple-Dom Sébastien, un peuple-Christ, est crucifié pour ressusciter en gloire et sauver l'humanité. Voilà, pour Abelio, le sens le plus subtil des mythes du sébastianisme et du Cinquième Empire. Non pas la conservation d'un empire terrestre, sous le commandement d'un chef plein de charisme et inspiré par le sébastianisme, mais la *putrefactio* et la *nigredo*, pour un ressuscissement totalement igné et spirituel. Alors, et seulement alors, le Portugal pourra combattre et vaincre peut-être la grande infamie matérialiste et avilissante du monde contemporain». (*ibidem* : 173-174).

de Telmo), «où les cycles se définissent surtout par leur contenu téléologique positif, ce qui ne contredit pas le négatif qui accompagne toujours le positif et qui est évidemment plus puissant dans le dernier cycle» (*ibidem* : 24). En tout, ce sont sept cycles, qui opèrent et se succèdent en spirale : le premier est le cycle solaire ou atlante, encadré par l'«aurore de notre art mégalithique, la plus archaïque de l'Europe et du Monde selon Bosh-Gimpera et d'autres chercheurs» et balisé entre 4500/4000 ans av. J.-C. et 2000 ans av. J.-C. de l'Énéolithique ; le second est le cycle lusitanien, qui correspond à une longue période transitoire durant laquelle se sont amalgamées les cultures autochtones et immigrées, plusieurs acculturations et transformations, se détachant parmi tout cela (et si l'on accepte la «leçon» anthropologique de Mendes Corrêa) les Lusitaniens «successivement celtisés et romanisés», avec une «archaïque ascendance dans l'homme dolménique, constituant un noyau suffisamment résistant pour se maintenir très proche de lui-même sous les dominations suève, visigothe ou islamique» ; le troisième est le cycle des Templiers ou de la fondation et de la consolidation de la nationalité, où brille le «templier Dom Alphonse Henriques», premier roi du Portugal ; le quatrième est le cycle dionysiaque,

se définissant avec Dom Denis et la Reine Sainte précède, annonce et prépare le cycle suivant. Il atteint son apogée – éclaircit Quadros – avec Dom Denis lui-même et connaît un obscurcissement apparent après sa mort jusqu'à Dom Ferdinand. C'est là que trouvent leurs racines tous les grands thèmes du projet d'or réalisé par les princes d'Avis. Avec la création de l'Ordre du Christ et l'instauration du culte et des fêtes de l'Empire du Saint Esprit, sans oublier le dévouement des Monarques et du peuple à idéal franciscain, c'est le cycle où, de l'indépendance politique, on accède à l'indépendance spirituelle de la nation portugaise ;

le quatrième, le cycle impérial, dès le règne de Dom Jean I^{er} à celui de Dom Manuel I^{er}, comprend la période des Découvertes ou de l'Expansion d'Outre-Mer et aurait été dominé par un idéal d'Empire, qui, selon Quadros, ne peut être confondu «avec l'idée impériale de Charles V ou avec une ambition de conquête purement territoriale, mais avec la Monarchie universelle de Dante ou avec l'Empire du Saint Esprit, théories strictement apparentées» ; le cinquième est le cycle sébastianiste, qui succède à ce qu'António Quadros désigne par «interrègne de type étranger de Dom Jean III, du Cardinal Dom Henri et des Philippe (où Dom Sébastien a essayé et n'a pas réussi le

retour au projet d'or)» et qui est marqué par l'historiographie d'Alcobaça et par les paraphrases du Bandarra par Dom João de Castro, «étant le Prêtre António Vieira comme son principal doctinaire» ; et le septième et dernier cycle est celui de la «saudade» [nostalgie, mélancolie, regret], où nous nous trouvons encore aujourd'hui, et qui présente deux aspects opposés, se traduisant le premier par la «psychologie du complexe d'infériorité national» ou «psychologie des influences étrangères», incapable d'exprimer la «saudade» de la période d'or d'une autre façon sinon celle de l'inconscient, «en états psychopathiques de volontarisme exaspéré et de rationalisme de rejet», et le second par une attitude qui cherche à «réassumer et renouer la tradition perdue» et saupoudrée de *nuances* – dès le nationalisme libéral et romantique d'Almeida Garrett et d'Herculano jusqu'au mythogénisme rénové de Fernando Pessoa et de ses successeurs, en passant par le traditionalisme de l'Integralisme lusitanien¹² inspiré par Charles Maurras et par le «lusitanisme proprement "saudosiste" de Pascoaes»¹³ (*ibidem* : 24-26).

12. Ce mouvement politique et idéologique, qui, au nom d'une monarchie organique, traditionaliste et anti-parlementaire inspirée par l'*Action française* de Charles Maurras, a participé activement à la vie portugaise entre 1914 et 1938 (dernière année de la publication de son organe doctrinaire *Nação Portuguesa*), a commencé à attirer, depuis quelques années, l'attention critique des historiens et des sociologues, et plus récemment on a présenté, à la Faculté des Lettres de l'Université de Coimbra, une thèse de «Mestrado» sur *Nação e Nacionalismo. Mitemas do Integralismo Lusitano [Nation et Nationalisme. Mythes de l'Integralisme Lusitanien]* par Paulo Archer de Carvalho (Coimbra, Faculté des Lettres, 1993).

13. António Quadros termine son modèle interprétatif du Portugal historique, en mettant l'accent sur l'existence dans le cycle de la «saudade» d'une «dialectique de dilacération, que les politiques libérale, constitutionnelle, républicaine, de l'État-Nouveau, démocratique et socialiste successives n'ont pu outrepasser et résoudre, parce que du point de vue doctrinaire et théoriquement elles ne sont pas encore préparées à le faire» (*ibidem* : 26). Et il conclut : «Seul l'acte de repenser une raison téléologique, maintenant et termes philosophiques 'criacionistas', à partir du corpus philosophique portugais des soixante-dix dernières années, qui a cherché, dans l'héritage de Leonardo Coimbra, à concilier la tradition avec une philosophie du mouvement et de la transcendance mentales, pourra selon nous préparer un cycle nouveau et décisif» (*ibidem* : 26).

Cette vision téléologique du Portugal s'appuie sur l'œuvre inspirée de poètes «nationalistes mystiques», comme Teixeira de Pascoaes (1877-1952)¹⁴ et, surtout, Fernando Pessoa, auteur d'une œuvre à plusieurs faces et complexe (poétique, «sociologique», ésotérique...) qui attire la croissante attention de chercheurs nationaux et étrangers. Et son œuvre *Mensagem* – «unique livre de poèmes en portugais publié en vie, un an avant sa mort, comme si ce fut un testament» (Lourenço, 1993, xx) – a eu de l'impact, a provoqué de la polémique, s'est imposé comme «poème initiatique» et a mérité récemment deux (ré)éditions spéciales : une coordonnée par le spécialiste réputé du poète, José Augusto Seabra et publiée en 1993 avec le patronage des Éditions Unesco¹⁵; et une autre, datée de 1990-1991, sous la responsabilité de l'astrologue Paulo Cardoso, qui l'a insérée dans un projet plus vaste, intitulé génériquement *Mar Português* (Cardoso, 1990-1991), dans lequel il

présente quelques bases philosophiques de l'Astrologie et de la Géométrie sacrée et perce à jour l'existence des principes essentiels

14. Sur Joaquim Pereira Teixeira de Vasconcelos, singulier poète-philosophe, héraut illuminé de la «Saudade», comme incarnation de ce qui est l'âme de la Race et «chef» de plein droit du mouvement littéraire «Saudosismo», pris en charge par la majorité des membres de la «Renascença Portuguesa», on peut consulter la thèse de Mario Garcia, intitulée *Teixeira de Pascoaes. Contribuição para o estudo da sua personalidade e para a leitura crítica da sua obra* (Braga, Publications de la Faculté de Philosophie, 1976); Paulo Borges – «Renascença Portuguesa no Neo-Romantismo de Teixeira de Pascoaes. Poesia, Filosofia e Nacionalidade : a nova Religião e o novo Deus» in *Religião, História e Razão da Aufklärung ao Romantismo*, (Lisbonne, Cotovia, 1994); et la récente photobiographie organisée par sa nièce Maria José Teixeira de Vasconcelos, *Na Sombra de Pascoaes. Fotobiografia* (Lisbonne, Vega, 1993).

15. Il s'agit d'une édition critique, qui inclut aussi les Poèmes ésotériques de Pessoa et qui a été dotée d'un ensemble de «lectures» dignes de registre : *O Título da Mensagem* par António Quadros; *O Arquitecto da Mensagem* par José Augusto Seabra; *A Moderna Épica Portuguesa em Mensagem* par José Édil de Lima Alves; *A Mensagem Messiânica* par Dalila Pereira da Costa; *Mensagem : Heráldica e Poesia* par Adrien Roig; *Ulysses e a Mensagem* par Maria Helena da Rocha Pereira; *A Mensagem ou o «Espírito da Utopia» como Paradigma Pessoano* par Luís Filipe B. Teixeira; *A Ideologia da Mensagem* par Onésimo Teotónio Almeida; *Sobre «O Mostrengo» de Fernando Pessoa* par Américo da Costa Ramalho; *Mensagem de uma Vida* par Teresa Rita Lopes; *Intuição Poética e Realidade Histórica em Torno do «Homem do Leme»* par José Caro Proença; et *O Pensamento Esotérico de Fernando Pessoa* par Yvette Centeno.

de ces langages dans la symbolique de l'architecture de la Tour de Belém et encore les implications de ces matières dans la vie et dans l'œuvre de Fernando Pessoa (*idem*, video-livre).

Mais pour plus complexe et riche que soit l'œuvre de Fernando Pessoa, elle n'épuise pas les possibilités d'une investigation symbolique pluri-directionnelle, comme l'on peut conclure à partir des résultats obtenus par l'action du Cabinet d'études de symbologie¹⁶. Une action déjà matérialisée par la réalisation de rencontres et colloques et par la publication des Actes respectifs et de quelques projets de recherche. Du 16 au 23 avril a eu lieu à Tomar un colloque international sur *Imaginaire chevaleresque et Conquête du Monde* et en 1986 on a édité les Actes, qui incluent le texte (en portugais) de la communication de Gilbert Durand, intitulée *O Imaginário Português e as Aspirações do Ocidente Cavaleiresco* (Durand, 1986 : 9-21). Il s'agit d'une approche mythanalytique exemplaire et stimulante, reprise quelques années plus tard (3 février 1989), en version réduite, par le Professeur Durand dans l'Oraison de son doctorat *honoris causa* à l'Université Nouvelle de Lisbonne. En synthèse, la position herméneutique défendue par cet auteur relève, immédiatement, de l'explication du dit «privilege lusitanien» (c'est-à-dire, «la Nation portugaise est la première d'Europe à avoir conquis son indépendance et cimenté son unité») et débouche, appuyée par la connaissance des principaux exemplaires de la Littérature nationale, sur l'identification des «quatre mythologèmes qui fleurissent des noms propres historiques et des hauts lieux de la terre portugaise» (*idem*, 1989 : 241), à savoir : (a) le héros fondateur venu de l'extérieur, considéré comme «un des plus archétypiques, c'est-à-dire plus universels» et confirmé, dans le cas portugais, par des figures-clés comme le comte Dom Henri, «second fils d'un Roi de Hongrie (en réalité, Bourguignon), reçoit du roi de Castille les terres portugaises et la propre fille du roi, Thérèse. C'est le fils (Alphonse Henriques) de ce «hongrois» qui conquiert Lisbonne, elle-même fondée par un étranger (*Os Lusíadas*, III, 57), «facundo por cujo engano foi Dardânia acesa», *Ulysses»* (*idem*, 1986 : 12), en outre de «Saint Vincent de

16. Entité scientifique inspirée par le Centre de Recherches de l'Imaginaire (Grenoble), créée, dans le cadre de l'Université Nouvelle de Lisbonne, en 1978, devenue officielle en 1980 et dirigée, depuis lors, par le Prof. Yvette Kace Centeno.

Saragosse, patron de la Nation, dont le sarcophage est échoué au Cap Sacré de Sagres, comme jadis aborda déjà à Lisbonne et Ulysse en personne et [...] le fils de Dionysos... » (*idem*, 1989 : 241); (b) la vocation nostalgique de l'impossible, « qu'illustre en Amour la fidélité désespérée de Dom Pedro ou de Sœur Mariana. Alcobaça, Coimbra, Beja... Et dans l'entreprise guerrière : le connétable de 24 ans Nuno Álvares Pereira qui, à un contre dix, remportant la victoire décisive d'Aljubarrota d'où s'élève à jamais l'Église Sainte Marie de la Victoire de Batalha » (*ibidem* : 241); (c) le sauveur, le roi qui attend, caché, l'heure du retour, mythologème intimement lié au thème de « L'au-delà » (*idem*, 1986 : 16) et bien représenté, d'ailleurs, par l'aventure tragique d'Alcácer Kibir, bataille qui a eu lieu, dans la partie septentrionale du Maroc, le 4 août 1578, entre l'armée chrétienne de Dom Sébastien et l'armée maure du xarife Mulei Abde Almélisque, ce dernier ayant vaincu et le premier étant mort ou ayant disparu en combat; et (d) le « complexe de Cana » ou la transmutation paraclétique du monde,

inspiratrice de toutes les conquêtes parties à la recherche du fameux royaume du Prêtre Jean, et inspirée par l'institution du culte du St. Esprit par la Reine Sainte, Isabelle. Et l'on évoque les noms d'Alenquer, d'Estremoz et des Îles du St. Esprit que sont les Açores (*idem*, 1989 : 242).

J'ouvre, ici, une parenthèse, pour signaler que cet important thème de l'introduction et de l'Expansion, surtout aux Açores, du culte du Saint-Esprit a dominé complètement le II^e Colloque international de symbologie – *Les Empires du Saint-Esprit dans la symbolique de l'Empire* –, réalisé, à Angra do Heroísmo du 13 au 19 juin 1984, par l'Institut historique de Ilha da Terceira en collaboration avec le Centre de recherche sur l'imaginaire de Paris. C'est là qu'ont surgi, dans un cadre interdisciplinaire, des approches très pertinentes comme, par exemple, celle de Georges Gusdorf avec *Les Empires du Saint-Esprit : Mythistoire et idéologie* (Gusdorf, 1985 : 79-122), celle de Gilbert Durand avec *Iconographie et Symbolique du Saint-Esprit* (Durand, 1985 : 37-52), celle d'Yvette Centeno avec *O Evangelho Eterno e a Doutrina Maçónica de Lessing* (Centeno, 1985 : 27-35), celle d'Agostinho da Silva avec *Dez Notas sobre o Culto Popular do Espírito Santo* (Silva, 1985 : 173-180), celle de Paul G. Sansonetti avec *Le Cortège du Graal et le Saint-Esprit* (Sansonetti, 1985 : 195-204), celle de Joël Thomas avec *L'Empire romain*

et la Notion de Divus (Thomas, 1985 : 205-224) ou celle de Manuel C. Baptista de Lima avec *A Introdução do Culto do Espírito Santo nos Açores e a sua Influência na Simbólica e Arquitectura Religiosa dos Séculos XV e XVI* (Lima, 1985 : 123-167).

Mais revenant à la lecture mythanalytique de Gilbert Durand j'aimerais souligner, comme note finale, qu'après l'examen détaillé de ces quatre mythologèmes il fait une synthèse globale du « fond mythique » portugais, l'extrait suivant me paraissant très significatif :

Et cependant d'un bout à l'autre de son histoire le Portugal resta fidèle à la promesse d'Ourique se considérant avec une fierté tenace comme le seul lieu où le St. Esprit construit son Empire. L'ouverture, et dans ce cas l'ouverture au grand large des découvertes, ne signifie jamais confusion. Et à travers cette formidable ouverture au monde que typifie le Portugal des découvertes, demeure le port d'attache, le « Port du Graal ». Car le Graal est bien l'emblème qui résume et les images et les valeurs fondatrices que nous venons de rapidement passer en revue : venu « d'ailleurs » – et pouvant y retourner ! – philtre d'amour et de courage, onction et viatique royal, élixir qui transmute le roi « méhaigné » et le pays « gasté », l'on comprend que par le seul poids pléromatique de ses symboles le Graal fut et est pour l'Europe le symbole emblématique fondamental (Durand, 1989 : 252).

Par cette voie ouverte parmi les profondeurs de l'imaginaire portugais s'accroît la présence de chercheurs de formations diverses – spécialistes en littérature, sémiologues, historiens, sociologues... – et c'est de là que surgissent de nouvelles études et que d'autres poursuivent autour de thèmes et de questions centrales : l'idée de Nation et le problème de l'identité (Dubois, 1991 : 31-48); le « Miracle d'Ourique » ou le « mythe des origines de la nationalité » (Buescu, 1987; 1991^a : 49-69; 1991^b : 173-181; et 1993 : 11-50); le « mythe de l'amour éternel ou de l'amour au-delà de la mort », c'est-à-dire la (re)lecture de la passion de Pedro et Inês (Sousa, 1993 : 53-68); le sentiment national, sa sociogénèse et son évolution (Bettencourt, 1991 : 473-503); la résurgence de l'idéal de Croisade au Portugal (Sousa, 1991^a : 505-524; et 1991^b : 203-209); l'idéologie et la « mythologie » de l'Expansion Portugaise (Thomaz et Alves, 1991 : 81-164); l'appel idéologique à la tutelle providentielle du sacré durant les moments de crise, de perte de l'indépendance et de restauration nationale (Marques, 1991 : 267-294); la récurrence du

messianisme politique dans le sébastianisme, dans la projection du Cinquième Empire du Prêtre António Vieira et dans la modernité de la fin du XIX^e siècle (Centeno, 1991 : 295-318; Barbas, 1993 : 179-223; Curto, 1993 : 141-176; Domingues, 1990 : 479-512; et Teixeira, 1993 : 227-252); l'idéologie républicaine et la construction recourant à l'« Homme Nouveau » (Catrogas, 1991 : 449-464; et Araújo, 1994), etc.

Thèmes et questions centrales qu'il faut explorer monographiquement, mais qui, aussi, tôt ou tard, devront être envisagés globalement, dans une perspective de systématisation.

Un premier pas dans ce sens a été fait par Victor Jabouille dans le chapitre final du son petit livre *Do Mythos ao Mito. Uma Introdução à Problemática da Mitologia* (Jabouille, 1993 : 63-83). En quelques pages il présente les fondements de ce qu'il désigne par « mythologie portugaise », révisant avec beaucoup d'opportunité les propositions analytiques de plusieurs auteurs sur le profil culturel, la sensibilité et les images du Portugais. Enfin, clairement inspiré par Gilbert Durand, mais recourant à une généralisation, à une banalisation ou à une actualisation du concept de mythe (*idem*, 1994) qui me semble, comme je l'ai déjà dit, très discutable, il essaie de synthétiser :

Il me semble, en effet, – écrit Jabouille – que Prométhée est un des référents essentiels de la mentalité mythique portugaise, matérialisé dans le Sébastianisme ou en Alphonse Henriques. Des catégories ont été référées qui, ne s'identifiant pas, ont une grande ressemblance : le sauveur de la patrie, le père de la patrie, le fondateur. Ces éléments surgissent surtout durant les moments de crise concrétisés en personnages qui fournissent la solution matérialisée de plusieurs façons. Ce personnage peut être réel : Alphonse Henriques est le fondateur de la Patrie ; le Mestre de Avis est le sauveur de la Patrie. Et quand on est en période électorale, on trouve beaucoup de faux sauveurs et de pères de la Patrie (*idem*, 1993 : 78).

De père à Prométhée, il y a encore, selon cet auteur, d'autres référents : (a) la guerre, symbolisée par Arès ou Mars et confirmée le long de l'Histoire du Portugal par une galerie pleine de héros-guerriers (Alphonse Henriques, Nuno Álvares Pereira, la Boulangère d'Aljubarrota, Maria da Fonte, Mouzinho de Albuquerque ou le Soldat Milhões de la Guerre de 1914-1918); (b) Hermès, évoqué à propos d'un autre aspect d'Arès, qui est l'esprit d'aventure, sous lequel on peut trouver l'« esprit de Croisade en défense de l'Empire et

de la Foi. Et en parlant – ajoute Jabouille – de l'Empire et de la Foi – Ourique, Aljubarrota, Ordre du Christ, Fátima, Dr. Sousa Martins, la Petite Sainte de la Ladeira – on recherche un autre référent : Hermès (ne pas oublier les dérivés hermétisme, hermétique...)» (*ibidem* : 79); (c) de la symbiose d'Hermès et de Prométhée émerge Dom Sébastien, le sébastianisme se définissant comme conjugaison de « croyances, philosophies, théories et superstitions »; (d) Dionysos est un autre référent essentiel, qui se situe sur le plan physique (boire du vin, bien manger...) et dans le comportement affectif (le comportement du « marialva », qui est différent du donjuanisme et est « un mélange de noble oisif et de chanteur de fado »); et (e) Orphée, « parce que c'est une Histoire triste d'amour – éclaircit Jabouille –, et parce que c'est une Histoire d'amour triste d'un poète. Ce pourrait être Aphrodite ou Vénus, pour recourir au référent romain qui a un rôle si important dans Os Lusíadas. Je préfère peut-être Orphée parce que c'est une Histoire d'amour triste, une Histoire qui se termine comme celle de Pedro et Inês, comme celle de Camilo et Ana Plácido, bien plus portugaise, c'est-à-dire avec une plus grande charge d'extériorisation et de mise en scène collective » (*ibidem* : 80), et ce référent orphique est directement lié au fado ou à la « mythologie du fado », construite autour de quelques « *topoi* mythiques portugais », comme « la "Saudade", l'Amour, la Jalousie, la Course de taureaux et le Destin, la Pauvreté » (*ibidem* : 81; et Osório, s.d. : 99).

En essayant de préciser ce que peut être une mythologie portugaise, Victor Jabouille a eu recours, comme je l'ai déjà signalé, au concours différencié des auteurs plus significatifs qui se sont penchés sur la caractérisation de l'homme portugais, de son profil psychologique et de son identité culturelle, et que je ne pourrai pas non plus oublier d'évoquer, ici, en suivant, bien sûr, la séquence choisie pour la présentation sommaire des « courants » respectifs.

Dans le domaine du « courant » psychologique et psychanalytique je situe, sans nul doute, la contribution suggestive et pionnière de l'ethnologue Jorge Dias, condensée dans un essai succinct sur *Os Elementos Fundamentais da Cultura Portuguesa* (Dias, 1986; date publ. 1950). Pour définir des constantes culturelles du peuple portugais, Dias a réussi à tracer, à partir d'un moule hétérogène de données historiques, artistiques, littéraires et empiriques, la personnalité-base respectives, en énumérant plusieurs caractéristiques : (a) « Le portugais est un mélange de rêveur et d'homme d'action, ou,

mieux encore, c'est un rêveur actif, à qui il ne manque pas un certain fond pratique et réaliste» (*ibidem* : 24-25); (b) il a une «énorme capacité d'adaptation à toutes les choses, à toutes les idées et à tous les êtres, sans que cela implique une perte de caractère» (*ibidem* : 25); (c) «il a un vif sentiment de la nature et un fond poétique et contemplatif statique différent de celui des autres peuples latins» (*ibidem* : 26); (d) «Il lui manque aussi l'exubérance et la joie spontanée et bruyante des peuples méditerranéens. Il se sent plus inhibé que les autres méridionaux par le grand sentiment du ridicule et par la crainte de l'opinion d'autrui» (*ibidem* : 26); (e) la combinaison de facteurs opposés génère un «état d'âme *sui generis* que le Portugais dénomine "saudade"» (*ibidem* : 26); (f) le tempérament paradoxal représenté par différentes, je dirais même opposées, formes d'expression de la "saudade" – tantôt sentiment thaumaturge, qui conduit à la réalisation des plus grandes entreprises, tantôt sentiment morbide, «où l'esprit s'alimente morbidement des gloires passées et tombe dans le fatalisme de type oriental, qui a comme expression magnifique le "fado", chanson citadine» (*ibidem* : 27) – explique, selon Dias, les périodes alternées de «grande apogée» et de «grande décadence» de l'histoire portugaise; (g) un profond sentiment humain, «qui a pour assise le tempérament affectif, amoureux et généreux. Pour le Portugais le cœur est la mesure de toutes les choses» (*ibidem* : 34); (h) l'activité portugaise «est de type physique, bien qu'elle soit déterminée par l'imagination, mais il y a quelque chose de statique dans l'émotion portugaise. Le fond contemplatif de l'âme lusitanienne se complaît dans la répétition ou dans l'immobilité de l'image» (*ibidem* : 44); (i) de cette immobilité ou «*ostinatisimo*» (terme dérivé des *ostinati* des compositeurs portugais), réfléchi dans la musique, dans la poésie lyrique ou dans le style manuelin, il peut résulter une grande œuvre/réalisation, ou une activité de déconnexion et inutile, parce qu'«il lui manque la force de la cohésion sociale, qui conduit le Portugais à dépasser son individualisme et à collaborer» (*ibidem* : 46-47); (l) «Le Portugais aime faire des projets vagues, faire des châteaux en Espagne qu'il ne se propose pas de réaliser. Mais intérieurement il garde un certain espoir que les choses arrivent miraculeusement. Cette forte croyance au miracle, dont l'aspect le plus grossier est l'énorme popularité de la loterie, prend des contours curieux, parmi lesquels le plus évident est le *sébastianisme*» (*ibidem* : 51); et (m) «Le Portugais est moins

exubérant, bruyant et expansif que les autres méridionaux. Un unique Espagnol, dans un wagon, étouffe de sa voix celle de tous les Portugais. En outre, le Portugais est inhibé par un fort sentiment de ridicule. Comme il est très sensible et doté de la faculté de percevoir les autres, il craint d'être victime de l'ironie et de la critique moqueuse, si commune au Portugal. En effet, l'ironie, plus que l'humour, a de profondes racines dans la culture portugaise» (*ibidem* : 54-55).

À l'abri de ce portrait culturel et psychologique, quelque peu controversé, mais stimulant, et en paraphrasant l'œuvre *Ensaio sobre a Psicologia do Povo Português* de Manuel Marques Ferreira Braga ou l'œuvre *Psicologia de Portugal* de João Osório de Oliveira, nous avons la contribution de Francisco Cunha Leão dans son œuvre *Ensaio de Psicologia Portuguesa* (Leão, 1971).

Auteur intéressé à trouver les fondements du programme «culturel-nationaliste» du mouvement de la «Philosophie portugaise», Cunha Leão a publié à cette fin, en 1960, un premier essai de longue haleine – *O Enigma Português* (*idem*, 1960) –, où, directement dans l'ouverture, il déclare son propos de tenter la «fixation caractérologique de l'homme portugais, sa différenciation dans le cadre ibérique, en expliquant conformément quant au peuple, sa vie libre et sa singulière histoire» (*idem*, 1971). Mais une telle tentative ne sera pleinement réalisée que dans *Ensaio de Psicologia*, au moyen d'un notoire effort analytique sur l'«énigmatique âme portugaise», pour employer une de ses expressions.

La clarification possible de l'«énigme» a immédiatement impliqué la mise en relief de l'existence d'«antinomies profondes», parce que, en effet, il lui a semblé que la contradiction était le trait dominant de la mentalité portugaise, comme l'avait noté lucidement Jorge Dias : «C'est un peuple paradoxal et difficile à gouverner. Ses défauts peuvent être ses vertus et les vertus ses défauts selon l'égide du moment» (cit. *ibidem* : 18). À partir d'ici, il s'imposait d'observer minutieusement des «antinomies et d'autres oppositions» et la réponse osée au défi d'une caractérologie ethnique, inspirée par Paul Griéger et exposée ainsi :

À l'ethno-type du portugais, l'«introverti», la correspondance plus adéquate dans le champ individuel se trouve dans les caractères «sentimentaux» et «passionnés». Cependant les «nerveux» ne manquent pas (émotifs primaires, instables, non actifs) – du type caractérologique auquel appartient la majorité des poètes,

constitutif de la masse de l'ethno-type « flottant » (andalous, napolitains, arabes, sud-américains, etc.) et surgissent avec une certaine insistance les « colériques » (émotifs, actifs, primaires) voulant décider des démarrages de l'Histoire de la patrie, en commençant par le fondateur de la Nationalité. Si les « sanguins » n'abondent pas, l'aspect para-sanguin au contraire est vérifiable, en modérant le caractère passionné avec certain sens pratique dont bien de nos grandes figures ne sont pas privées. Plus rares encore sont les « flegmatiques » et « apathiques ». Et les amorphes

ne comptent pas dans la décision nationale. Peuple mélangé, poly-ethnique, il lui advient peut-être des contingents francs et romains la quote-part sanguine, des nordiques quelque peu de flegme, et des méditerranéens et des arabes l'émotivité primaire, mouvante de beaucoup de ses hommes » (*ibidem* : 192-193);

enfin, c'est la description holistique de la psyché ou de l'« âme portugaise » : Naturalisme accentué, qui interfère jusque dans la vision transcendante; intérêt pour le monde, « port d'aventures », ouverture à l'étranger, plasticité, se réfléchissant dans une affirmation personnelle moins catégorique ; esprit dubitatif avec une sensibilité extrême au comique ; effervescence rêveuse, de pair avec réalisme de l'action ; sens des nuances et des ombres au détriment des contrastes nets et du dramatisme ; vie amoureuse intense, douloureuse, avec idéalité qui n'exclut pas la chair ; complexion poétique et prédominance du sentiment mettant en évidence un état d'âme caractéristique – la "Saudade" – à son tour exprimé collectivement dans une espérance particulière – le Sébastianisme » (*ibidem* : 219-220).

En partant de présupposés idéologiques différents et écrivant dans une conjoncture historique marquée par la fin du « vaste Empire », c'est-à-dire par la décolonisation concrétisée après la Révolution du 25 avril 1974, le professeur (à Vence/Nice), philosophe et essayiste Eduardo Lourenço a produit en 1978 un ensemble de textes, réunis dans un livre, qui ont rénové l'exercice introspectif et auto-critique de la « production culturelle portugaise » et qui ont stimulé de nouvelles incursions (psycho) analytiques pour « le plus secret de l'être et du devenir portugais ».

Dans des textes comme *Psicanálise Mítica do Destino Português*, *Repensar Portugal* ou *Somos um Povo de Pobres com Mentalidade de Ricos* (Lourenço, 1978 : 19-69) il a agité l'« intelligentzia » et a invité les Portugais à se (re)penser d'une façon différente de la façon habituelle, parce que :

l'heure de fuir – avertissait Lourenço – à la maison, de s'y barricader, de construire avec constance le pays habitable de tous, sans attendre d'un éternel dehors ou bien-loin la solution qui comme dans l'apologue célèbre est enterrée dans notre jardin exigü. Nous ne sommes pas tout seuls dans le monde, nous ne l'avons jamais été. Nos possibilités économiques sont modestes, comme l'est notre place dans le concert des peuples. Mais personne ne peut vivre à notre place la difficulté et l'effort d'une promotion collective du maximum de ce qu'à l'intérieur de cette modestie nous sommes capables (*ibidem* : 51).

Avec la lucidité que ces mots dénotent, Eduardo Lourenço a insisté sur un aspect, pour lui, essentiel : la relation *irréaliste* que les Portugais maintiennent avec eux-mêmes. Et à la racine de cette attitude agissent, de façon conjuguée, le complexe d'infériorité et le complexe de supériorité, qui exécutent tous les deux une unique fonction : « celle de cacher de nous-mêmes notre situation historique authentique en état de fragilité intrinsèque » (*ibidem* : 21). Ceci signifie que notre existence nationale et politique est, dès le moment de l'indépendance, de type traumatique,

et de ce traumatisme – écrit Lourenço – en vérité, nous ne sommes jamais élevés jusqu'à l'assomption pleine de la maturité historique promise par les cieux et par les siècles à ce bourgeon incroyablement fragile pour pouvoir apparaître, et mystérieusement fort pour oser subsister. (Ce n'est peut-être pas par hasard que les mythes historiographiques liés à la naissance du Portugal aient un profil si freudien avec des sacrilèges maternels et manque de parole, Thérèse et Egas Moniz...) (*ibidem* : 20-21).

Et c'est justement, pour cela, que le temps de la naissance du Portugal apparaît, au travers de « mythologies diverses, d'historiens ou de poètes », comme étant

de l'ordre de l'*injustifiable*, de l'*incroyable*, du *miraculeux*, ou en résumé, du *providentiel*. Ce sentiment que le Portugais a toujours eu de se croire garanti dans son être national plus que par simple habilité et astuce humaine, par un pouvoir autre, plus haut, quelque chose comme la main de Dieu, est d'une lucidité et d'un savoir plus profonds que celle de toutes les explications positivistes » (*ibidem* : 21).

Trauma à l'origine, avec Dom Alphonse Henriques qui s'oppose à sa mère, Dona Thérèse, qui la combat lors de la bataille de Saint-Mamede (24 juin 1127) et qui l'emprisonne au château de Lanhoso

(où elle serait morte en 1130), ouvrant ainsi la voie à l'indépendance de l'ancien Comté de Portugal; trauma toujours, même quand nous avons été grands – conquérants et navigateurs sans crainte de l'inconnu –, «de cette grandeur que les autres perçoivent de l'extérieur et qui pour cela intègre ou représente la plus vaste conscience de l'aventure humaine, mais nous étions grands loin, hors de nous, à l'Orient de Rêve ou à l'Occident encore imprévu» (*ibidem* : 21); trauma, sans doute, durant ces soixante ans (1580-1640) de domination espagnole, qui ont permis «que nous nous soyons découvert à l'envers, que nous nous soyons sentis dans la chair que nous étions (aussi) un peuple naturellement destiné à la subalternité. Cette expérience constitue un second traumatisme, de conséquences plus tragiques que le premier» (*ibidem* : 23); trauma, à nouveau, en plein XIX^e siècle, quand le «Portugal découvre l'Afrique» et essaie, alors de recréer une âme «à la façon XVI^e siècle», mais sans grand succès :

un excès de logique dans nos ambitions, légitimes mais incommodes, montrerait au monde européen la preuve absolue de notre subalternité absolue. L'*Ultimatum* (anglais du 11 janvier 1890) n'a été qu'une péripétie particulièrement scandaleuse des contradictions de l'impérialisme européen, il a été le *traumatisme-résumé* d'un siècle d'existence nationale traumatisée (*ibidem* : 27)

et trauma, enfin, en 1975, avec le spectaculaire écroulement d'un «Empire» de cinq cents ans, après treize ans de guerre coloniale de dilacération et quarante ans d'«autisme salazariste», aussi anachronique qu'irréaliste.

Voilà, en traits très larges et parcellaires, la «vision» introspective d'Eduardo Lourenço, que d'autres n'ont pas tardé à suivre et à adapter. Je me limite, ici, à deux d'entre eux.

Rui Aragão, dans un gros volume, où il a réuni des textes écrits un peu compulsivement après la lecture des essais d'Eduardo Lourenço, a réussi à dessiner la «personnalité historique portugaise», en mettant en évidence ses traits essentiels : (a) la «matrice» portugaise ou l'élément féminin (topique pris par Aragão à Saraiva, 1981 : 112), qui a eu pour résultat une affirmation historique sous forme négative, c'est-à-dire contre les maures et, surtout, contre Castille, représentée, selon Aragão, «dans l'esprit ou dans la subjectivité des Portugais» comme «leur père social» : «l'instance «masculine» par excellence, le pouvoir fort et redouté de façon permanente – mais

aussi nié, renié –, l'autorité qui se savait d'avance comme la plus puissante de la Péninsule, était, en effet, l'*État de Castille*, sa cour, son roi, et non pas le gouvernement autonome portugais» (Aragão, 1985 : 49), d'où il conclut que le «Portugal a été, depuis les origines, une nation psychologiquement faible, débile, hésitante, instable, immature : il lui a toujours manqué un solide modèle d'identification masculine»¹⁷ (*ibidem* : 51); (b) un peuple choisi par Dieu» ou l'élément mystique, énoncé ainsi :

Ce père collectif fort qui leur manquait les Portugais sont allés le chercher anxieusement en Dieu. En effet, le peuple portugais s'est convaincu (il a dû se convaincre) qu'il constituait le peuple choisi ou élu par Dieu pour la lutte terrestre contre l'ennemi religieux, pour l'objectif de la dilatation de la Foi et de l'Empire. [...] Cette croyance intime à une relation spéciale avec Dieu, cet esprit de mission universelle, ce substrat mystique du comportement social, constituent assurément un aspect marquant de la psychologie portugaise (*ibidem* : 52-53)

(c) le renforcement épisodique de l'«image du pouvoir-roi» (élément masculin fondateur d'une «action collective propre») durant l'époque d'or des Découvertes, mais la décadence générale de l'Empire de l'Inde et de l'Orient à la fin de cinq cents ans (c'est-à-dire la première des trois phases impériales portugaises; les deux autres ont été la brésilienne, XVII^e-XVIII^e siècles et l'africaine, XIX^e-XX^e siècles) a mis dramatiquement fin à ce nouveau modèle

17. Pour parvenir à cette conclusion Rui Aragão a eu recours à un processus analytique, qui atteint son maximum dans le paragraphe suivant : «Le fait que la collectivité portugaise s'est constituée en «matrice», et non pas en «patrie», n'a pas été sans conséquences profondes au niveau du fonctionnement psychique effectif du collectif national. Ainsi, il est facile de constater, entre nous, la prédominance de l'affectivité sur l'intellectualité, la prédominance de la pensée magique sur la pensée rationnelle, une prédisposition pour aborder l'autre et le social en fonction de la production fantasmatique intérieure, l'absence ou le vide substantiel de l'intériorisation de normes et d'idéals d'activité, de maîtrise de la réalité, de logique, d'efficacité, etc. – en somme, une structuration de base passive de la personnalité (individuelle-collective). Selon la classification socio-culturelle traditionnelle, il s'agit d'un caractère essentiellement «féminin». Or, pour qu'on ne puisse plus sympathiser avec ce type de tempérament (idéaliste, rêveur, sentimental), il faut forcément constater qu'un tel caractère ne dote pas les peuples des meilleures conditions psychologiques pour organiser efficacement une vie sociale collective, pour édifier une nation indépendante, et pour faire face aux nécessités de la lutte et de la compétition avec l'extérieur» (*ibidem*, p. 51).

identificatoire, bien différent de l'original ou du féminin; (d) la rupture radicale et définitive avec l'Espagne, c'est-à-dire la « coupure affective irréversible avec le cadre historico-psychologique de cinq siècles » et la « concentration de l'image de l'autorité de la Nation exclusivement dans le pouvoir-roi portugais », opérée après la Restauration de l'indépendance (1^{er} décembre 1640), a, évidemment, eu des conséquences au niveau de la structuration de la « personnalité personnelle-collective de la Nation », en marquant encore plus la prédominance de la vie et de l'image maternelles par manque d'identifications masculines efficaces et consistantes (*ibidem* : 58); et (e) une « révolution industrielle inhibée », parce que – conclut Aragão – la « prédominance de l'univers vie maternelle » s'est révélé un obstacle au mouvement d'industrialisation capitaliste, émergente en Europe au XVIII^e siècle :

Notre personnalité était – et est – trop « molle », « douce », « féminine » peut-être, trop tempérée par affectivité, par sentimentalisme, par fantaisie, pour s'adapter comme il convient aux nouvelles habitudes de travail, à la nouvelle *attitude* face au travail, et à la *logique* du nouveau système historique qui se dessinait déjà en Europe. L'*esprit* de la révolution industrielle nous était, en effet, étranger, extérieur. Les vents spontanés du capitalisme ne sont pas passés par ici » (*ibidem* : 59).

Différente de cette « lecture » et plus proche du radicalisme philosophique d'Eduardo Lourenço, se trouve l'intéressante approche de José Enes sur *O complexo Sebastianista no Comportamento Político*. En synthèse, on peut dire que ce penseur des Açores a essayé de montrer que dans le Portugal historique, d'hier et d'aujourd'hui, on détecte clairement un messianisme politique – le sébastianisme dans la version nationale – « légitimateur de l'État souverain, soit au niveau de la stratégie de souveraineté et d'activité des organes étatiques, soit au niveau des sentiments, des jugements et des actions des individus et des multitudes », qui assume la « structure et le dynamisme d'un complexe comportemental » (Enes, 1987 : 54).

Nous avons, ainsi, un complexe sébastianiste, qui intègre les complexes de supériorité et d'infériorité, signalés par Cunha Leão, Eduardo Lourenço et d'autres, et qui, dans sa structure plus centrale, est un complexe religieux (*ibidem* : 54). Objectivement, le complexe s'est formé après la « catastrophe d'Alcácer Quibir » et ayant pour base le mythe du « Encoberto » ou le retour de Dom Sébastien pour libérer le Portugal de la domination espagnole.

« Mythe » dont la fonction initiale se résumait « à un discours de résistance, légitimateur de la souveraineté de droit », empêchée *de facto* par la violence étrangère (*ibidem* : 58). Populaire au début, assumée, entre-temps, par l'intellectualité, il s'est converti, grâce au Prêtre, António Vieira, en instrument légitimateur de Dom Jean IV et de la « souveraineté portugaise contre les prétentions de l'Espagne », il réapparaît plus tard, selon Enes, dans le contexte politico-idéologique de la révolution libérale (1820) et, surtout, dans l'action manquée¹⁸ d'un autre grand poète-philosophe (de pair avec Pessoa et à Pascoaes) appelé Antero de Quental (1842-1891), « sans contestation, le chef proclamé de cette dite Génération de 70, de toutes la plus talentueuse et la plus consciente de la marginalisation historique tragique de l'État portugais » (*ibidem* : 67; voir aussi Pires, 1992). Mais pourquoi Antero ? C'est qu'« Antero pensait comme un politicien, mais sentait comme un apôtre. Sa théorie était politique; sa stratégie était religieuse. C'est un trait comportemental sébastianiste » (*ibidem* : 67). Et après Antero, trois moments historiques importants – la République de 1910, l'État Nouveau (1933-1974) et le 25 avril – s'offrent comme la confirmation d'un « modèle comportemental » :

le Sébastianisme – conclut Enes – a été le raffinement du schéma d'action selon lequel au Portugal les agents politiques déterminent le cours de l'histoire. Et cette généralisation matriciale est le résultat du règne de Dom Sébastien qui a conduit la Nation portugaise au suprême et à l'insurpassable paroxysme de tenter d'extraire, de ses schémas traditionnels d'activité politique, le coup de chance et de génie, le miracle, qui puisse sauver intact la grandeur impériale, précisément au moment où l'Empire s'écroulait. L'héroïsme s'est terminé en catastrophe. De ce binôme – héroïsme et catastrophe – a émané la fonction de signe et de paradigme avec lesquels le Sébastianisme fait référence au discours et à l'activité politiques au Portugal (*ibidem* : 74).

18. José Enes fait allusion à la partie finale de la vie du poète, du doctrinaire (socialiste) et de l'homme d'action, Antero de Quental, qui à la suite de la crise de l'*Ultimatum* anglais (acte diplomatique connu du point de vue historique comme le « veto » de l'Angleterre à la prétention portugaise d'unir, en Afrique australe, la côte orientale du Mozambique à la côte occidentale d'Angola), datée de janvier 1890, a pris la tête d'une *Liga Patriótica do Norte*, organisation permanente et suprapartisane voulant contribuer à résoudre le problème structural de l'État portugais, c'est-à-dire le divorce entre l'État et le Peuple. Le peu de succès de cette initiative a contribué au suicide de Quental le 11 septembre 1891.

Proche d'Eduardo Lourenço et de José Enes, mais suivant un chemin très particulier, António José Saraiva «a découvert», dans la «conscience fantasmagorique» avec lequel le peuple portugais a défini «sa position et sa volonté dans l'histoire du monde» (Saraiva, 1982 : 118), deux «mythes historiques» essentiels : celui des Croisades et celui de la décadence (désigné «contremythe»). Le «mythe» des Croisades aurait dominé l'histoire de la culture portugaise depuis les origines jusqu'à la moitié du XVIII^e siècle et a évolué de la façon suivante :

Ainsi a grandi, – explique Saraiva – comme de la limaille attirée par un aimant, le mythe initial de la guerre sainte, à laquelle s'est successivement joint le mythe du roi Arthur, le roi désiré, le mythe de Joachim de Fiore du Troisième Âge du Monde et le mythe judaïque du Cinquième Empire. Mais dans sa dernière forme le mythe était déjà un délire sans relation avec la situation historique réelle, il était dans sa phase d'agonie. Le coup de grâce a été donné par Alexandre Herculano en montrant dans *História de Portugal* que le «miracle d'Ourique était une fraude historiographique, suscitant une vive réaction de la part de quelques défenseurs de la tradition (*idem*, 1981 : 121).

En opposition négative à celui-ci, surgit le «mythe» ou le «contremythe» de la Décadence. Instauré par Antero de Quental, déjà nommé, il trouve confirmation dans *História de Portugal* (1^{re} éd. 1879) d'Oliveira Martins (1845-1894) – une autre figure illustre de la «Génération de 70» – et survit jusqu'à aujourd'hui. Selon Saraiva, la Décadence

révèle surtout que le mythe européen et «bourgeois» du progrès ne s'est pas imposé au Portugal sinon comme idéologie particulière de certains groupes professionnels et politiques, comme le «fontismo», terme qui dérive du nom d'un ingénieur qui a projeté la régénération du Pays par la politique des «améliorations matérielles». Dans la conscience profonde du peuple portugais le progrès a été vu comme une réalité propre aux «pays en avance», c'est-à-dire de l'Europe, mais non comme une chose lui appartenant (*ibidem* : 123).

Bien que l'exposé soit déjà long, il faut encore faire référence au «courant» culturel-nationaliste, qui englobe les principales tentatives de légitimation et d'identification.

Le poète, romancier et historien Alexandre Herculano (1810-1877), auteur d'une *História de Portugal* (le 1^{er} vol. date de 1846),

où il met en cause le jusqu'alors intangible «miracle d'Ourique», y a défendu que «le Royaume du Portugal a été géré «par les deux moyens de la révolution et de la conquête», ce qui permet de le relier aux «tribus celtiques nommées les lusitaniens». À son tour, Oliveira Martins a attribué la naissance de la nation portugaise au hasard et exclut les «ordres de la géographie».

C'est l'opinion contraire, bien sûr, que le géographe français Elisée Reclus, exprime dans le volume 1 de sa *Nouvelle géographie universelle* : le facteur géographique avait créé l'indépendance portugaise, en éloignant du processus le hasard ou le poids exclusif des événements historiques. Et en additionnant à la détermination l'individualité géographique, Silva Teles, en 1908, n'hésitait pas à écrire que le «Portugal constitue, dans la Péninsule, une individualité géomorphologique», affirmation chère aux idéologues d'un nationalisme intégriste, comme António Sardinha (1887-1925), intéressés à montrer que «la géographie et l'anthropologie, le Milieu et la Population, le Territoire et la Race» avaient constitué le Portugal, depuis les ères les plus lointaines, en «une réalité unique» dans la partie occidentale de la Péninsule ibérique. D'autres géographes – Amorim Girão et Gonçalves Pereira – ont insisté, cependant, vers la thèse contraire selon laquelle il y avait «une unité géographique de la Péninsule» (Peres, 1970 : 7-39) et le débat s'est orienté sur des voies scientifiques plus raisonnables aboutissant à l'idée de l'interaction des facteurs géographique et humain. Position défendue par le géographe consacré Orlando Ribeiro et incluse dans son livre *Portugal. O Mediterrâneo et O Atlântico* :

De l'entrelacement d'influences méditerranéennes et atlantiques, conséquence de sa position, résulte la dualité du territoire portugais. *Grosso modo*, on peut opposer le Nord et le Sud. [...] Les éléments essentiels de la géographie portugaise ont ainsi souvent une configuration oblique et le territoire échappe à une simple division Nord et Sud et, plus encore, en bandes grossièrement parallèles au littoral. L'action de l'homme a en grande partie contribué à l'atténuation de ces contrastes. [...] Dans le mélange des gens et de la végétation, ainsi que dans la variété des combinaisons et nuances régionales, réside le secret de l'unification portugaise. Aires proches et très différentes, il leur manque toutefois des conditions de vie propres. Que serait devenu le Nord surpeuplé si l'on avait étanché l'émigration ? Que serait devenu le «cellier» de l'Alentejo si les régions de population dense ne consommaient pas ses produits ? (Ribeiro, 1986 : 165-166 ; 1^{re} éd. 1945).

Une position facilement acceptée par des historiens d'orientations et spécialisations différentes¹⁹ et qui intègre déjà les recherches d'archéologues, d'anthropologues et d'ethnologues intéressés par la démonstration de la thèse de Teófilo Braga (Homem, 1989), lui aussi membre réputé de la « Génération de 70 », chercheur positiviste et idéologue républicain, selon lequel il y avait un legs ethnique et culturel lusitanien (coutumes, langue et traditions, religion et industries particulières), antérieur et intact à la romanisation du territoire (qui a eu lieu entre 147 av. J.-C. et 409 apr. J.-C.), assez fort pour mouler la nationalité portugaise future.

Nonobstant les équivoques et les exagérations de cette thèse, il est certain que ces archéologues, anthropologues et ethnographes (Martins Sarmiento, Estácio da Veiga, Leite de Vasconcelos, Rocha Peixoto, Ricardo Severo...) ont révélé une variété de matériaux (produits manufacturés, légendes, cultes et rituels, etc.) et ont laissé ouvertes des pistes suffisantes pour alimenter les thèses d'identification d'incidence culturelle et politique, exprimées dans des paramètres scientifiques (je me réfère à l'analyse psychoculturelle de l'ethnologue Jorge Dias, déjà cité, disciple de Leite de Vasconcelos) ou ayant des intentions politico-idéologiques nettes (Sardinha, 1915) et poético-philosophiques.

19. C'est le cas de José Mattoso, qui, dans une œuvre qui a obtenu un prix en 1985 et intitulée *Identificação de um País. Ensaio sobre as origens de Portugal, 1096-1325* [Identification d'un Pays. Essai sur les origines du Portugal, 1096-1325] (Lisbonne, Editorial Estampa, 1985, 2 vols.), a souligné judicieusement : « la différence entre le Nord seigneurial et le Centre et le Sud des "concelhos", entre la montagne et la plaine, la campagne et la ville, les traditions islamiques et les chrétiennes, n'épuise pas l'histoire du Portugal. Cela n'explique que quelques phénomènes. Après avoir mis l'accent sur l'opposition, il n'est pas moins important de montrer comment les deux ensembles initiaux se sont fondés en un seul. Non pas d'un seul coup, ni par les chemins linéaires et rapides, mais par un faisceau complexe de causes qui n'ont pu agir dans des *condições* déterminées, à travers un processus lent et plein de vicissitudes » (*idem*, 2^e vol., p. 13). C'est aussi la position défendue par l'historien du Droit et des Idées politiques, Martim de Albuquerque. Dans le 1^{er} vol. de sa dissertation de doctorat, intitulée *A Consciência nacional portuguesa. Ensaio de história das ideias políticas* (Lisboa, 1972), il admet l'existence d'un conditionnalisme favorable à l'émergence de la nation, qui englobait une multiplicité de facteurs et contrariait les explications de type monocausal de la nation, c'est-à-dire « conséquence nécessaire ou exclusive de facteurs comme la géographie, l'ethnologie ou l'anthropologie » (p. 44).

Dans un livre singulier, *A Arte de Ser português*, publié en 1915 et dédié à la jeunesse pour qu'elle puisse « apprendre la bonne et saine doctrine portugaise », Teixeira de Pascoaes a conduit l'effort d'identification jusqu'au paroxysme, en cherchant les racines dans les anciens peuples de l'Ibérie et en montrant, à partir de là, comment s'est formée et s'est structurée ce qu'il appelle l'« âme patrie » : « L'âme patrie – selon Pascoaes – est donc, caractérisée par la fusion qui s'est réalisée, dans notre Race, du principe naturaliste ou arien et du principe spiritualiste ou sémite, et par les qualités morales du Paysage qui, au lieu de contrarier l'héritage ethnique, l'accentue et le raffermir » (Pascoaes, 1978 : 80). Et il conclut en disant :

ce caractère du génie lusitanien se complète idéalement par son aspect religieux qui, en absorbant l'idée chrétienne et l'idée païenne, de ce dualisme retire son unité sentimentale, ce sentiment de "saudade" des Choses, de la Vie et de Dieu, qui anime d'une beauté originale et mystique notre Art, notre Poésie, notre Littérature et notre Christianisme (*ibidem* : 80).

Par conséquent, le Portugal était unique par la synthèse spirituelle opérée et identifiée par un sentiment spécifique – la « Saudade » – et par un Sébastianisme réhabilité comme « expression mythique de notre douleur » et « futur soleil de la Renaissance » (*ibidem* : 139). Réhabilitation *sui generis* il est vrai, qui a précédé, dans le temps, le prophétisme universaliste de l'œuvre *Mensagem* de Pessoa, mais succédant aussi à la discussion du thème intensifiée à partir de la fin du XIX^e siècle : Oliveira Martins, dans ses œuvres *História de Portugal* et *Portugal Contemporâneo* (1^{re} éd. 1881), admettait que la « croyance populaire sébastianiste » était idiosyncrasique ; Sampaio Bruno (Bruno, 1983 ; 1^{re} éd. 1904) relativisait le mythe ; et João Lúcio de Azevedo (Azevedo, 1984) signalait l'épuisement du phénomène, au début du XIX^e siècle, moment où, la domination du commerce brésilien une fois perdue, la société portugaise d'« ancien régime » est entrée en crise et en mutation (Serrão, 1983 : 31).

Touchée par l'anti-positivisme de Sampaio Bruno (Gama, 1995), par la splendeur mystique et d'identification de Pascoaes et du mouvement culturel de la « Renascença Portuguesa » et encore par la philosophie « criacionista » de Leonardo Coimbra (Spinelli, 1981), compagnon et ami de Pascoaes, une pléiade d'intellectuels se forma à Porto, dans les années 20 – Delfim Santos, Agostinho da Silva, José Marinho, Sant'Ana Dionísio, Álvaro Ribeiro – dont surtout les trois

derniers, vinrent à donner corps au mouvement dit « Philosophie portugaise », déjà cité. Et, dans le mouvement, il faut remarquer le prosélytisme d'Álvaro Ribeiro (Domingues, 1994) en faisant « école », projetée, d'ailleurs, dans le journal « 57 – actualidade, filosofia, arte e ciência, literatura » (qui a duré de 1957 à 1962), dirigé et élaboré par ses principaux disciples – António Quadros, Cunha Leão, Afonso Botelho et Orlando Vitorino (Gama, 1991).

Les principes du « 57 » suivaient une ligne maîtresse essentielle : connaître notre identité et trouver la solution aux problèmes de la culture portugaise. Sur cette phrase maîtresse se fonde le refus polémique, parce que perversément nationaliste, d'une mentalité de dépendance culturelle en relation avec les courants étrangers (positivisme, matérialisme, etc.), l'affirmation d'un idéal portugais (*O QUE É O IDEAL PORTUGUES*, 1962) et l'assomption vigoureuse d'une « philosophie de la patrie », qui doit diriger l'action et indiquer la fin, c'est-à-dire, la téléologie inhérente à la Patrie portugaise (*ibidem* : 43-52). Téléologie consacrée par les analyses « historiques » d'António Telmo et d'António Quadros, avec qui j'ai commencé, plus haut, le résumé du « courant » symbolologique.

Le cercle se ferme, ainsi, en gardant à l'intérieur la recherche de l'identité, la « formule » pour comprendre le Portugal et (re)trouver les matrices culturelles et, inévitablement, son mythe fondateur, qu'António Marques Bessa a défini sous une forme très suggestive comme « mythe du destin manifeste » :

Le mythe fondateur – explique Marques Bessa – a, ainsi, pour base une pierre intangible, c'est-à-dire, un service intemporel au Seigneur de l'Histoire. L'effort créatif et guerrier d'Alphonse Henriques, enregistré par les moines de Santa Cruz de Coimbra et recupéré par Duarte Galvão, est avec la guerre de la Restauration et avec les campagnes d'outre-mer, décrites par Salazar comme la défense de la civilisation occidentale. Et Ourique, apparition du Christ, épouse parfaitement l'épiphanie mariale de Balsamão, d'essence de croisade, dont Fátima – Autel du Monde – est l'expression ultime et réussie. C'est-à-dire : maintenant il y a une mission attribuée aux Portugais, au Portugal, dont l'Ange dévoile le visage, et qui consiste justement en la défense et l'élargissement du Royaume Éternel : la rédemption de la Russie par la destruction du communisme, la lutte contre le péché qui tue les âmes (Bessa, 1988 : 60).

La chemin s'ouvre, finalement...

Pour une mythanalyse du Portugal politique

D'Ourique à Fátima, d'un « miracle du Christ » à une « apparition mariale », de 1139 à 1917 s'accomplit, en effet, me semble-t-il, un seul « destin manifeste » et semble évidente l'existence récurrente d'un seul « récit primordial », intégrateur de structures mythiques – la cosmogonique et l'eschatologique –, et dynamisant un profond et vif sens téléologique.

Etant d'accord, pour l'essentiel, avec Marques Bessa, j'essaierai de montrer comment l'application rigoureuse, je dirais même, scientifique de la mythanalyse, selon les critères méthodologiques exposés au début, peut nous mener à la découverte, dans l'imaginaire de la Nation portugaise, non d'une « foire de mythes » ou d'un amalgame de héros, d'images, de valeurs, de sentiments et de croyances, considérés, communément et erronément, comme « mythes », mais à peine d'un Mythe, en tant qu'histoire vraie, « modèle » de toutes les activités humaines significatives, c'est-à-dire, représentation symbolique continue, caractérisée, selon Mircea Eliade (Eliade, 1991 ; et Riffard, 1993 : 325), comme *réelle* (elle prétend être une révélation), *sacrée* (elle narre des œuvres divines, saintes), *éternelle* (elle se déroule au temps sacré des origines) *exemplaire* (modèle pour l'action humaine), *répétitive* (elle peut être répétée et réactualisée au moyen de rites) et encore *paradigmatique*, *transpersonnelle* et *significative*. On peut alors dire que le mythe est doté de fonctions et de structures particulières. Les fonctions sont au nombre de quatre : la cognitive, différente de l'explication rationnelle, mais incontestable ; la sociologique, qui légitime l'ordre social ; la psychologique, qui est l'expression des conflits inconscients de la psyché ; et l'ontologique, qui enracine la condition humaine dans un archétype transcendant (Sironneau : 14-15)²⁰. A leur tour, les structures sont au nombre de trois : l'utopie, l'idéologie et le millénarisme (*ibidem* : 15-16). Et à

20. Joseph Campbell (*The Power of Myth*, New York, 1988) distingue, de son côté, quatre fonctions du mythe : (a) la fonction *mystique*, qui nous aide à expérimenter la merveille de l'univers et nous ouvre au mystère ; (b) la fonction *cosmologique*, qui se rapporte à l'origine et à la fin de l'univers ; (c) la fonction *sociale*, qui fournit les fondements de l'ordre social établi, en accord avec les différents types de culture et de région ; et (d) la fonction *pédagogique*, qui nous enseigne à bien vivre, soit avec la nature dans sa diversité infinie, soit avec chaque membre de notre espèce.

travers elles, se manifeste la capacité reproductrice des mythes, c'est-à-dire, leur pérennité ou récurrence dans l'imaginaire socio-politique.

Or, comme nous le verrons, le « miracle d'Ourique », mythe fondateur par excellence, répond aux conditions requises et fait référence, obligatoirement, aux principales manifestations messianiques existantes le long de l'Histoire du Portugal : crise de 1383-1385 (Ventura, 1992), perte de l'indépendance de 1580 à 1640 (phase sébastianiste), fin de l'Ancien Régime de 1808-1834 (invasions françaises, première révolution libérale de 1820 à 1823, restauration absolutiste et contre-révolutionnaire en 1823 et 1824, retour de l'infant Dom Miguel au Portugal pour être « roi à l'ancienne façon » de 1828 à 1834 et guerre civile de 1832 à 1834 entre les partisans de Dom Miguel ou royalistes et libéraux). Et même quand on instaure la Monarchie constitutionnelle, en 1834, et qu'on lance les bases d'un État laïque, ou mieux dit, d'un État distancé de Rome, mais engagé dans une « Religion de la Patrie » – justement la Patrie du poète républicain Guerra Junqueiro, de Teixeira de Pascoaes et de Fernando Pessoa –, alors même que le « récit » du miracle d'Ourique bien que blessé à mort sur le plan historiographique par Alexandre Herculano (Buescu, 1987), on peut dire que la « leçon » et la tradition mythologiques prenant corps dans ce « récit » se maintiennent intactes dans l'imaginaire collectif.

Il changera de *paroles* jusqu'à la version « intégrale » de 1505 (Chronique de Duarte Galvão), il agrégera (sublinéairement dans les versions canoniques du miracle) le millénarisme de Joachim de Fiore (divulgué par les franciscains et présent dans le culte du Saint-Esprit, dans les prophéties du bon Roi « Encoberto », associé après Alcácer Quibir à Dom Sébastien, et dans le thème du Cinquième Empire), il restera au « service », quoiqu'éphémère, de prophètes modernes, de héros, de leaders politiques, de partis ou de sectes, il surgira lors de nouvelles « révélations du divin » telles que les apparitions de la Dame de la Roche dans une grotte de Carnaxide (31 mai 1822)²¹ ou

21. L'apparition de la Vierge a généré autour de son image miraculeuse, un culte assez fréquenté et général, fait d'adoration, de promesses et d'offres votives grâce à l'impression, rapidement divulguée, que dans ce prodige, la main de Dieu, lancée sur le Portugal pour éloigner la « perversité des coutumes » et empêcher l'« œuvre dévastatrice » initiée le 24 août 1820 par les libéraux et ceux qui étaient influencés par la France, était lancée. Sur ce cas voir

les apparitions de la Vierge Marie aux trois Pastoureaux à Fátima (13 mai au 13 octobre 1917)²² et il sera considéré comme un élément de la rhétorique de propagande et de légitimation des diverses expériences politiques surgies au long de ce siècle – la Première République (1910-1926), la Dictature nationale (1926-1933), l'« État nouveau » salazariste (1933-1974) et du « 25 avril » ou « Révolution des Œillets », en 1974, mais dans son expression centrale, maintenant un messianisme diffus, il sera encore et toujours la promesse d'Ourique !

Cependant, pour démontrer cette hypothèse de l'unicité ou prégnance mythique présente dans la sphère socio-politique de l'imaginaire – une hypothèse relative (c'est-à-dire, variable selon les nations et la tradition mythologique respective) et diamétralement opposée aux herméneutiques modernes qui fragmentent et démythifient, qui généralisent énormément le concept de mythe, au point de le vider de son sens original – il faut accepter quelques présupposés élémentaires.

Luis Reis Torgal « A Contra-revolução e a sua imprensa no vintismo : notas de uma investigação » in *O Século XIX em Portugal. Comunicações ao colóquio organizado pelo Gabinete de Investigações Sociais (Novembro de 1979)*, Lisboa, Presença/Gabinete de Investigações Sociais, s.d., p. 309-322.

22. Il s'agit d'un phénomène complexe et controversé, sur lequel il existe déjà une bibliographie significative pour et contre. Selon la version officiellement acceptée « les faits et le Message de Fátima » forment une unité parfaite de trois moments : les apparitions de l'Ange en 1916, les apparitions de la Vierge en 1917 et les apparitions complémentaires de Pontevedra (1925) et Tuy (1929). L'Ange serait apparu au printemps 1916 à trois enfants – Lúcia, Francisco e Jacinta, les pastoureaux de Fátima – et le 13 mai 1917 a lieu la première apparition, répétée le 13 juin, le 13 juillet et le 13 août suivants. Le 13 juillet la Vierge contacte à nouveau les mêmes enfants, leur promet un miracle au mois d'octobre et leur annonce la conversion de la Russie et la conservation du dogme de la foi au Portugal (aspect significatif qui permet l'association directe avec le « récit primordial » d'Ourique). Finalement le 13 octobre 1917 le cycle des apparitions se termine, devant une multitude de 50 000 personnes et c'est à ce moment-là que la Vierge, se dirigeant vers Lúcia, ordonne la construction d'une Chapelle, annonce la fin de la Grande Guerre de 1914-1918 et opère le miracle du soleil – le ciel couvert de nuages noirs s'est ouvert et le soleil a surgi, tournant sur lui-même, à trois reprises, il a semblé tomber sur terre et a pris les couleurs de l'arc-en-ciel, tout ceci durant quinze minutes environ (*Guia do Peregrino de Fátima*, Fátima, Edição do Santuário, 1979). Pour une analyse comparative avec d'autres apparitions connues en Europe, entre le milieu du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle, on suggère la consultation de l'excellente étude de l'historien David Blackburn – *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany*. Oxford, Clarendon Press, 1993.

Le premier est l'articulation naturelle du Mythe avec la Religion, d'où résulte une médiation du « sacré », transférée à la sphère socio-politique par les idéologies, comme le démontre Jean-Pierre Sironneau dans l'analyse interne des grandes idéologies de la modernité – libéralisme, national-socialisme, fascisme et communisme –, qu'il classifie de « religions politiques » (Sironneau, 1982).

Le second fait référence à la substantialisation du mythique comme « réalité symbolique », c'est-à-dire comme un autre niveau de réalité plus complexe, plus profond ou moins immédiat (Chalas, 1990 : 340), et, par conséquent, irréductible au culturel, au psychologique ou au sociologique, en tant que niveaux d'une réalité extérieure plus facilement observable.

Et le troisième a pour base la reconnaissance de la vitalité d'universalisation du mythique, qui rend possible, par exemple, l'existence, dans la sphère socio-politique (mise ici plus en relief), de mythes fondateurs avec le même type de fonctionnement et de structure, parce qu'ils renvoient à la même tradition mythologique (l'égyptienne, la gréco-romaine, la judéo-chrétienne, etc.). On ne manque pas d'exemples (Poliakov, 1994 : 29-155) : les anciens juifs croyaient au bonheur d'Israël, à leur différence avec les autres nations et à la faveur divine; les Fondateurs de la Nation américaine croyaient non seulement qu'elle était déterminée par la Providence, mais aussi qu'elle mérite d'exister et est appelée à un avenir grandiose (Marienstras, 1992 : 24); pour le cas français je cite, en passant, cette note pertinente de Suzanne Citron :

A travers les textes qui l'ont portée et amplifiée, la mémoire mythique des rois des Francs s'est déployée du VI^e au XII^e siècle, enracinant en elle la « continuité » des trois dynasties. [...] Parallèlement à l'extension de sa domination territoriale et politique, le roi, désormais, condense dans sa personne des pouvoirs miraculeux, que célèbre une religion royale (Citron, 1987 : 121)

et pour le cas portugais, je peux avancer que le « miracle d'Ourique » ressemble aux exemples antérieurs par la marque providentielle et par le sens téléologique²³.

23. Martim de Albuquerque, dans l'œuvre déjà citée, corrobore ce parallélisme, en disant, avec Frederick Hertz (*Nationality in History and Politics*), que toute l'idéologie nationale a utilisé deux types de mythe : « celui d'une noble ascendance de la nation et celui de sa grande mission ». Pour cela, « être la

Ces présupposés une fois acceptés, je pourrai soumettre, d'une façon très abrégée et générale, le « récit du miracle d'Ourique » à notre modèle mythanalytique (Araújo et Silva, 1995). Mais avant ceci, je dois l'appliquer tout de suite à la littérature revue dans le point précédent. Je le fais, en tenant compte que le 1^{er} niveau – le recueil de sources secondaires – se matérialise dans l'amas de travaux recensés et distribués par les trois « courants » conventionnels; que le 2^e niveau – coupures synchroniques – équivaut à isoler les couches idéologiques (sous l'aspect idéologémique) de ces travaux et à résumer sa proposition « mythologique »; et que le 3^e niveau – analyse de profondeurs – s'identifie, finalement, avec les résultats possibles de cette application générique du modèle à la question de la fondation et de l'avenir du royaume, à partir d'Ourique.

Dans le « courant » symbolique, les auteurs ésotériques et proches du mouvement de la « Filosofia portuguesa », valorisent, pour des raisons évidentes, une vision cyclique du Portugal historique – 3 cycles pour António Telmo et sept pour António Quadros –, avec une mise en évidence spéciale des origines et du destin transcendant du Portugal (c'est, d'ailleurs, dans le domaine de ce destin, ou fin téléologique, qu'António Quadros a envisagé et étudié le « mythe sébastianiste »). En ce qui concerne les origines, Eduardo

nation élue de Dieu constitue l'idéal de la généralité des peuples. Qui pourrait surpasser en prestige, en honneur, en dignité, le peuple du Seigneur ? » Et Albuquerque développe ce topique, en écrivant : « Choisi par Dieu pour une mission déterminée, le peuple désigné bénéficiait de la faveur divine. Dieu était à ses côtés dans ses armées, combattait avec lui, se manifestait directement en sa faveur. L'idée que dans la divinité intervenait dans les luttes armées à côté du peuple chéri se trouve le paganisme; elle est aussi insérée dans plusieurs passages de l'Ancien Testament, à propos de l'histoire d'Israël » (p. 337-338). Cette croyance en la faveur divine a impliqué, naturellement, le surgissement des saints protecteurs et des anges gardiens de plusieurs pays : la Norvège a eu en Olaf (1014) son saint national; la Suède a proclamé la sainteté du roi Éric (1155-1160); en 1100 le Danemark a réussi à canoniser le roi Knud; la Bohême a reconnu comme saint son premier roi Venceslas (903-934); Étienne, Emeric e Ladislav sont les trois saints royaux de la Hongrie; Édouard le Confesseur a été canonisé en 1161; Saint Louis est le célèbre roi saint de la France; et l'empire même s'est conforté avec la sanctification de Charlemagne (*idem* – *A Consciência nacional portuguesa*, op. cit., p. 339). En partant de ce cadre européen et médiéval d'attachement au sacré, Martim de Albuquerque développe dans les pages suivantes le cas portugais, centré, évidemment, sur « notre miracle royal – le miracle d'Ourique » (*ibidem*, p. 340-356).

Amarante, sans toutefois oublier «Viriathe comme mythe lusitanien», accentue le «miracle d'Ourique» comme le premier mythe portugais. Et, l'on peut dire qu'il y a chez les autres auteurs de ce «courant» – mythologues, historiens et sociologues de l'imaginaire – accord général sur la concentration virtuelle concernant l'acte fondateur de la nation portugaise de plusieurs «traits» complémentaires – le héros fondateur qui vient de l'extérieur (le Bourguignon Dom Henri, père de Dom Alphonse Henriques) à la suite d'Ulysse (le fondateur mythique de Lisbonne), le legs symbolique des Templiers, la recherche du Saint-Graal et l'esprit de Croisade, la croyance dans le Royaume de Dieu et l'espoir du roi sauveur. Le messianisme politique – sébastianiste, la «mission grandiose des Découvertes» et la vision prophétique du Cinquième Empire du jésuite António Vieira sont «démontés», par quelques-uns de ces scientifiques de l'imaginaire, comme des dynamiques eschatologiques du «projet cosmogonique» primordial.

Mais, malgré la valeur monographique de ces contributions dites scientifiques, je signale les noms de Victor Jabouille, Gilbert Durand et Ana Isabel Carvalho Buescu parce qu'ils m'intéressent, plus directement, dans ma perspective mythanalytique, formant, ici, le principal cadre de référence.

Voyons, tout de suite, les deux premiers, laissant Ana Isabel Buescu à qui je ferai référence un peu plus tard, lorsque je procéderai à l'analyse générique du miracle d'Ourique.

Victor Jabouille, comme nous l'avons vu précédemment, a ébauché une synthèse globale de la «pensée mythique portugaise» (expression qui m'inspire certaines réserves, mais que Jabouille utilise) au travers des référents mythiques, soit disant «purs» : Prométhée est considéré essentiel, parce que matérialisé en Alphonse Henriques ou en sébastianisme ; et à côté de Prométhée, surgissent aussi, Arès ou Mars, Hermès, Dionysos et Orphée, parce qu'ils «symbolisent» des aspects marquants de la mentalité et de la «personnalité-base» du Portugais. Toutefois, ce «collage» du mythique à l'«ethno-type» ou «profil caractérologique» d'un peuple (je rappelle l'essai psychologique de Cunha Leão) présuppose un concept opératoire de mythe trop ambigu et réducteur, au point que Jabouille a écrit :

Que trouvons-nous, alors, quand nous parlons de mythes portugais ? Nous pouvons avoir un nom : Viriato, Egas Moniz, Eusébio

ou Amália. Nous pouvons avoir un sentiment : la «saudade». Nous pouvons avoir un acte : les découvertes ou l'émigration. Nous pouvons avoir le mythe comme art, matérialisé en Camões ou en Pessoa et ses œuvres. Nous pouvons avoir le mythe-personnage : Dom Sébastien. Nous pouvons avoir le mythe-manifestation : le fado. Nous pouvons, finalement, avoir le mythe-concept profond et fort : le Cinquième Empire (Jabouille, 1993 : 64).

Il suffit de confronter ces mots avec les présupposés, par moi auparavant énoncés, pour comprendre mon recul relativement à ce type de «grille» identificatoire.

En ce qui concerne la contribution de Gilbert Durand je retiens la synthèse globale du «fond mythique» portugais, déjà citée précédemment, en mettant en relief cette idée essentielle : «Et cependant d'un bout à l'autre de son histoire le Portugal resta fidèle à la promesse d'Ourique se considérant avec une fierté tenace comme le seul lieu où le Saint-Esprit construit son Empire» (Durand, 1989 : 252). Il est difficile de mieux l'exprimer. Mais si, d'une part, je considère l'idée ainsi exprimée, une bonne hypothèse de travail mythanalytique, il me semble, d'autre part, que seul trois – le fondateur venant de l'extérieur, le sauveur caché et le «complexe de Cana» ou la transmutation paraclétique – des quatre «mythologèmes» définissant l'«imaginaire de la sensibilité portugaise», ainsi nommé par Gilbert Durand, s'inscrivent parfaitement dans la «texture» archétypique et imagée du «récit primordial». La prétendue vocation nostalgique de l'impossible (4^e «mythologème»), illustrée par la passion tragique (incarnation du «mythe de l'amour éternel» – Sousa, 1993 : 53-68) du roi Dom Pedro I^{er} pour la Galicienne, Dona Inês de Castro (dame de compagnie de la Reine Dona Constance), me semble exogène au mythique à proprement parler et endogène au psychologique, plus précisément au domaine de l'affectivité/émotivité. J'attire, par ailleurs, l'attention sur un aspect complexe et d'importance, qui est la distinction nécessaire entre les procédés psychosociaux de l'individu et les mécanismes de l'inconscient collectif (selon Jung ou «spécifique» selon Gilbert Durand), impliqués dans la mythogénèse. Et c'est dû à cette distinction que le mythique échappe, par exemple, à la logique réductrice de la caractérologie et à celle de la psychanalyse freudienne.

Les contributions du dénommé «courant» psychologique et psychanalytique doivent donc, être envisagées à la lumière de cette

perspective, c'est-à-dire, qu'elles n'apportent pas d'éléments profonds pour le cadre de référence de notre modèle mythanalytique. Et même l'explication comportementale par complexes – d'infériorité ou « sébastianiste » comme le suggère José Enes (Enes, 1987 : 53-78) – et par un traumatisme original (l'absence de père, l'opposition mère-fils, etc.), quoique suggestive et logique, peut aboutir à un exercice de spéculation frustrant, surtout s'il fait abstraction absolue du relevé systématique de sources et de la recherche rigoureuse de « signes » authentiques de ces complexes et de ces traumatismes. Au milieu de tout ceci, on peut encore en retirer un élan intuitif comme par exemple, celui de Rui Aragão au long de son analyse – le Portugal est une « matrice » et non une patrie, parce qu'il a rompu avec Castille (son « père social »), rupture grave qui a poussé tout un peuple fragile et « féminin » à se réfugier dans les bras de Dieu (Aragão, 1985 : 49-59 ; et Saraiva, 1981 : 112) – ou encore comme celui de António José Saraiva, quand il insiste sur la présence, dans la culture portugaise, de l'idéal de Croisade et de la notion de Décadence (comprise comme cassure, faiblesse, crise, perte de splendeur et de désir de futur). Mais il se trompe en les appelant mythe et contre-mythe, parce que, selon moi, ce ne sont que des idées-forces applicables à un discours sur la Nation portugaise, qui finit, inévitablement, par s'orienter vers la « promesse d'Ourique » – « mythe de fondation, mythe de consécration des origines », « à un temps synonyme de patriotisme et de foi », qui « traduit une conception particulière de la patrie et de l'histoire, en somme, d'un passé qui, renforçant le futur, en lui se projette, l'explique et le promet » (Buescu, 1987 : 175)

Du « courant » culturel-nationaliste, je retire l'importance donnée par le mouvement de la « *Filosofia portuguesa* » à l'identité nationale et à la subséquente valorisation d'un « fond mythique » découlant de la légitimation d'identité, réussie à l'aide de la confluence de nationalisation de discours comme l'idéologique et le scientifique (l'histoire, l'ethnographie, l'anthropologie, l'archéologie et la géographie). Mais son poids global dans le cadre de référence de notre modèle mythanalytique est, aussi, petit parce qu'il lui manque ce type de profondeur postulé, en général par le « courant » symbolologique dans une voie interdisciplinaire. D'ailleurs, ce n'est que par cette voie que la mythanalyse trouve sa vraie justification épistémologique, comme je vais le montrer dans cette partie finale de ce long trajet discursif.

Reprenant l'application de notre modèle mythanalytique, cette fois, au « récit primordial » et à sa pérennité ou récurrence au long d'un temps linéaire, je considère la tâche comme plus facile grâce au travail minutieux et sérieux développé sur le miracle d'Ourique par Ana Isabel Buescu (Buescu, 1987 ; 1991^a : 49-69 ; 1991^b : 173-181 ; et 1993 : 11-50). Et par un impératif de brièveté, je me limiterai à schématiser l'essentiel de sa recherche.

Je commence par répéter la version « mûre » du « récit » : le 25 juillet 1139, dans l'après-midi de la veille de la bataille contre les armées du roi Ismar et de quatre autres rois Maures, à Ourique, au sud du Tage, et après avoir incité ses soldats qui ne croyaient pas à la victoire à cause de l'accablante supériorité de l'adversaire, le prince Alphonse Henriques reçut la visite d'un ermite qui habitait ces lieux. Il lui apportait un message du Christ : la garantie de la victoire contre les Infidèles et la promesse de son apparition sur la croix. Le signe en serait la clochette de la petite chapelle. Le prince s'en remit aux mains de Dieu et de la Vierge, et s'endormit. Au petit matin, quand il entendit la clochette, il sortit de sa tente et vit le Christ sur la croix, comme l'ermite le lui avait prédit :

(Chronique du Roi Dom Alphonse Henrique par Duarte Galvão, de 1505) : « certificado per Deus de sempre Portugal haver de ser conservado em reino » [« certifié par Dieu que le Portugal serait toujours un royaume »].

(Les *Lusiades*. Traduction de Roger Bismut. Paris, Société d'Éditions « Les Belles Lettres », 1954, Chant III, strophes 45 e 46, p. 70) :

45

La lumière sereine et glacée de l'aube chassait déjà les étoiles du ciel, quand le Fils de Marie apparut sur sa croix à Alphonse, relevant son courage. Et lui, posterné devant la vision, tout brûlant de foi, s'écriait : « Aux Infidèles, Seigneur, montre-toi aux Infidèles ; et non à moi, qui crois en ton pouvoir ! »

46

Alors, un tel miracle enflammant les âmes des Portugais, ils proclamèrent comme leur Roi légitime ce noble prince si cher à leur cœur. Et, face à la puissante armée ennemie, leurs acclamations retentissaient jusqu'au ciel. Ils criaient : « Real ! Real ! Pour Alphonse, grand Roi de Portugal ».

(Jurement avec lequel le Roi Dom Alphonse Henriques a confirmé la vision du Christ Notre Seigneur, document apocryphe de 1596, découvert au Monastère cistercien d'Alcobaça et transcrit dans *Monarquia Lusitana* de Frei António Brandão, de 1632) : « Le Seigneur avec un ton de voix doux, que mes oreilles indignes ont entendu, m'a dit. [...] Je suis le fondateur et destructeur des Royaumes et des Empires et veux en toi et tes descendants fonder pour moi un Empire, au moyen duquel mon nom soit publié entre les nations les plus étranges ».

Le prince Alphonse fut aussitôt proclamé roi par tous ses soldats, accomplissant alors une double promesse divine : la victoire contre les Maures, c'est-à-dire la Chrétienté contre l'Islam, et la fondation sacrée du royaume (*idem*, 1991^b : 174).

1^{er} niveau – sources primaires : l'élaboration et fixation du « récit » a été faite par des chroniques du XV^e siècle (la plus ancienne date de 1416) recensées par Ana Isabel Buescu (*ibidem* : 175-177). Avant le XV^e siècle, les chroniques ne font aucune référence à l'intervention surnaturelle dans la bataille. Le choix de celle-ci et non de celle de Saint Mamede (24 juin 1128), près du Château de Guimarães, se doit, selon Ana Isabel Buescu, au fait que le combat de 1128 (opposant l'Infant Alphonse à sa mère Dona Thérèse, quoique crucial dans le complexe processus de la prise du pouvoir par le « héros fondateur » et de la rupture de la soumission obligatoire au Royaume de León) comprenait des aspects négatifs – « l'emprisonnement de Dom Tareja par son fils au château de Lanhoso, la « malédiction » qu'elle lui lance et qui « s'accomplit » au siège de Badajoz, les pressions du pape et le célèbre épisode de « l'évêque noir » (*ibidem* : 177) – face à l'importance de l'acte de la fondation, où il n'était pas suffisant d'avoir un héros, plein de vertus guerrières et politiques, il fallait quelque chose de plus, la présence d'un être spécial qui était, somme toute, indispensable, privilégié dans le contact avec l'Être Suprême – en un mot, un Saint ! Et c'est cela que les versions élaborées au long du XV^e siècle ont consacré, dans un cadre culturo-mental d'exaltation catholique.

Ces « arrangements » textuels ont atteint leur point culminant, naturellement, dans le célèbre *Jurement avec lequel le Roi Dom Alphonse Henriques a confirmé la vision du Christ Notre Seigneur*, prétendument découvert dans les Archives du Monastère d'Alcobaça par le moine Bernardo de Brito et immédiatement consigné dans sa *Chronique de Cister* (1602). Dans la première moitié du

XIX^e siècle – un « temps » déjà de doutes quant à la véracité du miracle – l'historien Alexandre Herculano, comme je l'ai déjà dit plus haut, a mis « le doigt sur la plaie » en publiant, en 1846, le premier volume de son œuvre *História de Portugal* et s'est vu, ainsi, confronté avec la réaction violente, surtout, des cercles légitimistes et ultramontains. Entre juin 1850 et mars 1851, l'anti-cléricanisme d'Herculano (esprit libéral et chrétien, d'inspiration lamartinienne) et la ferveur religieuse de ses adversaires (notamment du Prêtre Francisco Recreio et d'António Lúcio Maggessi Tavares, tout deux « miguelistas » ou légitimistes) ont donné vie à un débat sans issue, parce que, comme l'a bien synthétisé Ana Isabel Buescu, il y avait un choc inconciliable de convictions :

Pour ceux qui voyaient dans le miracle d'Ourique le symbole par excellence de l'amour de la patrie et de son passé, de l'intervention divine dans sa constitution politique, Herculano surgissait comme l'« iconoclast », le destructeur des origines de l'histoire nationale. L'exclusion du miracle d'Ourique de l'Histoire du Portugal, naturelle dans une étude historique, assume pour ces adversaires un statut d'« hérésie » historique, patriotique et même religieuse parce que, comme fait premier de l'histoire de la patrie, il représentait la main de Dieu dans la création politique de la nation. Herculano, de son côté, prétend montrer que sa conception d'histoire est animée, en somme, de valeurs identiques, de l'amour du passé et des traditions de la patrie, mais compris et formulés de façon radicalement distincte (*idem*, 1987 : 68).

Il faut encore noter que la récurrence inhérente au mythe implique l'élargissement des sources primaires, avec l'inclusion indispensable de registres littéraires, politiques, idéologiques, musicaux et iconographiques produits dans des moments de résurgence mythique supposée non seulement anciens ou dépassés, mais aussi actuels. D'ailleurs, un exemple possible de ces derniers : la Révolution du 25 avril 1974 et la séquence contre-révolutionnaire respectivement jusqu'à, tout au moins, 1985²⁴.

24. On vient de publier une étude de développement de Maria Manuela Cruzeiro précisément sur *O imaginário político do 25 de Abril*. « Revista de História das Ideias », Coimbra, 16, 1994, p. 433-476. La perspective analytique suivie se rapproche assez fort de la proposition de Raoul Girardet et de ses « quatre ensembles politico-mythologiques » (la Conspiration, l'Âge d'Or, le Sauveur et l'Unité) et a comme fondement le présupposé opératoire que la

2^e niveau – coupures synchroniques : la polémique autour du miracle d'Ourique illustre admirablement l'épaisse couche idéologique (représentative d'une certaine réalité socio-économique, politique, culturelle, etc.) qui enveloppe toujours le Mythe. Et dans ce cas concret on peut capter, dans une 1^{re} coupure, le « corpus » doctrinaire de l'Église Catholique, Apostolique et Romaine et l'idéologie qui en découle et d'où ressort l'idée du « Règne de Dieu », classifiée par Manuel Garcia-Pelayo comme « archétype politique » (García-Pelayo, 1981 : 153-351).

Dans une 2^e coupure, il convient d'isoler le modèle héroïque incarné par Alphonse Henriques.

Dans une 3^e coupure, il est possible d'introduire dans le « récit primordial » le messianisme patent dans les chroniques du grand chroniqueur du royaume, Fernão Lopes (1380-1460) et orienté vers la légitimation de la nouvelle dynastie d'Avis, qui est dotée d'une dimension surnaturelle à travers des profils angéliques du roi Dom Jean I^{er} et de son Connétable Nuno Alvares Pereira (Ventura, 1992).

Dans une 4^e coupure, nous avons le contexte religieux, socio-politique et idéologique de la Restauration (une conjoncture fixée, grosso modo, entre 1578 et 1680). Nous y trouvons le phénomène du sébastianisme et avec l'affirmation définitive, parfaite de l'indépendance portugaise en relation à l'État voisin, malgré les tentatives d'Union Ibérique surgies au milieu du XIX^e siècle, éphémères et inoffensives pour la survie du Portugal comme nation indépendante (Rocamora, 1994).

Dans une perspective purement sociologique, José Alberto Veiga Torres a cherché à fixer le phénomène sébastianiste dans des contours précis (Torres, s.d.; 1978; et 1984). Les observations finales de sa thèse de doctorat, soutenue à Paris (Sorbonne), témoignent d'un tel effort :

Révolution est un mythe moderne. Ma perspective analytique suit, au contraire, une autre direction et me conduit à admettre la Révolution comme projet utopique (rationnel et, par conséquent, non mythique), imprégné de mythologie ou de « gnose », comme le suggère Yves Chalas (Chalas, 1990 : 343). L'auteur même semble être d'accord avec cette perspective quand elle affirme : « Ainsi, le 25 avril ne fait que consacrer le modèle mythique traditionnel [sébastianiste], en associant l'élément messianique avec le héros militaire qui le corporifie presque systématiquement, surtout à partir du XIX^e siècle » (p. 448).

Le sébastianisme fonctionna comme expression du profond nationalisme des masses populaires, mais il ne peut pas être envisagé seulement selon la perspective du nationalisme. La longue durée du sébastianisme et la permanence inaltérable du type de projet social qu'il proposait signifient le profond enracinement des modèles archaïques dans la mentalité collective portugaise, en conséquence des obstacles opposés à l'évolution sociale et culturelle des couches sociales où le sébastianisme était implanté. Lorsque ces modèles archaïques seront brisés et que les couches moyennes de la population portugaise se détacheront de l'hégémonie culturelle du clergé, par la révolution libérale, au milieu du XIX^e siècle, le sébastianisme disparaîtra. La résurrection du sébastianisme par les écrivains romantiques, dans le dernier quart du XIX^e siècle, est un phénomène nouveau, avec une autre signification, d'ordre symbolique. On prétend alors attribuer à toute la collectivité nationale un fait social et culturel qui avait été limité à une partie de la population et dans des circonstances sociales et culturelles précises (*idem*, s.d., vol. 3 : 718-719).

À la lumière de cette perspective le sébastianisme a été une émanation nationaliste, religieuse et politiquement déterminée par la crise et le collapsus de la première phase impériale portugaise – l'exploration du commerce des Indes. Extrapolant un peu le sens de la recherche de Veiga Torres j'ajoute qu'il s'agit, évidemment, d'une émanation imprégnée de mythologie, imprégnée d'Ourique. Ceci est admis par un autre spécialiste du sébastianisme – Martim de Albuquerque, déjà cité –, quand il attire l'attention sur le fait que derrière ce phénomène se cache un « sens pérenne et éternel » :

L'empire visionné n'est pas le domaine de corps, mais une communion d'âmes – c'est l'empire de l'esprit. Ce qui est en accord avec le texte biblique – au début c'était le Verbe. Empire qui se résoud dans une idée missionnaire, qui prétend insérer tous les hommes dans l'ordre divin. Il a, donc, valeur œcuménique et même cosmique. Le sébastianisme met en évidence, de cette façon, une conception de Camões authentique. Et pour que la ressemblance avec *Os Lusíadas* soit parfaite, il ne peut pas ne pas symboliser l'alliance de l'œcuménisme avec le rythme de la patrie (Albuquerque, 1974 : 291).

Imprégnés par le même sens providentiel sont aussi les sermons et les divers textes politico-idéologiques produits durant la laborieuse légitimation d'identification, avant et après la « libération nationale » du 1^{er} décembre 1640 (Marques, 1986; et Torgal, 1981-1982).

Dans une dernière coupure j'évoque la question introduite par les événements socio-politiques et idéologiques du XIX^e siècle. Avec l'émergence de l'État laïque, le « récit primordial » commence-t-il à se désintégrer ? Et, vers la fin du siècle, avec le démarrage du mouvement républicain (1890-1910), avec le surgissement de la « Religion de la Patrie » et avec le rejet violent de la Monarchie « née » à Ourique, n'était-il pas inévitable que, en somme, ce « récit » vint finalement à se vider de sens ?

Un très bref schéma de réponse trouve déjà sa place dans le cadre du 3^e niveau – Analyse de Profondeurs, qui vise, ici, un double effet : admettre, comme démontrable, l'unicité ou la prégnance mythique du « récit primordial » d'Ourique et signaler les topiques essentiels pour une recherche interdisciplinaire en profondeur.

La démarche préalable, c'est de montrer les fonctions et les structures d'Ourique. Le « récit » du miracle accomplit la fonction cognitive, non rationnelle, mais incontestable, par l'intervention surnaturelle. Il accomplit la fonction sociologique parce qu'il confère une intelligibilité et une crédibilité supérieures à l'ordre social portugais. Il accomplit la fonction psychologique parce qu'il réfléchit et réactualise de fortes tensions inconscientes : angoisse, doute et crainte individuelle ou collective à peine surmontables de façon dogmatique et par exorcisme. Et il accomplit la fonction ontologique en fondant en Christ – le « Seigneur de l'histoire » – le destin humain du Portugal. La structuration du « récit » enveloppe, ainsi, une dynamique millénariste (la promesse illimitée de la faveur divine), toujours sous-jacente à la composante politico-idéologique, laquelle évolue vers une forme polaire – variable selon les conjonctures historiques – qui inclut, dès la période de la christianisation de la Péninsule ibérique, le référentiel théologique et d'autres référentiels, notamment l'utopique (l'utopie est toujours la création rationnelle d'un individu particulier), dont l'influence socio-politique a germé durant la Renaissance et a atteint sa plénitude à partir du XVIII^e siècle. À la structure utopique se sont « collés » les mythes dits « politiques » modernes (Reszler, 1981 ; et Sotelo, 1993), dont je ne vais pas ici discuter l'existence, mais qui exigent, selon moi, une réévaluation à la lumière des présupposés et du cadre conceptuel suivis dans cet exposé analytique.

Dans de tels paramètres, une analyse des profondeurs du « récit primordial » de la Nation portugaise conduit, nécessairement, au

« bassin sémantique », pour employer un important concept opératoire de Gilbert Durand. Dans le « bassin sémantique » il y a des mouvements permanents ou pérennes (la pérennité du mythe, quoiqu'en assumant de nouvelles formes) alimentés par l'ensemble d'images stables (archétypes), de l'« inconscient collectif culturel » (le « ça » de la « topique diagrammaticale du social » de Durand), qui configureront les paysages culturels des sociétés (Araújo et Silva, 1995). Et dans cette « zone » profonde il faut savoir mettre en relation l'« essentiel », c'est-à-dire lire les unités centrales du « récit » dans toutes les directions possibles.

Pour terminer cet exercice mythanalytique, je n'indique que celles qui me semblent les plus évidentes.

Le modèle héroïque incarné par Alphonse Henriques « absorbe » par analogie le rôle héroïque de Viriathe, accomplit un niveau d'identification relativement à la Péninsule ibérique (espace général d'insertion du peuple et de la nation élues), et renvoie, en ultime instance, aux traditions mythologiques déterminantes. La gréco-romaine est, comme on le sait, importante et le mythe de Prométhée, par son sens cosmogonique et par son exemplarité héroïque, entre, comme l'a observé Victor Jabouille, dans la lignée d'Alphonse Henriques-Ourique. Et avec ce mythe sont aussi entrés Ulysse et Lusus, fils de Dionysos et origine des Lusitaniens, correspondant le premier au trait universaliste du « destin portugais », souligné par Fernando Pessoa dans son œuvre *Mensagem*.

Par la tradition judéo-chrétienne nous avons la Providence et le Messie, le Sauveur (Christ), adoré par l'Église de Rome. Il est présent, parce qu'il apparaît au héros et parce qu'il investit le héros de pouvoirs spéciaux pour fonder un Empire, dorénavant protégé. Quand la survie impériale (la chute, la décadence, la décomposition...) est en péril on fait appel à la protection régénératrice du Messie (impliquée, d'ailleurs, dans un processus qui instaure la « perfection des débuts », c'est-à-dire le retour à l'Âge d'Or, projeté soit dans le passé, soit dans le futur), mais dans des contextes historiques concrets. De là la dégradation inévitable de la représentation messianique : la protection du Messie est partagée par le héros (individuel ou collectif) et celui-ci renaît divers dans des circonstances diverses – Dom Alphonse Henriques, Dom Jean I^{er}, le Connétable Nuno Álvares Pereira, l'Infant Dom Henri, Dom Sébastien, Dom Jean IV ou Dom Miguel (Silva, 1993 : 231-239). Il s'agit d'une

médiation contingente, vulnérable et perméable à la contextualisation idéologique, socio-culturelle et politique respective (Matos, 1990).

Entre temps, la déchristianisation opérée par la Révolution française et par l'État laïque a introduit une discontinuité évidente dans la fonction messianique : le rôle sauveur du Christ s'est transformé en «formules» utopiques (Révolution, République, Progresso, etc.) ou en l'ancien héros médiateur (individuel ou collectif). Nous avons alors le Peuple (Pessin, 1992) dans un registre national et patriotique (libéral et républicain) et, déjà en pleine vague populaire, le major et mathématicien Sidónio Pais (4^e président de la République, 1917-1918) ou le professeur de finances António de Oliveira Salazar (président du Conseil de 1933 à 1968 et chef de l'«État Nouveau»).

Mais dans ces deux situations – médiation messianique et identification/projection messianique – la force récurrente du mythe résiste et se maintient latente, pouvant se manifester au travers de mythologèmes ou «thèmes mythiques» disséminés dans la tessiture idéologémique (les idéologèmes bidimensionnels) inhérente à n'importe quel type de discours.

Un exemple final : la République portugaise, positiviste, jacobine, laïque et anti-cléricale (Catroga, 1991, vol. 2), surgit dans un contexte de décadence et de «découragement national» pour régénérer et sauver la Patrie. En niant, apparemment, la rédemption politique par le surnaturel (et par le théocratique aussi) et empêchée par l'historicisme de se proposer comme «début original de l'histoire», la République a fini, cependant, par occuper la fonction de représentation de l'instance de salut, vidée de sens par la crise monarchique – discrédit du roi Dom Carlos I^{er}, 1863-1908, du système «rotatif» monarchique constitutionnel et de l'intégrisme catholique, qui était considéré comme complice de la dégénérescence sociale et morale de la nation). Et en le faisant, il s'est instauré, très naturellement, comme l'«espoir final, dont l'avortement signifierait indéfectiblement la mort de la nationalité» (Sampaio Bruno cit. par Domingues, 1990 : 497). Cependant – et cet aspect est important –, en accentuant la topique de la laïcité et de l'anti-cléricalisme, durant la phase initiale de pouvoir (1910-1917) et par l'influence décisive de la faction radicale du Parti républicain portugais, dont le leader était Afonso Costa (auteur de la loi controversée sur la séparation de l'État et des Églises, du 20 avril 1911), le nouveau régime a commencé à perdre

la capacité messianique, qu'il avait obtenue durant l'agonie monarchique. En faisant la guerre à l'Église catholique, aux milieux conservateurs et au «pays rural», en entrant dans la grande guerre pour défendre les colonies et obtenir la reconnaissance extérieure et en ne parvenant pas à étancher l'instabilité révolutionnaire (ressentie, spécialement, dans les grands centres urbains) il s'est épuisé, a perdu sa crédibilité et a fini par être acculé. À Fátima trois enfants, humbles et ignorants, «parlaient» avec la Vierge et à Lisbonne on conspirait, à nouveau, et l'on fabriquait, ainsi, les circonstances favorables au surgissement du héros carlyléin et charismatique capable d'assumer la réalisation de l'espoir : une figure humaine spéciale, vertueuse, courageuse et touchée par le surnaturel pour opérer la rédemption désirée (et, donc, acceptée dans le cas portugais par l'Église catholique), c'est-à-dire Sidónio Pais, le «Président-Roi» selon Fernando Pessoa, et qui a été aussi héroïque qu'éphémère et tragique (il est mort assassiné le 14 décembre 1918-Medina, 1994).

Ces notes illustrent les pistes de «lecture» possibles, qu'il n'y a pas lieu, ici, d'énumérer exhaustivement et, encore moins de développer. Ce serait même contraire au propos de cet exposé, parce que la formulation d'une hypothèse, comme celle que je viens d'énoncer dans ces pages, ne peut porter ses fruits et se surpasser épistémologiquement que si elle implique le concours multiple et critique de «lectures» plus nombreuses et différentes.

J'espère, du moins, avoir réussi à montrer par où peut passer tout ce qu'il est urgent de faire pour que soit fondée une mythanalyse, ouverte et constructive, du Portugal politique.

Références

- Amarante, Eduardo et Daehnhardt, Rainer (1994), *Portugal. A missão que falta cumprir. Arquetipos e mitos*, Lisboa, Edições Nova Acropole.
- Araújo, Alberto Filipe (1994), *O «homem novo» no discurso pedagógico de João de Barros*. Braga, Universidade do Minho (thèse de doctorat).
- Idem et Silva, Armando Malheiro da (1995), «Mitanálise e interdisciplinaridade. Subsídios para uma hermenêutica em educação e em ciências sociais», *Revista Portuguesa de Educação*, Braga (à paraître).
- Aragão, Rui (1985), *Portugal. O desafio nacionalista. Psicologia e identidade nacionais*. Lisboa, Editorial Teorema.

- Azevedo, João Lúcio (1984), *A evolução do sebastianismo*. Lisboa, Editorial Presença.
- Barbas, Helena (1993), « Sebastianismo e mito imperial em Almeida Garrett », in *Portugal: mitos revisitados* (coord. Yvette Centeno). Lisboa, Edições Salamandra, 179-223.
- Barthes, Roland (1973), *Mitologias*. Lisboa, Edições 70.
- Bessa, António Marques (1988), « As dormentes matrizes » in *A identidade portuguesa. Cumprir Portugal*. Lisboa, Instituto Dom João de Castro, 53-64.
- Bettencourt, Francisco (1991), « A sociogénese do sentimento nacional » in *A memória da nação. Colóquio do Gabinete de Estudos de Simbologia, realizado na Fundação Calouste Gulbenkian, 7-9 Outubro 1987*, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 473-503.
- Bruno, José Sampaio (1983), *O encoberto*, Porto, Lello & Irmão.
- Buescu, Ana Isabel Carvalhão (1987), *O milagre de Ourique e a História de Portugal de Alexandre Herculano. Uma polémica oitocentista*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica.
- (1991^a), « Um mito das origens da nacionalidade: o milagre de Ourique », in *A memória da nação. Colóquio do Gabinete de Estudos de Simbologia, realizado na Fundação Calouste Gulbenkian, 7-9 Outubro 1987*, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 49-69.
- (1991^b), « Un mythe fondateur du royaume du Portugal: le miracle d'Ourique » in *L'imaginaire de la nation (1792-1992). Actes du colloque européen de Bordeaux (1989)*. Textes réunis par Claude-Gilbert Dubois. Bordeaux, PUB, 173-184.
- (1993), « Vinculos da memória: Ourique e a fundação do reino », in *Portugal: mitos revisitados*, (coord. Yvette Centeno), Lisboa, Edições Salamandra, 11-50.
- Cardoso, Paulo (1990-1991), *Mar português*, Lisboa, Editorial Estampa (ensemble de 2 volumes et une vidéo).
- Catoga, Fernando (1991), *O republicanismo em Portugal. Da formação ao 5 de Outubro de 1910*, 2 vols. Coimbra, Faculdade de Letras.
- Centeno, Yvette (1985), « O evangelho eterno e a doutrina maçónica de Lessing », in *Os impérios do Espírito Santo e a simbologia do império. II colóquio internacional de simbologia, Angra de Heroísmo 13 a 19 de Junho de 1984*. Angra do Heroísmo, Instituto Histórico da Terceira, 27-35.
- (1991), « O padre António Vieira e o segundo corpo do rei », in *A memória da nação. Colóquio do Gabinete de Estudos de Simbologia, realizado na Fundação Calouste Gulbenkian, 7-9 Outubro 1987*. Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 295-318.
- Citron, Françoise (1987), *Le Mythe national. L'histoire de France en question*, Paris, Editions ouvrières/Études et Documentation internationales.
- Curto, Diogo Ramada (1993), « O bastião! O bastião! (Actos políticos e modalidades de crença, 1578-1603) », in *Portugal: mitos revisitados* (coord. Yvette Centeno). Lisboa, Edições Salamandra, 141-176.
- Dias, Jorge (1986), *Os elementos fundamentais da cultura portuguesa*. Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- Domingues, Joaquim (1990), « A visão messiânica da república », *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, 46 (4), 479-512.
- (1994), *Filosofia portuguesa para a educação nacional. Introdução à obra de Álvaro Ribeiro*. Braga, Universidade do Minho (thèse de...)
- Dubois, Claude-Gilbert (1991), « Mythologies des origines et identité nationale », in *A memória da nação. Colóquio do Gabinete de Estudos de Simbologia, realizado na Fundação Calouste Gulbenkian, 7-9 Outubro 1987*, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 31-48.
- Dunham, Barrows (1947), *Man against myth*. Boston, Little, Brown and Company.
- Durand, Gilbert (1984^a), *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, 10^e ed. Paris, Dunod.
- (1984^b), « Iconographie et symbolique du Saint-Esprit », in *Os impérios do Espírito Santo e a simbologia do império. II colóquio internacional de simbologia, Angra de Heroísmo 13 a 19 de Junho de 1984*, Angra do Heroísmo, Instituto Histórico da Terceira, 37-52.
- (1986), « O imaginário português e as aspirações do ocidente cavaleiresco » in *Cavalaria espiritual e conquista do mundo. Colóquio do Gabinete de Estudos de Simbologia, realizado em Tomar, 16 a 23 de Abril de 1983*. Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 9-21.
- (1989), « Oração de sapiência » (Doutoramento *honoris causa* na Universidade Nova de Lisboa, 3 de Fevereiro de 1989), *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, Lisboa (3), 238-255.
- Eliade, Mircea (1991), *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard.
- Enes, José (1987), « O complexo sebastianista no comportamento político », *Estratégia*, Lisboa (3), 53-78.
- Gama, Manuel (1991), *O movimento 57 na cultura portuguesa*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.
- (1995), *O pensamento de Sampaio Bruno*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- García-Pelayo, Manuel (1981), *Los mitos políticos*, Madrid, Alianza Editorial.
- Gusdorf, Georges (1985), « Les empires du Saint-Esprit: mythologie et idéologie » in *Os impérios do Espírito Santo e a simbologia do império. II colóquio internacional de simbologia, Angra de Heroísmo 13 a 19 de Junho de 1984*, Angra do Heroísmo, Instituto Histórico da Terceira, 79-122.
- Homem, Amadeu Carvalho (1989), *A ideia republicana em Portugal. O contributo de Teófilo Braga*, Coimbra, Livraria Minerva.

- Jabouille, Victor (1993), *Do mythos ao mito. Uma introdução à problemática da mitologia*, Lisboa, Edições Cosmos.
- (1994), *Iniciação à ciência dos mitos*, 2^ª ed. Lisboa, Inquérito.
- Leal, Ernesto Castro (1993), « Projecção publica do símbolo de Nun'Álvares (1918-1931) », *Revista da Faculdade de Letras*, Lisboa (15), 67-80.
- (1994), *António Ferro. Espaço público e imaginário social (1918-1932)*, Lisboa, Edições Cosmos.
- Leão, Francisco Cunha (1960), *O enigma português*, Lisboa, Guimarães Editores.
- (1971), *Ensaio de psicologia portuguesa*, Lisboa, Guimarães Editores.
- Lima, Manuel C. Baptista (1985), « A introdução do culto do Espírito Santo nos Açores e a sua influência na simbólica e arquitectura religiosa dos séculos Xv et XVI » in *Os impérios do Espírito Santo e a simbologia do império. II colóquio internacional de simbologia, Angra de Heroísmo 13 a 19 de Junho de 1984*, Angra do Heroísmo, Instituto Histórico da Terceira, 123-167.
- Lourenço, Eduardo (1978), *O labirinto da saudade. Psicanálise mítica do destino português*, Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- (1993), *Sonho de império e império de sonho* in Pessoa, Fernando – *Mensagem. Poemas esotéricos. Edição crítica, José Augusto Seabra*, Madrid, Archivos CSIC/Edições Unesco, xix-xxiv.
- Matos, Sérgio Campos (1990), *História, mitologia, imaginário nacional. A história no curso dos liceus (1895-1939)*, Lisboa, Livros Horizonte.
- Marienstras, Elise (1992), *Les Mythes fondateurs de la nation américaine*, 2^ª éd. Bruxelles, Éditions Complexe.
- Marques, João (1986), *Parentética portuguesa e a dominação filipina*. Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica.
- (1991), « A tutela do sagrado: a protecção sobrenatural dos santos padroeiros no período da restauração » in *A memória da nação. Colóquio do Gabinete de Estudos de Simbologia, realizado na Fundação Calouste Gulbenkian, 7-9 Outubro 1987*, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 267-294.
- Medina, João (1994), *Morte e transfiguração de Sidónio Pais*, Lisboa, Edições Cosmos.
- Osório, António (s.d.), *A mitologia fadista*, Lisboa, Livros Horizonte.
- Pascoaes, Teixeira de (1978), *Arte de ser português*, Lisboa, Edições Roger Delraux.
- Peres, Damião (1970), *Como nasceu Portugal*, 7^ª éd. Porto, Portucalense Editora.
- Pessoa, Fernando (1993), *Mensagem. Poemas esotéricos. Edição crítica, José Augusto Seabra*, Madrid, Archivos CSIC/Edições Unesco.
- Quadros, António (1982-1983), *Poesia e filosofia do mito sebastianista*, 2 vols, Lisboa, Guimarães Editores.
- (1986-1987), *Portugal. Razão e mistério*, 2 vols., Lisboa, Guimarães Editores.
- Reszler, André (1981), *Mythes politiques modernes*, Paris, PUF.
- Ribeiro, Orlando (1986), *Portugal. O Mediterrâneo e o Atlântico*, 4^ª éd. Lisboa, Livraria Sá da Costa.
- Riffard, Pierre (1993), *Dicionário do esoterismo*, Lisboa, Editorial Teorema.
- Rocamora, José Antonio (1994), *El nacionalismo ibérico, 1792-1936*, Valladolid, Universidad de Valladolid.
- Sansonetti, Paul G. (1985), « Le cortege du Graal et le Saint-Esprit », in *Os impérios do Espírito Santo e a simbologia do império. II colóquio internacional de simbologia, Angra de Heroísmo 13 a 19 de Junho de 1984*, Angra do Heroísmo, Instituto Histórico da Terceira, 195-204.
- Saraiva, António José (1981-1982), *A cultura em Portugal*, 2 vols., Lisboa, Livraria Bertrand.
- Sardinha, António (1915), *O valor da raça. Introdução a uma campanha nacional*, Lisboa, Almeida, Miranda e Sousa.
- Serrão, Joel (1983), *Do sebastianismo ao socialismo*, Lisboa, Livros Horizonte.
- Silva, Agostinho da (1984), « Dez notas sobre o culto popular do Espírito Santo » in *Os impérios do Espírito Santo e a simbologia do império. II colóquio internacional de simbologia, Angra de Heroísmo 13 a 19 de Junho de 1984*, 173-180.
- Silva, Armando Malheiro da (1993), *Miguelismo. Ideologia e mito*, Coimbra, Livraria Minerva.
- Sironneau, Jean-Pierre (1980), « Retour du mythe et imaginaire socio-politique » in *Le retour du mythe*, Grenoble, PUG, 9-28.
- (1982), *Sécularisation et religions politiques*, Paris, Mouton.
- (1986), « Eschatologie et décadence dans les "religions politiques", *Décadence et Apocalypse*, Dijon (1), 97-118.
- (1988), « L'idéologie entre le mythe, la science et la gnose », *Cahiers de l'Imaginaire*, Toulouse (2), 43-132.
- (1990), « Les équivoques de la religion révolutionnaire » in *Mythes et révolutions*. Grenoble, PUG, 99-132.
- (1993), *Figures de l'imaginaire religieux et dérive idéologique*, Paris, L'Harmattan.
- Spinelli, Miguel (1981), *A filosofia de Leonardo Coimbra. O homem e a vida. Dois termos da sua antropologia*, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia.
- Sotelo, Ignacio (1993), *El fin del mito político ? «Razón y Fé»*, Madrid, 228 (1137-1138), 55-67.
- Sousa, Bernardo Vasconcelos e (1991^a), « Vencer ou morrer. A batalha do Salado (1340) » in *A memória da nação. Colóquio do Gabinete de Estudos de Simbologia, realizado na Fundação Calouste Gulbenkian, 7-9 Outubro 1987*, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 505-524.

- (1991^b), « La Résurgence de l'idéal de croisade au Portugal au XIV^e siècle » in *L'imaginaire de la nation (1792-1992). Actes du colloque européen de Bordeaux (1989). Textes réunis par Claude-Gilbert Dubois*, Bordeaux, PUB, 203-209.
- Sousa, Maria Leonor Machado de (1993), « Pedro I de Portugal e Inês de Castro » in *Portugal : mitos revisitados*, (coord. Yvette Centeno). Lisboa, Edições Salamandra, 53-68.
- Teixeira, Luís Filipe (1993), « A mensagem do encoberto : Fernando Pessoa à luz do paradigma sebástico, in *Portugal : mitos revisitados*, (coord. Yvette Centeno), Lisboa, Edições Salamandra, 227-252.
- Telmo, António (1978), *História secreta de Portugal*, Lisboa, Editorial Vega.
- Torgal, Luis Reis (1982), *Ideologia política e teoria do estado na restauração*, 2 vols., Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade.
- (1989), *História e ideologia*, Coimbra, Livraria Minerva.
- Torres, José Alberto Veiga (s.d.), *Fonction et signification sociologique du messianisme sébastianiste dans la société portugaise*, 3 vols. Paris, Université de Paris III/Sorbonne (thèse de doctorat).
- (1978), « Um exemplo de resistência popular. O sebastianismo », *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra (2).
- (1984), « O tempo colectivo progressivo e a contestação sebastianista », *Revista de Teoria das Ideias*, Coimbra (6), 223-258.
- Thomas, Joel (1985), « L'empire romain et la notion de divus » in *Os impérios do Espírito Santo e a simbologia do império. II colóquio internacional de simbologia, Angra de Heroísmo 13 a 19 de Junho de 1984*, 205-224.
- Thomaz, Luis Filipe et Alves, Jorge Santos (1991), « Da cruzada ao quinto império », in *A memória da nação. Colóquio do Gabinete de Estudos de Simbologia, realizado na Fundação Calouste Gulbenkian, 7-9 Outubro 1987*, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 81-164.
- Ventura, Margarida Garcez, *O messias de Lisboa. Um estudo de mitologia política (1383-1415)*, Lisboa, Edições Cosmos.