



**Tradition légendaire et narration écrite.
Dimensions temporelles et politiques de la Vida de
Santo Amaro (XIII^e-XV^e siècle)**

Néri de Barros Almeida



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cem/4432>

DOI : [10.4000/cem.4432](https://doi.org/10.4000/cem.4432)

ISSN : 1954-3093

Éditeur

Centre d'études médiévales Saint-Germain d'Auxerre

Référence électronique

Néri de Barros Almeida, « Tradition légendaire et narration écrite. Dimensions temporelles et politiques de la Vida de Santo Amaro (XIII^e-XV^e siècle) », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 2 | 2008, mis en ligne le 09 avril 2009, consulté le 04 mars 2023. URL : <http://journals.openedition.org/cem/4432> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cem.4432>

Ce document a été généré automatiquement le 4 mars 2023.



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

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

Tradition légendaire et narration écrite. Dimensions temporelles et politiques de la *Vida de Santo Amaro* (XIII^e-XV^e siècle)¹

Néri de Barros Almeida

- 1 Les narrations de voyages dans l'au-delà, surtout les maritimes, ont eu beaucoup de diffusion à partir du x^e siècle en Europe occidentale. Le rapport qui peut être établi, sur le plan de la culture, entre ce genre de narration et les grandes découvertes est déjà bien connu. Néanmoins, jusqu'à présent, l'historiographie portugaise n'a pas tenu compte du thème de façon systématique, à partir de l'étude des textes du genre, composés ou connus au Portugal, pendant la période entre le Moyen Âge et le début des grandes navigations. La narration la plus connue de ce groupe, la *Navigatio Brendani*, reportée d'innombrables fois à l'ambiance culturelle qui a poussé l'esprit aventurier des Européens vers la haute mer, a été en général liée aux événements mentionnés, sans qu'il soit connu d'étude abordant minutieusement les spécificités de ses versions portugaises. D'autres documents du corpus portugais de voyages maritimes dans l'au-delà sont restés également dans l'ombre : les deux versions latines, dépendantes entre elles, de la *Trezenzonii de solistitionis insula magna*² et la version en portugais ancien de la *Vida de Santo Amaro* ou le *Conto de Amaro*³, composées au XIII^e siècle, appartenant au monastère cistercien de Santa Maria de Alcobaça (ca. 1148-1152).
- 2 Quoique très connue, la *Vida de Santo Amaro* a presque toujours uniquement été considérée sur son plan interne et en fonction d'une interprétation du parcours du saint en tant que métaphore spirituelle, selon des stéréotypes de l'expérience religieuse médiévale, sans respecter les spécificités de moment, de lieu, de foi et de pratique religieuse. Une autre perspective est celle qui cherche à établir des liaisons avec des traditions strictes, comme celles des narrations irlandaises et le déchiffrement général des symboles, procédure qui a conduit à des résultats diffus et redondants. De telles

observations surgissent la plupart du temps dans des études brèves, les travaux qui se sont étendus longuement sur la narration étant rares ⁴.

- 3 Seul document du corpus portugais de récits de voyages maritimes dans l'au-delà en langue vernaculaire, la *Vida de Santo Amaro* manque d'évaluations qui dépassent sa classification comme simple copie de la *Navigatio Brendani*. Les similitudes entre les deux narrations n'excluent pas des spécificités flagrantes qui, n'éliminant pas l'hypothèse de l'influence de la *Navigatio* sur la *Vida*, n'éclaircissent pas ses formes et ses raisons. Plus important, il reste que ces spécificités sont liées à une tradition connue uniquement dans la péninsule Ibérique ⁵. Au Portugal, le voyage de saint Brendan était connu dans des versions compatibles, tant par la branche établie par la *vulgata* de Selmer ⁶, comme par celle dérivée de l'œuvre de Benedeit ⁷. Vu l'importance et la projection européenne de ces traditions, il est significatif que le récit similaire, quoiqu'obscur ⁸, de la *Vida de Santo Amaro* soit apparu premièrement en langue vernaculaire. On a ainsi choisi d'élargir la diffusion d'un texte méconnu, face à une tradition dont l'appel positif sur le public était déjà assuré par une vaste diffusion.
- 4 L'aspect significatif de ce choix est renforcé du fait que le passage de la narration du voyage de saint Brendan par le Portugal a connu des raffinements qui certifient l'intérêt, précoce et varié, par lui, dans la région. Les deux manuscrits du voyage de saint Brendan, dépendants entre eux, trouvés dans le monastère des chanoines réguliers de Santa Cruz de Coimbra (1121), élaborés respectivement à la fin du XII^e siècle et au XIII^e siècle, correspondent à la version de la *vulgata* établie par Selmer, mais apportent une version de la *Navigatio* diverse de celle habituelle ⁹, plus courte et moins divulguée, appartenant probablement à une branche plus ancienne de la tradition ¹⁰. Quant au manuscrit, également du XIII^e siècle, produit au monastère cistercien de Santa Maria de Alcobaca, il s'agit d'une des trois versions latines existantes du texte de Benedeit ¹¹. Celui-ci est aussi l'exemplaire, où, par rapport à la version anglo-normande, le style est plus direct, ce qui peut indiquer que le texte soit une copie de la narration écrite à l'origine en langue latine par Benedeit. Perdue à présent, celle-là a été élaborée à la demande d'une des reines d'Henri I^{er} (1100-1135) ¹² pour la cour anglo-normande ¹³.
- 5 L'aventure de l'abbé de Clonfert est documentée au Portugal depuis la fin du XII^e siècle. En dépit de l'accueil favorable et des différentes versions de la *Navigatio*, on a privilégié la tradition moins connue de la *Vida de Santo Amaro* en langue vernaculaire. Nous ne savons pas si le manuscrit portugais a été basé sur un texte latin antérieur ¹⁴ et, en dépit de l'opinion de certains savants, il n'est pas possible d'affirmer que celui-ci a été aussi la source de la tradition espagnole la plus étendue, quoique plus tardive. Comme nous verrons plus loin, quoique la proximité entre les deux branches de la tradition amarienne soit très grande, quelques différences significatives s'imposent, établissant un détachement de sens que nous croyons due au sensible changement de public et, par conséquent, des objectifs des publications, vu que les publications espagnoles sont, à l'exception de la plus ancienne mutilée, toutes imprimées.
- 6 Considérant la forme du travail au *scriptorium* du monastère d'Alcobaca, où le premier manuscrit connu a vu le jour, on peut supposer que la tradition légendaire orale ou écrite soit venue d'un autre endroit ¹⁵. Malgré la légère divergence entre les auteurs, Alcobaca n'est pas généralement considéré comme un centre producteur original, mais celui où l'on copie des textes venus d'autres maisons cisterciennes, surtout françaises. À Alcobaca, il y a des traductions connues faites à partir de textes latin, français et espagnol. Néanmoins, le manque de références au saint navigateur de la *Vida* et à des

récits de son aventure dans d'autres régions d'Europe, laisse ouverte la possibilité qu'il s'agisse d'une tradition authentiquement portugaise ou ibérique.

- 7 Ainsi, face au surgissement exclusif et précoce de cette narration de voyage maritime dans l'au-delà en langue vernaculaire, à l'origine inconnue de la tradition qui ne permet pas sa filiation claire à une autre région que l'Ibérie, aux spécificités remarquables du texte, à la lumière du genre et même de ses congénères espagnols des XV^e et XVI^e siècles, nous considérons comme fondamental de débiter l'analyse de la tradition des voyages maritimes portugais à partir de celui qui a mérité une attention spéciale dès son époque. Nous essayerons de présenter les présupposés pour une lecture ibérique du document, sans considérer comme acquis l'origine de la tradition.
- 8 Le voyage de saint Amaro se déroule en cinq étapes. Après s'être livrés à la mer, sous les auspices d'une voix, le saint et ses seize compagnons de voyage arrivent sur une « petite île » habitée par des lions et par un ermite. Ensuite, ils accostent une « grande île » habitée par des hommes luxurieux, où il y a cinq châteaux. Ils parviennent alors à la mer Rouge, dont la traversée modifie en qualité les expériences des voyageurs. La mer Rouge traversée, Amaro arrive dans une île « très grande » et riche, habitée par des personnes belles, courtoises, saines et, malgré leur jeunesse apparente, elles sont fort âgées. De retour à la mer, le vaisseau du saint est attiré vers une région calme, où des animaux marins dévorent les corps des voyageurs morts de faim dans sept navires échoués. Sauvés par la Vierge, Amaro et ses compagnons arrivent dans une « terre » appelée « île déserte », où ils trouvent une énorme abbaye entourée d'animaux dangereux. Amaro reçoit d'un ermite sa première consigne de voyage : aller vers le soleil levant. Il arrive ainsi sur une « terre », où, enfin, il trouve le paradis terrestre. Amaro laisse ses compagnons sur la plage et part seul à sa recherche. À un certain moment, il rencontre Leomites, un moine « blanc » qui, malgré qu'il ne l'ait jamais vu, sait qui est Amaro et ce qu'il cherche. Après avoir passé quarante jours dans le monastère Vale das Flores avec Leomites, le saint reçoit de lui des instructions pour se déplacer vers une autre région de la même terre. Après avoir voyagé par la côte, Amaro arrive dans une vallée, où il retrouve deux ermites et un monastère féminin appelé Flor das Donas. Là, après une longue pénitence, il reçoit la visite de Valides et remet l'habit monastique à la nièce de l'ermite. Ensuite, Valides le conduit au pied de la montagne du paradis terrestre. Amaro grimpe la montagne et arrive aux portes du paradis, où il découvre qu'il ne lui sera pas permis d'entrer. De l'extérieur, le saint voit un merveilleux verger, pleins de sons, de couleurs et d'arômes délicieux, une cour en fête au milieu de laquelle règne la plus belle et gracieuse dame. La durée de cette vision extraordinaire a la saveur d'un petit instant pour Amaro, alors qu'il s'est écoulé pas moins de 267 années. Devant la révélation de cette merveille, Amaro demande au gardien des portes de lui donner une écuelle contenant de la terre de cet endroit. Avec l'écuelle dans ses mains, le saint laisse la montagne et retourne au lieu où il avait laissé ses compagnons de voyage. Là, il trouve une grande ville. Ses compagnons sont déjà morts. Après quelque temps, le saint part avec quelques hommes et rencontre des terres merveilleuses. Amaro renverse l'écuelle de terre qu'il avait apportée de la région paradisiaque, où surgit rapidement une autre grande ville.
- 9 La *Vida de Santo Amaro* a été rédigée pour un public plus large que le cercle monastique, d'où son caractère moins clérical par rapport aux autres récits de voyages dans l'au-delà maritime, transcrits ou composés au Portugal pendant le Moyen Âge. Saint Brendan retourne dans sa communauté monastique après la visite du paradis terrestre,

par un parcours emprunt de piété monastique. Le pèlerinage solitaire de Trezenzonio à l'île où le soleil s'arrête s'achève à son arrivée à la basilique Sainte-Tecla, évocation claire de l'ambiance épiscopale qui caractérise le document. La narration de la découverte du temple ira, au retour de Trezenzonio, nourrir la foi à l'évêché galicien. Le voyage d'Amaro préserve son caractère laïque, exemplairement démontré lorsque, par imposition de l'ordre, le saint concède au cistercien Leomites le privilège de le bénir le premier. Quoique la reddition d'Amaro à l'arbitre divin et son abnégation matérielle pointent vers l'idéal monastique, les accents de cette nature dans la narration sont bien moins prononcés que dans la tradition brandanienne, comme le démontre le geste d'Amaro de conserver une partie de ses biens afin d'assurer l'achat de provisions pendant son voyage. Quoique le caractère monastique soit très fort dans la narration, son héros n'est pas identifié à un moine. Sans retour, les fruits du pèlerinage d'Amaro ne se destinent pas à une communauté religieuse spécifique. Pendant que, dans les versions espagnoles, l'aventure d'Amaro donne origine à la fondation d'un monastère, dans la version portugaise, sa décision de ne pas retourner dans les alentours du paradis terrestre a pour résultat la fondation d'une grande ville. Dans la version portugaise, le très digne monastère féminin d'où Amaro sort pour finalement grimper la montagne où il trouvera le paradis terrestre, n'a pas, comme dans la tradition espagnole, sa dignité seulement soutenue par la qualité de sa vie spirituelle éprouvée, mais aussi par le fait qu'il s'agit d'une nécropole aristocratique, où sont gardées les dépouilles de dix empereurs, treize rois et plusieurs princes, comtes, archevêques, évêques, seigneurs, chevaliers et des demoiselles de vie très sainte.

- 10 Le texte portugais, attribué par la plupart des savants au xv^e siècle, est le registre le plus lointain de la légende de saint Amaro. Il est suivi par une série d'éditions imprimées en Espagne, entre la fin du xv^e et le xvi^e siècle. Néanmoins, depuis la première édition du document par Otto Klob, les certitudes quant à sa datation n'ont jamais poussé à l'adoption d'un tableau chronologique précis : aucune nouveauté pour ce document isolé, à l'onomastique et à la toponymie pauvres. Tout comme le protagoniste de l'aventure maritime, les autres personnages ne sont pas identifiables¹⁶. L'exception remarquable est Brigide, la petite jeune qui reçoit des mains laïques d'Amaro les vêtements monacaux, qui, d'après le récit, sera sainte. Leomites, le moine cistercien, originaire de Babylone, la déserte, prend son nom des lions qui venaient humblement baiser ses pieds et recevoir sa bénédiction avant de s'en aller vers les montagnes. Ceux-ci s'opposent aux lions féroces qui luttent entre eux jusqu'à la mort, dans d'autres îles, le jour de la fête de Saint-Jean. Valides, l'ermite originaire du mont Sinaï, tante de la petite Brigide, n'est pas pour autant plus connu. Précurseur d'Amaro, Valides habita les alentours désertiques du monastère Flor das Donas. Les références géographiques respectent la mythologie biblique. En plus des espaces mentionnés, nous avons la mer Rouge, frontière des aventures d'Amaro. L'exception au modèle biblique est Trèviles, ville fondée par le saint aux alentours du paradis terrestre, située entre « trois vallées ». Mais sur celles-ci, il n'y a pas non plus de références en dehors du texte.
- 11 En dépit de la fragilité des références onomastiques, toponymiques et des incertitudes sur le profil religieux d'Amaro, le document est clairement d'origine cistercienne. Au milieu des aventures d'Amaro, la qualité paradisiaque de l'espace s'accroît à la mesure où apparaissent les « moines blancs ». Le terme « frade » appliqué aux moines blancs, la référence au mouvement comme « ordre », la remarquable importance de la Vierge et la présence de morceaux liturgiques d'inspiration bernardienne indiquent

que le texte obéit à une tradition référencée ou à laquelle on a voulu attribuer une référence cistercienne postérieure au XII^e siècle. En plus de la dévotion marienne, le culte eucharistique s'insinue aussi dans la légende, renforçant son caractère cistercien, non seulement dans son origine mais également dans son contenu. Valides va trois fois par an au monastère Flor das Donas pour la confession et recevoir le corps de Dieu : à Noël, à Pâques et au Saint-Esprit ¹⁷.

- 12 L'importance des personnages féminins dans la narration ressort dans un tableau pauvre en références. Cette prééminence est sans parallèle entre les autres documents du corpus portugais de voyages maritimes dans l'au-delà. Ce fait pourrait être facilement expliqué en faisant appel au lien avec la *Navigatio* et, par son intermédiaire, à la tradition irlandaise des *echtraí* ¹⁸, où les femmes ont un rôle important. La mention dans le texte du nom de Brigide, importante sainte d'origine irlandaise, corrobore l'hypothèse. Mais si des similitudes avec le genre irlandais peuvent être établies, ceci est également vrai pour d'autres traditions, comme celle de la matière de Bretagne ¹⁹, ce qui, pour la présence féminine, peut être apprécié spécialement à l'apparition de la Vierge courtoise au paradis terrestre ; à la rencontre avec les moniales du monastère de la Flor das Donas et avec Valides, l'ermite qui précède Amaro et l'initie dans le passage vers l'au-delà. Cette préférence féminine ne se reproduisant dans aucune autre des narrations du corpus – même pas dans le voyage de saint Brendan d'origine irlandaise –, elle est encore plus significative.
- 13 L'importance des femmes dans la narration exprimée, de façon particulière, par la présence de sainte Brigide au milieu d'un texte où les noms des personnages et des endroits sont difficiles à identifier, peut être prise comme l'une des références chronologiques de la tradition amarienne. Quoique le texte de la *Vida* ne présente pas d'indications claires que la Brigide décrite soit la fondatrice du monastère féminin de Kildare ²⁰, nous pouvons le supposer indirectement à travers l'investigation du rapport d'Alcobaça avec la mémoire de la sainte. Par cette voie, la présence de sainte Brigide dans le texte cesse d'être partie d'une fusion aléatoire de traditions hagiographiques pour participer à des objectifs stricts de la narration. La popularité de sainte Brigide au Portugal et en Espagne peut être certifiée par sa présence dans pratiquement tous les *flos sanctorum* apparus dans la péninsule, y compris les versions les plus anciennes ²¹. Mais, à côté de la tradition hagiographique plus connue de la vie de la sainte, il s'est développé au Portugal une branche particulière. George Cardoso signale dans l'*Agiológio lusitano* de 1652 qu'au premier février – fête de la Chandeleur ²² – la vierge Brigide était célébrée à l'Église de São João do Lumiar. Le profil de cette sainte de naissance royale s'accorde à la haute dignité des dames du monastère situé aux alentours du paradis terrestre et visité par Amaro. Selon Cardoso, après la mort de Brigide, sa tête aurait été portée à Lisbonne et envoyée au « couvent » d'Odivelas (1295), que le roi D. Dinis (1279-1325) bâtissait à l'occasion et qui, au temps du même hagiographe, était encore de « bernardine » ²³. Néanmoins, selon la légende, « le ciel ne l'a pas permis » et, le soir, la tête est disparue comme par miracle. Les trois chevaliers irlandais qui la portaient l'ont trouvé le matin sur un pin, à la porte de l'Église du Lumiar, gardée par deux corbeaux postés à ses côtés comme des « vaillants soldats ». Ils essaient à nouveau de la porter à Odivelas, mais, une fois de plus, la relique apparaît à l'Église du Lumiar, où elle finit par rester ²⁴. Le matériel hagiographique sur sainte Brigide, produit en abondance entre les VI^e et X^e siècles, manque de cohérence interne, ce qui a certainement favorisé la poursuite de la création légendaire, comme celle que nous observons au Portugal.

Dans cette tradition, il y a deux points intéressants : la sainte apparaît caractérisée, surtout à partir des miracles de guérison et alimentaires et du lien très fort qu'elle maintient avec la communauté religieuse féminine à laquelle elle appartient ; deuxièmement, il est important d'ajouter que, dans la tradition hagiographique de Brigide, la sainte a reçu son voile en bas âge, des mains de saint Maccaïlle²⁵. Cette même scène semble reproduite dans la *Vida* quand Amaro reçoit la petite Brigide au monastère.

- 14 La légende de Cardoso décrit des événements circonscrits par le contexte de consolidation des fondations féminines de Cîteaux au Portugal. Celles-ci sont apparues au début du XIII^e siècle, sur l'initiative des filles de Sanche I^{er} (1185-1211). En 1206, le monastère bénédictin masculin de Lorvão se transforme en communauté féminine sur, l'initiative de D. Teresa. Celas est formé en 1214, près de Coimbra, à la suite de l'intervention de D. Sancha. Arouca est fondée en 1223 par D. Mafalda. Surgissent encore : Cós, avant 1241 et Saint-Sauveur de Bouças, en 1249 ; Saint-Benoît de Castris, après 1278 ; Sainte-Marie d'Almoster, vers 1287, et Saint-Dinis d'Odivelas, en 1295. Par suite d'un important soutien de la royauté, les maisons féminines seront, tout au long du XIII^e siècle, les centres cisterciens les plus actifs au Portugal. Néanmoins, la croissance et la prospérité de l'ordre ont également agrandi les conflits d'intérêts entre les maisons religieuses et les grandes familles – et parfois, des pouvoirs plus élevés –, que maintenaient ou prétendaient maintenir des cercles d'influence. Face à cette situation, les établissements religieux ont produit des instruments de protection matérielle et imaginaire.
- 15 Dans ces querelles, on trouve la puissante abbaye d'Alcobaça et ses filles, dont Saint-Dinis d'Odivelas qui a une place de choix. Le XIV^e siècle fut particulièrement turbulent pour Alcobaça. Après avoir réussi à s'émanciper de l'abus des pouvoirs locaux, avec le soutien de la couronne, au début du XIII^e siècle, le monastère passe par une grande croissance économique et politique, qui court tranquillement jusqu'au début du XIV^e siècle. C'est alors que l'augmentation des prérogatives seigneuriales du monastère, qui suivait son mouvement d'expansion, a suscité l'intervention d'Afonso IV (1325-1357). Ce roi a introduit des officiers royaux dans les terres et a contesté les droits d'exercice de la justice du monastère sur les territoires donnés par D. Afonso Henriques, provoquant des années de litige (1329-1337) alors qu'Alcobaça était la plus importante maison cistercienne du royaume²⁶. Ce n'est qu'en 1358, que D. Pedro I (1357-1367) a restitués à Alcobaça les droits seigneuriaux contestés par son père. Dans la seconde moitié du XIV^e siècle, l'augmentation de l'importance des principaux monastères est à l'origine d'une guerre d'influence entre les intérêts de la papauté, des monarques et des grands seigneurs pour contrôler la chaire abbatiale, dont ils revendiquaient la nomination ou sur laquelle ils voulaient intervenir. Le premier à intervenir dans les nominations abbatiales fut Urban V (1362-1370), avec la nomination de D. Vicente Geraldès. Après, Grégoire IX (1370-1378) continue à revendiquer pour la papauté la nomination des abbés des maisons masculines. Ce tableau général révèle que les rapports hiérarchiques entre les instances laïques et religieuses sont à l'origine des conflits.
- 16 Les conflits juridictionnels sont une caractéristique structurale de la période et ont certainement provoqué un tumulte dans les rapports d'Alcobaça, non seulement avec les autorités laïques et avec la papauté, mais aussi avec les archevêques, surtout de Lisbonne, tout au long du Moyen Âge. La croissance économique des terres d'Alcobaça

attirait des populations qui, à leur tour, exigeaient ou réalisaient l'implantation de paroisses, établissant un conflit avec le pouvoir diocésain. La délimitation paroissiale qui, du point de vue ecclésiastique a permis à Alcobaça une vraie réorganisation et ainsi le plein exercice de son patronat sur les paroisses de ses terres, est arrivée seulement en 1296, sous l'abbatiat de João Martins de Soalhães. Néanmoins, de nouvelles complications juridictionnelles sont apparues en 1393-1294, avec l'institution de la métropole de Lisbonne²⁷. C'est ainsi que nous arrivons au XV^e siècle avec de nombreux conflits, où l'abbé d'Alcobaça, D. Estevão de Aguiar, joue un rôle important.

- 17 La note hagiographique de George Cardoso mentionne deux moments miraculeux de ces conflits juridictionnels et de ses dédoublements concernant l'organisation hiérarchique de l'Église. Premièrement, la note présente la contestation de l'arbitre royal en matière religieuse, notamment en ce qui concerne le prestige des établissements religieux. Deuxièmement, elle évoque une dispute entre l'Église du Lumiar et le monastère d'Odivelas, à propos de la possession de la relique de sainte Brigide, dont les répercussions s'étendent bien au-delà du cloître. Ce litige « résolu » par le discours légendaire a dû commencer précisément en 1334, lorsque la veuve de D. Afonso Sanches – fils illégitime de D. Dinis – a fait donation de l'église et du Paço du Lumiar au monastère d'Odivelas. Un dédoublement de la tradition légendaire, liée au soi-disant transport de la tête de sainte Brigide au Portugal, en ce qui concerne le rite : l'installation de la procession de la relique de la sainte de l'église du Lumiar jusqu'au monastère d'Odivelas, à chaque mois de mai, semble confirmer ce tableau. Cette procession témoignerait d'une solution du conflit et du rétablissement en rite des rapports hiérarchiques entre les deux communautés religieuses, après l'apparent rabaissement d'Odivelas provoqué par la perte surnaturelle des reliques. Les rapports entre Odivelas et le Lumiar sont difficiles à documenter, en raison de la disparition des archives des deux monastères après leur fermeture en 1834. Ces données établissent une référence chronologique minimale pour la datation d'un des noyaux thématiques de la *Vida de Santo Amaro*. On peut présumer que la version écrite connue n'a pas eu d'origine ou connu la forme orale avant les événements racontés, dont les références convergent vers la période finale du règne de D. Dinis (1279-1325) et le début du règne de D. Afonso IV (1325-1357), lorsque les rapports de la couronne avec Alcobaça se détériorent et que l'on essaie de soumettre l'église du Lumiar au monastère d'Odivelas²⁸.
- 18 Tout d'abord, la *Vida de Santo Amaro* reflète les litiges dans lesquels les maisons cisterciennes, spécialement celles liées intimement au puissant monastère d'Alcobaça, sont mêlées pendant la fin du XIII^e et le XIV^e siècle. La présence remarquable des femmes dans la *Vida de Santo Amaro* n'a pas besoin d'être abordée comme registre de l'influence celtique. Quelques particularités du texte peuvent être expliquées, en partie, par le besoin d'établir des documents de légitimation des prétentions des maisons religieuses et de la couronne. La résistance des monastères cisterciens à l'admission de maisons féminines est connue. Au Portugal la situation ne fut pas différente de celles d'autres parties de l'Europe. L'admission des maisons féminines a moins été un signe du progrès du rôle féminin, que le résultat de la définition des contours juridiques de l'ordre au XIII^e siècle, qui assujettit les monastères aux chapitres et les établissements féminins aux masculins²⁹. Parfois, la date de fondation des maisons féminines occulte des établissements plus anciens, étant donné que ce n'est qu'au XIII^e siècle que l'assimilation de ces congrégations passe pour être faite de façon systématique. Ce processus permet

l'ordonnance spirituelle et juridique des maisons cisterciennes féminines « après un temps de persistance et de survie presque autonome et en marge des structures institutionnelles légitimes de l'ordre » et, comme nous l'avons vu, à l'expansion de nouvelles maisons « intégrées par la hiérarchie religieuse séculaire et régulière »³⁰. Au Portugal, l'intégration des monastères cisterciens féminins a souffert des résistances de la famille royale, de la haute noblesse et des grands seigneurs³¹.

- 19 Il y a au Portugal au moins trois branches spécifiques de dévotion à sainte Brigide : celle de la légende enregistrée par Cardoso, celle de la procession entre Lumiar et Odivelas et celle de la légende de saint Amaro. Dans la première branche, nous retrouvons la défense explicite de la supériorité religieuse de l'église du Lumiar et la réprobation implicite de ses opposants. La deuxième branche, probablement postérieure à un ajustement du pouvoir favorable à Alcobaça et, par conséquent à Odivelas, exprime simultanément le partage des droits entre Odivelas et Lumiar et la supériorité des deux maisons en ce qui concerne l'autorité religieuse et le pouvoir surnaturel. La troisième branche, représentée par la *Vida de Santo Amaro*, montre la place d'Alcobaça dans les rapports entre les églises et les monastères. Elle prétend légitimer, d'une part, une hiérarchie entre monastères et, d'autre part, entre les monastères et les églises qui leur sont attribués, dont Alcobaça est la principale bénéficiaire. Le document sert encore à éclaircir l'autorité due aux maisons féminines de Cîteaux. Dans ce cas, la présence féminine dans le document s'explique comme une défense de la suprématie cistercienne, surtout de la maison d'Alcobaça. Soumis à l'autorité masculine, comme Odivelas à Alcobaça, le monastère Flor das Donas souligne l'importance de ceux qui sont responsables de l'excellence de sa discipline. Celle-ci semble fondée sur une vaste base sociale, représentée par la foi et par l'Église, mais aussi par les liens dynastiques établis et reproduits à travers le monastère-nécropole, mémorial des nobles de toutes conditions. Des rois et des empereurs y reposent. Après sa mort, Amaro, accompagné de Brigide et de Valides, le rejoint. Ensemble, ils représentent, de manière idéale, la catégorie sociale dominante.
- 20 La *Vie* établit une vaste orientation hiérarchique pour les associations religieuses, au sommet de laquelle se trouvent Cîteaux et Alcobaça. Elle se fait en utilisant la mémoire de Brigide et en l'incorporant à un tableau mythique plus prestigieux que celui de la tradition enregistrée par Cardoso – encadrée par le temps décadent de l'histoire, représentée par le royaume d'un roi connu pour ses penchants mondains. En soumettant la sainte à une autorité masculine laïque, qui reçoit sa profession de foi et attribue à cette autorité le pouvoir d'orienter l'action sacerdotale, – ce qui arrive lorsque Amaro indique un prêtre comme son successeur à l'administration de Trévélis – la *Vie* établit symboliquement un nouvel ordre hiérarchique. Dans la narration, l'autorité de Cîteaux et d'Alcobaça est aussi légitimée par l'analogie qui peut être faite entre le défrichement de l'espace, la réalisation terrestre du paradis par Amaro et la forme d'établissement des maisons cisterciennes au Portugal. Le succès et la localisation extrême de l'implantation d'Alcobaça justifieront le désir de modèle suprême de cette expérience, référencée comme paradigme à la conquête du paradis. La *Vie* dépeint l'autorité ultime visée par Alcobaça à travers un discours qui prétend éclaircir les fondements mythiques de la légitimité des droits à l'autorité et aux patrimoines demandés. C'est sur le même tableau que reposait le discours de légitimité du royaume.

- 21 Dans le *Flos sanctorum em lingoajem português*, de 1513, la légende d'Amaro apparaît entre la *Vie de saint Pierre martyr* et la *Vie et pénitence de saint Alexis*, dont les fêtes se commémorent respectivement le 29 avril et le 17 juillet. Ainsi, très probablement, la fête consacrée à Amaro se passait entre le 29 et le 30 avril. La circonscription commémorative dans laquelle se passe le voyage de saint Amaro – exprimée dans le temps mythique du voyage et de la célébration –, de Noël à la Pentecôte, est la même qui réunit les rites consacrés aux saints indiqués ici. La fête de sainte Brigide, la fête d'Amaro, la procession entre Lumiar et Odivelas et la fête de Saint-Jean Baptiste (24 juin)³² se situent dans le même temps liturgique que celui entre le carnaval et la Pentecôte – du solstice d'hiver au solstice d'été.
- 22 La narration portugaise se termine par le non-retour de la « région paradisiaque » – située immédiatement après la traversée de la mer Rouge – caractérisée, parmi d'autres facteurs, par la profusion de monastères et de saints ermites. Ce non-retour, de son côté, établit une région de permanence, celle où se trouve le monastère Flor das Donas, une nécropole aristocratique située aux portes du paradis Terrestre. Ni Amaro, ni Valides, son précurseur à la visite au paradis terrestre, n'y retourne : elle se livre à la vie de solitude ; il fonde et peuple sur cette terre merveilleuse la ville de Trévêles. Son territoire, situé aux alentours du paradis terrestre, de fertilité parfaite, a été fécondé à l'aide d'une écuelle de terre rapportée par Amaro du paradis. Cette action assure son droit sur elle et sanctifie l'appropriation et la transformation accomplie par son désir de la peupler. La tradition du voyage de saint Amaro est liée à l'affirmation d'un droit rattaché au nom de sainte Brigide sur lequel on a voulu superposer l'autorité de la légende du saint. En confirmant cette hypothèse, la fondation même du monastère d'Odivelas et la donation de l'église du Lumiar apparaissent comme les premières références de la tradition de l'aventure du saint navigateur au Portugal. De la même façon que la trajectoire de saint Brendan va, à partir du IX^e siècle, être signifiée à nouveau par la *peregrinatio scottorum*, le voyage de saint Amaro apparaît dans la péninsule Ibérique sous une trajectoire simultanément cistercienne et guerrière. Il s'agit, tout d'abord, d'une référence à la période de conquête et de défense du territoire face aux musulmans, ensuite aux conflits internes et externes des maisons religieuses et, enfin, à leur discipline hiérarchique.
- 23 L'apparition de la tradition légendaire, qui concerne simultanément le culte de sainte Brigide, à l'église du Lumiar et au monastère d'Odivelas, établit un tableau minime pour la datation de la légende amarienne, telle qu'elle apparaît dans le texte du XV^e siècle. Cette limite chronologique – la fin du XIII^e siècle – est cohérente avec l'hypothèse de l'existence d'une version écrite en portugais de la *Vida de Santo Amaro* au XIV^e siècle, dont le témoignage est présent dans des éléments formels du texte portugais connu³³. Quoi qu'il en soit, il est encore important de réfléchir sur la spécificité de ce texte à la lumière de son contexte de production et de conservation. Au XV^e siècle, lorsque le texte écrit de la *Vie* apparaît, la scène est relativement différente de celle où se passe l'essentiel du processus de fixation de la tradition légendaire par l'écrit. Il faut chercher dans l'intervalle entre le XIII^e siècle, lorsque les éléments de la légende prennent force et lui sont incorporés, et l'apparition du texte écrit au XV^e siècle, l'explication d'autres données remarquables du document. Parmi ceux de plus grande importance, nous avons : la condition laïque du saint dans une œuvre fortement liée à Cîteaux ; la caractérisation courtoise du paradis terrestre, mais aussi de l'île des cinq châteaux, terre maudite du fait des péchés d'hommes qui y vivent – qui montrent un univers

aristocratique fendu par des tensions internes – ; le thème de la demande de l'objet merveilleux, représenté par l'écuelle chargée de terre rapportée du paradis, qui accroît la fertilité de la région où Amaro fonde sa ville ; et le sens vers l'Orient de la navigation amarienne.

- 24 L'aspect liturgique et pieux de la version connue de la *Vie* n'est pas suffisant pour croire à une utilisation limitée au seul cercle monastique. La forme vernaculaire du texte le confirme. D'autre part, celle-ci renforce aussi l'amplitude prétendue par l'ambiance de circulation du texte. La vie pointe vers une destinée courtoise du texte, mais aussi vers des valeurs très particulières, liées à la composition de l'idéologie royale lusitaine. Au contraire de ce qui arrive dans la version anglo-normande de la *Navigatio Brendani*, dans la *Vida de Santo Amaro*, la condition religieuse est maintenue dans un texte moins clérical, étant donné qu'Amaro est un aventurier pieux d'une entreprise laïque. Cette conjonction de caractéristiques, chères à Cîteaux, fait partie aussi de l'idéologie royale portugaise, surtout à partir du xv^e siècle. Depuis son origine, Cîteaux a été liée à l'idéal chevaleresque, expérience transférée aux maisons portugaises, spécialement Alcobaça. Cet idéal se manifeste par la production de textes alcobaciens. Ce n'est pas par hasard si l'on considère que les habitants d'Alcobaça sont peut-être à l'origine ou ont inspiré la traduction portugaise de la *Demanda do Santo Graal*³⁴, œuvre pieuse et chevaleresque, de grande répercussion sur la scène politique.
- 25 Au XIII^e siècle, la production écrite du monastère d'Alcobaça arrive à son apogée, mouvement qui semble suivre l'augmentation de la tutelle royale. C'est alors qu'apparaît plus de la moitié des trois cents recueils d'Alcobaça. Par contre, la traduction des œuvres en portugais, à Alcobaça, date surtout du xv^e siècle, ce qui présente un retard, lorsque l'on pense que le *Livro de José de Arimatéia* apparaît au XIII^e siècle³⁵. Le rythme entre l'apogée de la production écrite du monastère et celui de la traduction en langue vernaculaire oscille selon l'histoire politique de l'ordre et de la monarchie, ce qui rend l'apparition de la narration du pèlerinage d'Amaro en langue vernaculaire comme signifiante et ajoute l'intérêt monarchique à son aspect courtois.
- 26 Le fleurissement des traductions des registres des monastères en portugais à partir du xv^e siècle, pensé par quelques-uns comme le résultat du déclin culturel de la vie dans les monastères – ou, pour d'autres, par une augmentation du nombre de frères laïques –, doit être attribué au processus d'affirmation du portugais comme langue officielle depuis D. Dinis (1279-1325)³⁶, et accru pendant les règnes de D. João I (1385-1433), D. Duarte (1433-1438) et D. Afonso V (1438-1481), notamment ici pendant la régence de l'infant D. Pedro (1439-1448). Un groupe important de textes monastiques apparaît dans cette période, à côté d'une production très connue de chroniques, dans un même effort d'affirmation de la langue et d'une perspective historique déterminée. La cour de l'époque se délectait autant avec la poésie morale et religieuse qu'avec la poésie satyrique et plaisante. Près de la cour sont réalisés la sélection et le registre des événements, mais aussi l'explication surnaturelle de l'histoire à travers des textes religieux. Ces deux attitudes sont en rapport avec la mémoire des événements qui se mélangent fréquemment. Par ailleurs, l'aventure d'Amaro cherche à asseoir son autorité par les chroniques qui certifient le passage des 267 années passées aux portes du paradis terrestre. C'est ainsi que, dans cette narration, la clôture de la vie du saint ne pointe pas vers l'éternité mais avance dans le monde terrestre, scène de la réalisation du paradis.

- 27 Près de la cour, où la lecture de la *Vida de Santo Amaro* était plus accessible, cette narration s'adaptait bien aux codes culturels laïques courants. Son contenu fonctionnait comme l'évocation et la forme particulière du registre de l'expérience historique, qui aurait donné lieu à la réunion de ce cercle social et l'apparition du règne : la Reconquête. Un deuxième niveau de lecture du document est ainsi renforcé dans une ambiance socialement plus élargie. La Reconquête se joint à la vocation cistercienne, dans son déracinement spatial et parental. Ensemble, elles fournissent un tableau d'unité géographique et sociale aux groupements humains concernés par le processus de conquête et de peuplement. Le mythe du paradis terrestre, mis à jour par l'expérience historique portugaise, apparaît dans la vie pieuse d'Amaro, pour en forger un autre, le mythe de l'unité portugaise. Cette vision se fonde sur le fait que la version portugaise de la légende n'a pas l'information de l'origine asiatique de saint Amaro à l'inverse des versions espagnoles. L'occultation de cette information rend toute la géographie du texte imprécise et donc sujette à toutes les interprétations. Par son imprécision, la géographie de la légende peut s'élargir, fondant simultanément l'espace mythique, l'espace réel conquis et l'espace souhaité. C'est une vaste frontière que le mythe chrétien d'origine orientale de l'homme et l'attraction de la civilisation urbaine de l'adversaire musulman nourrissent³⁷. Mythe et histoire convergent dans la légende, élargissant les horizons du pèlerinage d'Amaro dans le temps et dans l'espace. La forme d'établissement des règnes ibériques, et surtout du Portugal, à partir de la conquête et de la guerre permanente pour le territoire constamment menacé par l'union des couronnes, a exigé que l'on établisse une monarchie en constante réflexion sur ses moyens de légitimation et les fondements idéologiques de sa reproduction.
- 28 Ce sont les influences historiques qui ont fait que le pèlerinage d'Amaro va au-delà de la simple recherche d'un endroit paradisiaque et de sa jouissance passive. L'aventure d'Amaro culmine implicitement en une intéressante fusion entre paradis terrestre et terre promise, ce qui donne une signification spéciale à cette appropriation du mythe paradisiaque. Nous devons cette association au rôle de l'ordre cistercien pendant la Reconquête et à son interprétation particulière de l'expérience portugaise. La terre où Amaro se fixe a besoin d'être reconquise, comme la bonne terre « où coulent le lait et le miel » du passé biblique, comme la Jérusalem et à l'instar des territoires libérés lors de la Reconquête et occupés par les établissements cisterciens. Par la fusion entre le paradis terrestre et la terre promise, le mythe se tourne vers le réalisme. Dans l'interprétation cistercienne de la recherche du paradis terrestre, le circuit de pèlerinage résulte de la conquête et du peuplement d'un territoire inscrit dans l'histoire, à la ressemblance de la caractérisation biblique de la terre promise. L'invitation surnaturelle conduit à un pèlerinage mystique, mais la conquête et le peuplement sont une décision d'Amaro. L'écuelle de terre miraculeuse ne lui a pas été offerte, il l'a demandée, l'a conquise et l'a utilisée selon sa volonté.
- 29 Le document répercute une vaste temporalité qui se fonde sur le mythe et, à son tour, fonde la temporalité historique, lors de son mélange aux chroniques et à d'autres témoignages écrits³⁸, comme la Bible, les prières et les chants liturgiques. Nous avons, dans la *Vie* d'Amaro, non seulement un paradis engendré sur la terre conquise, mais également sur toutes les terres à conquérir, dans ce monde et dans l'au-delà, d'où l'importance de la notion d'espace dans ce récit. Amaro est incité, sans plus de précisions spatiales et temporelles, à suivre la direction du lever du soleil. Son explication est à trouver dans la mythologie chrétienne, mais ne suffit pas lorsque l'on

pense à ce qui a été dit avant, ainsi qu'à la force que l'Au-delà occidental a dans la tradition portugaise. C'est ce qui arrive dans le voyage de saint Brendan ³⁹, dans celui de Trezenzonio et dans la légende de l'île des Sete Cidades ou Antille, enregistrée depuis le xv^e siècle dans la culture des marins portugais et identifiée parfois sur des cartes ⁴⁰ comme l'île de saint Brendan ⁴¹. Le voyage des « huit aventuriers » de Lisbonne, consigné au xii^e siècle par le géographe Idrisi, visait aussi l'Occident. Quoique cette expédition musulmane n'ait rien à voir avec la recherche du paradis terrestre, elle témoigne pour le ix^e siècle l'existence de fortes attentes, par rapport au potentiel de découvertes à l'Occident. Ce fait est confirmé par la circulation du récit entre les écrivains islamiques jusqu'au xiv^e siècle. D'après Oliveira Marques, cette aventure « s'intègre dans l'ensemble de diverses expéditions qui ont précédé les grands voyages du xv^e siècle et qui aident à les expliquer plus parfaitement ⁴² ». Par ailleurs, son caractère réaliste est aussi remarquable que la spécificité de la *Vida* face à d'autres narrations de voyages mythiques dans l'au-delà ⁴³.

30 La datation de la *Vida de Santo Amaro* a parfois été rendue difficile par l'examen isolé du document. Quelques travaux, qui défendent l'unité du recueil dans lequel s'insère le manuscrit, peuvent fournir l'orientation pour une datation plus précise, comme celui de Maria Cristina Sobral, pour qui les données de codification « indiquent une origine commune de l'ensemble et un projet de création unitaire ⁴⁴ ». La polémique sur l'édition du recueil est grande, mais la plupart des auteurs préfèrent indiquer la première moitié du xv^e siècle comme période probable de confection ⁴⁵. Cette période enferme justement les deux périodes les plus actives de copie, de traduction et de reliure à Alcobaça : pendant l'abbatit de D. Fernando de Quental (1414-1427) – les textes antérieurs conservés traduits en portugais sont rares – et celui de D. Estevão de Aguiar (1431-1446), marqués par le travail de deux copistes : Bernardo de Alcobaça et Nicolau Vieira ⁴⁶. Le recueil d'Alcobaça, où se trouve la *Vida de Santo Amaro* a été composé par trois copistes. Hilário de Lourinhã, à qui le recueil est attribué dans une note d'ouverture datée du xviii^e siècle, n'a probablement pas existé, étant donné que ne sont pas connues d'autres références le concernant. Il est possible que l'auteur des 77 premiers folios soit Farciso do Monte, même s'il y en a des doutes car son nom n'apparaît qu'au milieu du folio 50, c'est-à-dire à un moment où il n'y a pas encore eu de changement de main. Le deuxième copiste, qui a complété 19 folios, n'a pas été identifié. Le troisième copiste, chargé des *Meditações de São Bernardo sobre as horas canônicas*, de la *Vida de Santo Amaro* et de la *Visão de Túndal* serait, d'après Fortunato de São Boaventura, Bernardo de Alcobaça ⁴⁷. Ce religieux travaille à Alcobaça entre 1439 et 1446, à l'exception des années 1441 et 1444 où il n'y a aucun travail pouvant lui être attribué. De telles circonstances limitent l'action de Bernardo de Alcobaça à l'exercice abbatial de D. Estevão de Aguiar. Néanmoins, si l'on maintient notre proposition initiale d'étudier le document sous une perspective plus élargie, un autre cadre chronologique s'impose : la régence de l'infant D. Pedro (1439-1448). En effet, toute l'œuvre du copiste se situe entre la première année de la régence (1439) et la dernière année de l'abbatit de D. Estevão de Aguiar (1446).

31 L'hypothèse que la *Vida* ait été écrite pendant la période de la régence et, plus encore, sous son influence, se renforce si l'on pense aux rapports entre l'infant et Alcobaça. D. João I, père de l'infant, a suggéré au pape que D. Estevão de Aguiar soit abbé d'Alcobaça. À l'occasion de la prise de Lisbonne par D. Pedro, assumant la régence après la mort de son frère D. Duarte, l'abbé s'est placé de son côté avec les forces du

monastère d'Alcobaça. Ainsi, il se met contre la reine étrangère D. Leonor de Aragon et ses partisans de la haute noblesse, dont l'archevêque de Lisbonne. C'est ainsi que le 30 octobre, D. Pedro sort du Lumiar en direction de Lisbonne. D. Estevão se trouve parmi ses alliés les plus remarquables. Le soulèvement, initié par la chambre du conseil de Lisbonne, est soutenu par l'infant D. João, administrateur de l'ordre de Santiago par le capitaine au long cours Álvaro Vasques de Almada et par le juriste Diogo Afonso Manganha. En dépit de l'importance de ces soutiens, l'assistance de D. Estevão à l'infant est devenue publique. Accompagné de 500 hommes, l'abbé s'est déplacé, aux frais du monastère, d'Alcobaça à Lisbonne, où il est resté pendant trois mois. D'après les registres de l'époque, D. Estevão a été le noble le plus important de l'entourage de l'infant, disposant en propre de très grands moyens pour le servir ⁴⁸.

- 32 Néanmoins, les rapports de l'infant avec Alcobaça étaient bien plus anciens, ce qui justifie que l'un des premiers soutiens, après sa sortie de Lisbonne le 16 septembre 1439, fut celui de D. Estevão ⁴⁹. Avant de commencer ses fameux voyages à travers l'Europe, l'infant est vu, pour la dernière fois, à Alcobaça le 14 mai 1425, lorsqu'il donne en personne, au monastère d'Alcobaça, les prescriptions liturgiques à la mémoire de la reine, D. Felipa de Lencastre, sa mère, jusqu'à ce que son corps soit transféré au monastère de Batalha ⁵⁰. Entre 1425 et 1428, l'infant D. Pedro réalise, pour des raisons controversées, ce voyage, qui deviendra légendaire ⁵¹. Quoique largement documenté dans les archives des cours et des villes européennes, le récit officiel de ce voyage apparaît tardivement au Portugal, par l'intermédiaire de Rui de Pina. De même, ce n'est qu'en 1602 que la version légendaire est éditée pour la première fois.
- 33 Même aujourd'hui, très peu de monde semble disposé à dévoiler, sans passion, le rôle politique de l'infant du « Désir », devise choisie à l'occasion de l'expédition à Ceuta et signe sous lequel D. Pedro est enseveli au monastère de la Batalha. Personnage énigmatique et sans doute passionnant, son rôle historique demeure obscur en raison des choix partisans qu'il suscite. Lita Scarlatti voit l'infant nourrissant des plans, qui aboutissent à une participation peu brillante à Ceuta et par sa marginalisation par la famille royale. Cette situation se confirmerait, d'après l'auteur, par le choix de ses frères cadets – D. Fernando, D. Henrique et D. João – en tant que maître des ordres d'Avis, Cristo et Santiago ; par la réception du duché de Coimbra, au lieu de Viseu ⁵², attribué à D. Henrique ; par le fait qu'il soit écarté des positions de pouvoir, surtout militaire ; par l'attribution de la régence à D. Leonor, une étrangère, et non à lui, l'oncle aîné du jeune roi D. Afonso V, en raison de son opposition aux projets royaux pour Ceuta. Les ambitions de l'infant se confirmeraient, pour quelques-uns, dans au moins deux autres épisodes : à l'occasion de l'emprisonnement de D. Fernando, lorsqu'il a défendu la retraite des forces portugaises du nord de l'Afrique, en échange de l'infant et de son mariage avec la fille de D. Jaime, Comte d'Urgel, aspirant au trône d'Aragon, mis en déroute, dont l'opposant D. Fernando Trastámara a eu un rôle important dans la pacification entre Portugal et Castille. Néanmoins, selon Alfredo Pinheiro Marques ⁵³, il faut être prudent dans l'utilisation de la chronique de Gomes Eanes de Zurara – gardien majeur de la *Torre do Tombo* et chroniqueur officiel du royaume en 1450-1451 et en 1454 –, vu que, comme serviteur de D. Henrique, il était partisan de la continuité des conquêtes du nord de l'Afrique, alors qu'elles étaient rejetées par D. Pedro depuis Ceuta ⁵⁴. La postérité politique a porté vers le trône D. Manuel, descendant de D. Fernando – frère cadet de D. Afonso V –, héritier par adoption de l'infant D. Henrique, marié à une petite-fille du duc de Bragança ⁵⁵, l'un des principaux auteurs des événements qui conduiront à la mort de l'infant D. Pedro à Alfarrobeira. C'est ainsi

que le prestige posthume des positions établies par la chronique de Zurara a été assuré. La *Lettre de Bruges*, écrite par D. Pedro à son frère D. Duarte pendant ses voyages, semble montrer des ambitions moins personnelles que celles indiquées, même si, pendant la régence, il a favorisé la centralisation du pouvoir par la remise du poste de Connétable du règne (1443) et le gouvernement de l'ordre d'Avis (1444) – vacant l'année précédente depuis la mort de l'infant D. Fernando à Ceuta – à son fils D. Pedro, âgé de moins de quinze ans et par le mariage de sa fille D. Isabel avec le jeune roi D. Afonso V.

- 34 Les *Ordinations Alphonsines*, apparues en 1446, pendant la régence, sont en partie la réalisation des idéaux de la *Lettre de Bruges* (1426)⁵⁶. Celle-ci proposait : la restructuration et l'amélioration de l'organisation militaire et des fortifications non garnies ; la codification juridique et la réforme de la justice ; la répression des excès des seigneurs ; la résolution de l'endettement et de la perte constante d'hommes, engendrée par la défense de la place de Ceuta ; l'équilibre et la représentation des trois états face au pouvoir ; la réforme du clergé et le perfectionnement de sa formation culturelle, suivant les modèles universitaires d'Oxford et de Paris ; l'accroissement de la vie commune des religieux et des activités de prière et d'écriture sous la direction spirituelle d'un abbé élu ; l'encouragement démographique dû au dépeuplement provoqué par le poids des impôts⁵⁷. Dans la lettre, l'infant critique la pratique de gouvernement en vigueur, les dérèglements de l'aristocratie, l'abandon des libertés traditionnelles de la noblesse et, en même temps, la perméabilité entre les états de la société et l'insensibilité face au mécontentement populaire. Enfin, il investissait contre les oscillations entre un modèle autoritaire et l'autre, contractuel, de la monarchie, se montrant favorable à un renforcement des instruments du pouvoir. C'est pourquoi, après son retour, est rendu public, en 1431, le *Livro da Vertuosa Benfeytoria*⁵⁸, où il défend l'équilibre entre la hiérarchie de la société et les ambitions de la noblesse⁵⁹.
- 35 Les convictions de l'infant avaient déjà été exprimées antérieurement à travers son action auprès du duché de Coimbra : d'une part, par l'approche du monastère d'Alcobaça⁶⁰, qui se fait par la communion d'intérêts et de modèles d'action, ainsi que par la nécessité de faire face à la force d'opposition et l'hostilité à l'autorité du comté représentée par le monastère de Santa Cruz de Coimbra ; d'autre part, par la pratique du peuplement stimulée par l'infant dans ses terres, où l'expérience cistercienne a été également un paradigme spirituel et matériel⁶¹.
- 36 En 1073, Coimbra était encore le plus important noyau du territoire chrétien. Elle avait été conquise en 1064, l'année après la reconnaissance par le pape Alexandre II du caractère religieux du combat contre les Maures en Espagne. Plus tard, D. Pedro chercha des terres sur le littoral et finit par établir – contre les grands seigneurs locaux – une unité politique et économique tournée vers la mer, au centre du Portugal, entre Aveiro et Buarcos⁶². L'infant encourage le développement démographique de la région de Coimbra avec des peuples de Galice et de Biscaia, lesquels se lieront au déplacement des navigations du nord vers le centre de l'Occident péninsulaire. Ceux-ci ont probablement apporté avec eux l'expérience en construction navale qu'avant le XII^e siècle l'archevêque D. Diego Gelmirez avait développée en Galice, d'après Alberto Sampaio et Otávio Lixa Filgueiras, d'abord avec l'aide de techniciens génois et ensuite de façon autonome⁶³. On stimule, ainsi, au centre du Portugal, un tableau dans lequel ressort le monastère d'Alcobaça, lui aussi mêlé à des activités maritimes⁶⁴.
- 37 Sur le plan du rapport mythique, les idées que l'infant expose dans la *Lettre de Bruges* et dans le *Livro de la Vertuosa Benfeytoria* ressurgissent après sa mort dans le *Libro del*

Infante Don Pedro. Cette narration, généralement attribuée à Gómez de Santisteban, d'après Margarida Sérvalo Correia, aurait été commandée à Martín de Ávila⁶⁵ par le Connétable D. Pedro en 1455, à l'occasion de la fin de son exil en Castille, afin de promouvoir le rétablissement de la mémoire de son père, l'infant D. Pedro et la gloire de la maison d'Avis. La citation la plus ancienne de l'œuvre apparaît dans la *Chronique universelle et de Castille*, recueillie par le chevalier de Biscaia Lope García de Salazar, en 1471. Outre celle-ci, nous connaissons aussi des nouvelles implicites et explicites de l'œuvre, dans les années soixante et soixante-dix du xv^e siècle, à travers des chroniqueurs comme Alfonso de Córdoba, et une dizaine d'impressions du xv^e siècle apparues à Séville, Salamanque, Burgos, Zaragoza, Valladolid et Barcelone⁶⁶. Dans ce voyage au royaume du prêtre Jean⁶⁷, D. Pedro rencontre des prêtres qui se marient, mais qui vivent chastement, des clergés qui ne reçoivent pas la dîme, ni aucun droit, sauf ceux de l'autel, puisqu'ils ne peuvent pas avoir des richesses. De la même façon que l'œuvre de l'infant se poursuit à travers l'action de son fils, en permettant d'observer dans le *Libro* des échos des propositions objectives de la *Lettre de Bruges*, nous croyons que la *Vida* répercute, sur le plan symbolique, ce même circuit d'idées, rapports et conflits. Avant le règne du prêtre Jean, comme le monastère Flor das Donas dans le paradis terrestre, on prédit un royaume des amazones. Ces sujets du roi-prêtre, comme Valides précurseur d'Amaro, se détachent aussi par la perfection chrétienne et virile. La légitimité du roi, qui ne célèbre la messe que le jour du *Corpus Christi* et de la Sainte-Marie d'août – le 15 août, fête d'Assomption de Notre Dame⁶⁸ –, ne se fonde pas en lignage ni en seigneurie, mais comme le gouvernement de Trévîles, dans la grâce de Dieu et dans l'arbitre d'un saint, dans ce cas, l'apôtre Thomas. Cette forme de rapport entre les pouvoirs laïques et cléricaux rappelle aussi l'action harmonieuse du peuple de Trévîles autour du projet d'aller au-delà et d'établir sur la terre, sous la responsabilité humaine, un paradis béni par le contenu extraordinaire de l'écuelle rapportée par Amaro.

- 38 Tant dans le voyage de saint Amaro que dans celle de l'infant D. Pedro, les voyageurs ajoutent de nouveaux objectifs à leur but de départ : Amaro descend la montagne du paradis terrestre et fonde une grande ville ; l'infant, en dépit de l'opposition de prêtre Jean, décide d'aller au paradis terrestre. La rupture d'interdits, qui les remet dans la direction d'espaces vides, rapproche ces deux voyageurs, dont les histoires se soutiennent sur le mythe et sur l'expérience objective. Amaro peuple une terre où il n'y avait rien que la plénitude naturelle. Dom Pedro, après avoir traversé plusieurs domaines mauresques et être arrivé au royaume du prêtre Jean, est attiré par le désir de s'installer à un endroit où il n'existe plus de peuples, au-delà duquel se trouverait le paradis. Dans le *Libro*, les voyages de l'infant montrent le désir d'aller au-delà du connu, de traverser tous les espaces habités et d'arriver où il n'y aurait plus personne et où toute richesse attendrait. Pour autant, il est vital d'unir des forces, l'espérance sous-jacente au texte, dans le désir d'union entre le prêtre Jean des Indes et le roi Leão d'Espagne. La *Vida de Santo Amaro* avance dans la réalisation de cet idéal de conquête et d'unification de l'espace. Le *Libro* ne cherche pas la séparation claire et définitive des règnes chrétiens, mais plutôt leur intégration, soit par la liaison de parenté entre les membres des maisons royales ibériques, soit par la découverte d'autres liens de parenté – spirituels ou charnels – avec les maisons royales qui restent à être connues et reconnues. L'unité cherchée va une fois de plus au-delà d'un territoire ancestral, car encore attaché en quelque sorte à l'universel. Le royaume est né du mince fil des rapports avec l'autre, l'autre proche, consanguin ; avec les autres couronnes ibériques,

une constante menace à l'autonomie non portugaise, mais aussi des maisons aristocratiques du Portugal. C'est dans la conception de ce rapport, d'une forme d'unité et d'autonomie propres que se constitue la singularité politique moderne de ces royaumes.

- 39 Dans cette perspective de réalisation et de dynamique de conquête, l'infant regarde vers l'Orient. La monarchie, qui se constitue et qui établit un territoire peuplé de chrétiens, se représente désormais dans la nécropole royale en élargissant le champ politique du roi conquérant pour évoquer la sauvegarde dynastique, liant les portes terrestre et céleste de l'entreprise de la providence. La mémoire royale se dissout dans la mémoire dynastique, qui ouvre l'espace à une communauté élargie dans laquelle il y a des possibilités politiques latentes et pas nécessairement « destructurantes ». Parmi les empereurs et rois qui reposent dans l'extraordinaire nécropole du monastère de Flor das Donas, aucune n'est singulière. Au contraire, ils sont tous dépassés par l'expressivité dynastique – qui n'apparaît pas ancrée à un territoire spécifique – et par l'alliance spirituelle accomplie par la communion avec les frères saints. Sur ces deux piliers repose la proposition sociale du document, comme le discours de « l'infant du désir » repose sur la moralité de la noblesse et du clergé, fondement du contrôle politique et de l'expansion du royaume.
- 40 Dans cette direction, l'islam n'apparaît pas directement, mais il est implicite dans les motivations génétiques de la conquête et du peuplement, un problème effectif dans le royaume, encore au xv^e siècle. Les agitations qui ont été à la source du Portugal – comme les croisades et les ébranlements hérétiques – se répètent aux yeux des hommes à la fin du xiv^e et au début du xv^e siècle, avec des accents eschatologiques. Dans ses voyages, D. Pedro a eu l'occasion de prendre contact avec la pensée hussite et peut-être avec son aile la plus radicale « millénariste », éclore en 1419 ; avec l'Italie, où le sermon mendiant faisait un appel plus véhément à la pénitence à partir de l'évocation des terreurs de l'arrivée de l'Anti-Christ et du jugement dernier ; avec les limites de l'Islam, frontière de la chrétienté « millénariste » et avec les fruits des dissensions entre chrétiens. Le *Libro* est à la rencontre des chrétiens d'Occident et d'Orient, au-delà de la mer Rouge. L'espace maritime, qui apparaît dans les deux narrations comme le lieu de sortie et de retour, porte vers les instances fabuleuses de l'Orient, borne qui oriente le parcours d'Amaro hors du système cyclique qui dirige le voyage de saint Brendan. La mer Rouge est simultanément référence géographique et symbolique, dont la fonction est de renforcer l'orientation de la narration, en séparant l'ici et l'au-delà, l'Occident et l'Orient. La façon par laquelle le *Libro* et la *Vida* se réfèrent à la mer Rouge est analogue, sortie de la tradition liturgique pascale à fondement biblique, mais aussi portrait paradigme de la victoire atemporelle des « fils d'Israël » sur le « pharaon », borne dans la conquête de la terre promise. Face à la tradition à laquelle nous nous sommes référés, des rapports mythiques connus et même produits au Portugal qui situaient l'au-delà ou un territoire ouvert à la satisfaction des attentes des découvertes à l'Occident, il est fondamental que la *Vida* comme le *Libro* aient une orientation géographique semblable et le regard tourné dans le même sens : l'Orient, au-delà de la mer Rouge et des limites de la chrétienté. Dans le cas du voyage de l'infant, le règne du prêtre Jean s'étend vers toutes les Indes – majeure, moyenne et mineure. Le roi-prêtre vit dans l'Inde majeure, où se trouve le corps de l'apôtre saint Thomas ⁶⁹. Néanmoins, le paradis terrestre que l'infant se presse de visiter, se trouve plus loin, dans les zones dépeuplées du monde.

- 41 Sur le plan pratique, en 1439, le régent ordonne que l'on ne fasse plus des préparatifs pour des guerres ultramarines au Maroc. Mais par opposition à la noblesse seigneuriale laïque et ecclésiastique, Ceuta ne sera pas abandonnée⁷⁰. En 1436, l'infant D. Pedro s'était déjà manifesté publiquement contre l'expansion africaine, si aucun peuplement effectif ne lui permettait la maîtrise des domaines conquis, préférant la colonisation des archipels atlantiques. Ceci explique l'opposition à l'expédition de Tanger et la défense de la libération de D. Fernando (1438), otage à Fez, en échange de la reddition de Ceuta. Pendant la régence, le Portugal se dévie de l'aventure nord-africaine et se jette dans un programme d'expansion maritime et commerciale en vue de l'obtention de l'accès direct aux marchés orientaux de soies et d'épices⁷¹. L'orientation du voyage d'Amaro vers l'Orient était adéquate aux ambitions expansionnistes du régent, confirmant, sur le plan de la représentation, la thèse selon laquelle un *Plan de l'Inde* existait depuis le début de la reconnaissance de la côte occidentale de l'Afrique⁷² ou était apparu pendant la régence du duc de Coimbra⁷³.
- 42 L'historiographie se débat encore pour définir l'époque précise à laquelle a mûri le *Plan de l'Inde*. Ce problème découle de l'ambiguïté terminologique des documents en ce qui concerne les terres de l'Inde, à la politique de secret des rois du Portugal à propos de l'expansion maritime, mais aussi aux retournements politiques qui ont asservi le Portugal pendant la « période Henriqueeenne », responsable d'un legs de chroniques controversées. L'intention de compléter la reconnaissance de la côte africaine avec l'objectif de trouver une possible liaison entre l'Atlantique et l'océan Indien est documentée pour la première fois par le bailli du terrain de la Mina, à Fernão Gomes, en 1469, période à laquelle les initiatives expansionnistes passaient déjà de la couronne aux grands entrepreneurs⁷⁴.
- 43 Les voyages que l'infant D. Pedro réalise entre 1425-1428 illustrent l'objectif oriental et asiatique de quelques membres de la maison royale portugaise, à une époque où l'expansion maritime est sous sa direction. Par son intermédiaire, l'infant réalise, non seulement, des contacts pour une politique d'alliances matrimoniales de la maison royale, mais également l'amplification de contacts et d'informations sur l'Orient, auprès des villes de Bruges et du nord de l'Italie. De ces derniers contacts, il y aurait eu, pour résultat, la commande d'une carte identifiée par Alfredo Pinheiro Marques à la carte de Fra Mauro, celle qui a guidé D. João II pour faire l'esquisse du *Plan de l'Inde*⁷⁵. Nous ne pouvons affirmer avec certitude si les actions de l'infant sont le fruit d'un courant particulier, qui deviendra hégémonique dans la courte période de sa régence, ou partie d'une politique inaugurée ou stimulée par la dynastie d'Avis, cachée par la politique du secret.
- 44 Si, sur le plan des chroniques, nous manquons de preuves définitives, sur le plan de la légende, les intentions de l'infant se montrent moins équivoques. De la régence datent des efforts comme celui d'Antão Gonçalves pour le contact avec le prêtre Jean, non pas en Afrique, comme habituellement depuis le XIV^e siècle, mais en Asie. La même orientation est louée dans la légende de saint Amaro qui apparaît, pendant la régence de l'infant, comme traducteur d'œuvres latines et porteur de la renommée d'auteurs d'écrits pieux. Si l'on ne peut en rien avancer sur les formes concrètes de cet intérêt pour l'Orient, il est certain qu'il a fait partie de la vision politique de l'infant, au point de devenir le cœur de l'œuvre avec laquelle son fils a réussi à le réhabiliter fugacement.
- 45 Quoique quelques-uns considèrent comme rares les divergences entre la version portugaise et les versions espagnoles de la *Vida de Santo Amaro*⁷⁶, celles-ci sont

capitales. Aucun des textes espagnols n'éclaircit la fin donnée à la terre qu'Amaro demande au portier du paradis terrestre, laissant croire que son attitude est une réalisation uniquement personnelle, ce qui est bien différent de la fondation trinitaire Trévîles, où le geste d'Amaro, générateur de consolation, s'étend dans le temps au-delà du probable pour s'installer dans la réalité. La force de la promesse consolatrice réapparaît quelques fois dans la narration. Amaro se plaint auprès des ermites, qui l'accueillent dans la grande vallée, de l'éloignement douloureux de ses compagnons. Ensuite, le saint se console en demandant au Saint-Esprit de soulager ses compagnons du manque qu'ils ressentent vis-à-vis de leur « seigneur »⁷⁷. Le Saint-Esprit devient ainsi consolation pour les pertes familiales et les grandes distances.

46 Le sens de consolation et d'espérance, que les représentations paradisiaques assument au cours du Moyen Âge, est fondamental. Amaro perd ses dons après les avoir vécus en rêve et dans une réalité fugace. La consolation et l'espoir qui étaient cherchés au paradis se transforment dans le surprenant final de la *Vida de Santo Amaro*. Le saint, pressentant le désespoir terrifiant qui saisit ses compagnons restés seuls en terre étrangère après son absence, leur envoie un message de réconfort, paradigme de la consolation que lui-même cherchera en perdant le paradis, par le peuplement. L'autorité du saint et la liaison supra charnelle qu'il a établie avec ses compagnons de voyage fournissent les bases abstraites de son détachement d'une identité basée sur la généalogie et sur la liaison à un territoire des ancêtres. Désespérés, les hommes d'Amaro regrettent leur orphelinat et leur détachement, « sans père, ni mère, ni conseil ». Ils se consolent avec la réalisation du paradis sur terre par l'unité des peuples chrétiens et par celle des laïcs et des ecclésiastiques. Dans la *Vida de Santo Amaro* et dans le *Libro del Infant Don Pedro*, le modèle est celui de la transformation et de la rupture de l'interdit établi. Il se présente, tout d'abord, dans la transformation du monde par l'élément merveilleux et par sa jouissance terrestre, urbaine et laïque et, ensuite, à travers le désir de connaître ce qui est au-delà de l'empire du prêtre Jean et celui qui permet de revenir du paradis. C'est la rupture fondamentale à la considération de l'action objective sur l'espace et sur les habitants des territoires qui seront peuplés ailleurs par les Lusitains.

47 La légende d'Amaro, dont le témoignage le plus ancien connu provient de la région lusitaine d'Alcobaça, a eu une postérité plus longue dans le territoire espagnol⁷⁸. Après l'initiative d'Alcobaça, la *Vida de Santo Amaro* se déplace vers l'Espagne, surtout vers la Castille, là où s'exilent le Connétable D. Pedro et beaucoup d'autres anciens partisans de l'infant, son père. Le lien entre les deux événements mérite des études plus poussées, mais, dans un premier temps, elle se voit renforcée par le fait que les régions d'impression de la *Vida de Santo Amaro* et du *Libro del Infant Don Pedro* coïncident partiellement⁷⁹. La légende peut avoir été diffusée en Castille sur l'initiative du Connétable ou motivée par la présence des partisans de l'infant et après avoir été diffusée dans des milieux non cultivés, le contraire de ce que propose Carlos Alberto Vega pour la branche espagnole. Pour l'identification des personnages, contrairement aux voyages de l'infant (*Libro*), le texte du voyage d'Amaro est totalement obscur. Le dernier registre de la *Vida de Santo Amaro* a été recueilli oralement par E. Carré Aldao, dans la paroisse de Figueiroa (Abegondo), en Galice, au début du XX^e siècle. Dans cette version, ne sont pas mentionnées des épreuves et des difficultés, mais seulement des souffrances et des mortifications. Les instructions de voyage viennent vers Amaro à partir d'une voix intérieure et le saint rencontre le patriarche Enoque – personnage eschatologique – à la porte du paradis. Après 300 ans, il laisse l'endroit et trouve la ville

fondée par les siens, où il est vénéré et où il meurt. Brigitte, Leomites et Valides sont absents de cette version ⁸⁰.

- 48 Ce tableau nous met face à deux possibilités : la légende est arrivée en Galice à partir d'une diffusion portugaise ou castillane, ou est originaire de Galice au XIII^e siècle ⁸¹ et arrive à Alcobaça grâce à l'expansion cistercienne, où elle incorpore d'autres éléments, parmi lesquels le personnage de sainte Brigide. Il semble significatif que la version recueillie oralement modifie le nombre d'années qu'Amaro passe aux portes du paradis, diluant l'inquiétant chiffre de 267 années, qui pousse à la recherche d'une interprétation moins commune. Le paradis de la version récente dilue la complexité de l'au-delà comme le lieu où se trouvent « les âmes des prophètes ». Spiritualisé, il assume un caractère très différent du jardin de fête, qui ne se confond pas avec le « paradis, qui est meilleur et qui est aux cieux », qui apparaît dans le manuscrit du XV^e siècle. Il est aussi remarquable que l'absence de Brigide, Leomites et Valides remplacent le personnage eschatologique d'Enoque. C'est ainsi que l'au-delà devient prétexte de considérations à propos des moyens d'obtention du salut et d'exhortation sur la fin des temps. Ces quelques éléments rendent évident, non seulement, les influences spirituelles de la culture chrétienne sur la *Vie*, mais aussi les changements d'objectifs de la narration. Ceux-ci donnent plus d'importance à la discipline intérieure qu'à la discipline de l'espace et de la vie sociale.
- 49 Nous croyons que la vie en langue vernaculaire ou l'élaboration de la version du XIV^e siècle connue, a été inspirée par le programme de la régence, auquel la légende s'est adaptée de façon particulière. La sympathie de D. Estevão de Aguiar a favorisé le registre et la divulgation de ce profil politique qui a promu un projet de conquête dans des zones de peuplement possible, tournées vers l'Orient. Celui-ci s'est servi d'héritages antérieurs comme modèle préétabli par des moines et des guerriers au long de la reconquête, qui se manifeste ensuite dans le millénarisme des franciscains du Portugal proches de la couronne et des cisterciens. L'infant se sert de cette tradition pour divulguer son projet oriental, le plaçant sous l'égide des saints, de l'Esprit-Saint et de la promesse millénariste. Conformément à ce que quelques-uns ont essayé d'argumenter, en dépit de l'importance de l'infant D. Henrique pour l'expansion maritime portugaise, la phase la plus importante de ce processus, avant le royaume de D. João II, s'est réalisée pendant la régence : plus spécifiquement, entre 1441-1446, après le début des découvertes, dans les trois premières décennies du XV^e siècle, ce qui ne pouvait pas arriver sans le consentement de la régence. C'est le cas, par exemple, du peuplement systématique des Açores, qui se fait à partir de 1439 sous les auspices du nouveau régent. Après sa mort, la région de Mondego décline, mais les grandes villes de Ribatejo et d'Alentejo (Santarém et Évora) et surtout Lisbonne, enrichie par le commerce ultramarin, éclosent définitivement ⁸². L'apparition et la rapide disparition de la narration du voyage de saint Amaro concernent ce mouvement politique et économique qui scelle l'établissement d'un Portugal centré plus au sud du territoire.
- 50 À la lumière du tableau que nous cherchons à dresser, il semble significatif que nous trouvions la version courte de la *vulgata* de Selmer à Santa Cruz de Coimbra, et la version de Benedeit à Santa Maria d'Alcobaça, presque en allusion à ses positions à l'égard du pouvoir. Dans le premier cas, nous avons une narration probablement née dans le contexte de la migration des moines irlandais vers le continent, au moins dans la première moitié du IX^e siècle ou même cinquante ans auparavant ⁸³, portée par les *scotti* de l'Irlande et, donc, un registre adéquat à la défense de l'intégrité du groupe

religieux. Dans le second cas, nous avons un document postérieur (XII^e siècle) qui s'est montré convenable à un dialogue entre des instances courtoises et cléricales de pouvoir, avec des niveaux d'autonomie et d'intervention mutuelles⁸⁴. Plus tard, dans cette même ambiance d'Alcobaça, un texte est favorisé – oral ou écrit, original ou hérité, nous ne le savons pas –, qui s'attache ouvertement à une tradition narrative européenne, mais en même temps qui assume des particularités en l'adoptant à un discours spécifique.

- 51 L'influence de la tradition brandanienne sur la *Vida de Santo Amaro* a déjà été cherchée dans des niveaux d'information et de symboles, mais il reste encore à la penser comme élément de motivation. Nous croyons que la tradition de la narration de saint Brendan a motivé la transcription du voyage de saint Amaro, dû à l'histoire des transformations dont il a souffert jusqu'à son arrivée à la cour Plantagenêt, mais, surtout, par l'effet que le profit simultané et la confrontation de sa renommée pourraient produire dans la recherche d'une tradition spécifique pouvant soutenir le désir de singularité portugais et de son modèle laïco-religieux de pouvoir⁸⁵. Le document hagiographique s'est ainsi servi – comme il est coutume dans l'hagiographie – de l'autorité d'une tradition forte pour soutenir, dans sa spécificité, celle de la tradition européenne des voyages dans l'au-delà. C'est un modèle que la visite de D. Pedro au royaume du prêtre Jean reprend, mais que la *Vida de Santo Amaro* réalise plus courageusement, nourrie par les mythes millénaristes de recherche et de réalisation du paradis dans les temps historiques qui, au moins à partir du XV^e siècle, sous-tendent l'auto-représentation historique portugaise et les désirs de l'enfant présents dans la *Lettre de Bruges*.
- 52 Nous argumentons en faveur de l'hypothèse de l'influence politique de la régence sur l'exemplaire connu le plus ancien de la *Vida de Santo Amaro*. Cette perspective montre, d'un côté, la soumission du pouvoir cistercien, de l'autre, la persistance de la vitalité culturelle de Cîteaux au XV^e siècle. L'actualité cistercienne vit dans les désirs eschatologiques de la conquête et de la réalisation de la Jérusalem chrétienne, à travers les croisades et la mystique amoureuse du Saint-Esprit consolateur, qui engendrent la paix et la justice. La recherche d'un roi messianique par les Lusitains, qui motive la reconnaissance de l'espace extérieur en la direction du prêtre Jean, le roi-prêtre, en s'épuisant dans le réalisme de la *saudade*, se réalise par réflexion dans le règne de ceux qui ont conquis l'espace. Ainsi, plutôt que de mettre l'influence franciscaine au premier plan de l'expansion maritime portugaise, il est peut-être préférable de rendre compte de l'influence exercée par les cisterciens, dont le rôle dans la longue durée de l'histoire de la culture lusitaine reste encore à étudier.

NOTES

1. Recherche réalisée avec le concours de la *Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo* (FAPESP).
2. LISBONNE, *Biblioteca Nacional*, Alc. 37 et 39 ; P. D'AZEVEDO, « Voyage à l'île *Solistitionis*, (XIV^e siècle) », *Boletim da classe de letras da Academia das Ciências de Lisboa*, 12 (1918), p. 622-629 ;

M. C. DÍAZ Y DÍAZ, « Un viaje a la isla Del Paraíso », in M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Visiones del más Allá in Galice durante la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela, 1985, p. 97-119 et A. A. NASCIMENTO, « Voyage de Trezenzonio au paradis, dans l'île du Solstice », in A. A. NASCIMENTO, « *Navegação de São Brandão* » nas fontes portuguesas medievais, Lisbonne, 1998, p. 213-240.

3. LISBONNE, BN, Alc. 462/CCLXVI, fol. 111r^o-123v^o; O. KLOB, « A vida de Sancto Amaro », *Romania*, 30 (1901) p. 504-518 ; E. HEININ, *Die alportugiesische Amaro-Léginde. Kritische Ausgabe der Altestin Fassung*, Münster, 1973 (éd. de l'auteur) et E. M. B. DA SILVA, « Conto de Amaro », in A. A. NASCIMENTO, « *Navegação de São Brandão* »..., *ibid.*, p. 243-281. Le titre du texte est controversé suivant les éditeurs : « vie », « conte » ou « histoire ». À la lumière du contenu de la narration et de l'ensemble du recueil, j'utiliserai le nom « vie ». Dans le recueil d'Alcobaça 462/266, on trouve les narrations suivantes : *Vida do Infante Josaphat*, *Vida da santa Eufrosina*, *Vida de santa Maria Egipcíaca*, *Vida de santa Tarsis*, *Vida de são Aleixo*, *Vida de uma santa monja*, *Vida de santa Pelágia*, *Explicação dos dez preceitos do Decálogo*, *Morte de São Jerônimo*, *Meditações de São Bernardo sobre as horas canônicas*, *Vida de Santo Amaro*, *Visão de Tundalo*. Deux autres raisons justifient notre choix. Même si le voyage absorbe presque toute la narration, la sainteté d'Amaro est confirmée plusieurs fois dans le texte, que la tradition des éditeurs associe souvent à l'hagiographie. Quatre des huit éditions apparues entre le xv^e et le xvi^e siècle – dont deux manuscrites et une autre version actuellement perdue, imprimée en 1520 par Juan de Vallaquirán de Tolède et mentionnée dans la bibliothèque de Menéndez y Pelayo – se trouvent dans un ensemble à prédominance hagiographique. Il faut encore noter que les versions espagnoles de cette période, au nombre de six, ont toujours attribué à la narration le titre de « *Vida de Santo Amaro* ». Dans l'ordre chronologique, les versions des xv^e et xvi^e siècles de la *Vida* d'Amaro qui nous sont parvenues – outre la première ci-dessus mentionnée – sont les suivantes : SALAMANCA, *Bibliothèque de l'université*, 1958, fol. 105r^o-110v^o, « *Vida fragmentária de Santo Amaro* » in *Elucidário de Sancho IV*, xv^e siècle ; LONDON, *British Library*, IB 53235, fol. 86r^a-91v^d, « *De la vida de sant Amaro e de los peligros que passo hasta que llego al parayso terrinal* » in JACOBUS DE VORAGINE, *Leyenda de los Santos*, Burgos, 1497 (?) ; LISBONNE, BN, RES. 157 A, fol. 65-70, JACOBUS DE VORAGINE, *Flos sanctorum em lingoagem português*, Herman de Campis... et Roberto Rabelo, Lisbonne, 1513 – cet exemplaire, d'origine incertaine, serait la traduction d'une version espagnole de la *Legenda aurea* considérée perdue ou de la *Legenda aurea* espagnole de 1497, mentionnée ci-dessus – ; BIBLIOTECA DO ESCORIAL, 32-v-31/2, *La vida Del biinauenturado Sant Amaro y de los peligros q passo hasta llegar ao parayso terrenal*, Alcalá de Henares, Juan de Brocar (?), 1525 (?) ; BOSTON, *Public Library*, D.204.29 et MADRID, BN, R 10640, *La vida Del bienauenturado Sant Amaro y de los peligros q passo hasta que llego al Parayso terrenal*, Juan de Junta, Burgos, 1552 ; SOCIEDADE HISPÂNICA DA AMÉRICA, 203 Amlv, *La vida Del biennauenturado Sant Amaro/Côn el martyrio de S. Lucia Virgin*, Les héritiers de Bernardino de Sancto-Domingo, Valladolid, 1593.

4. La première monographie consacrée au corpus amarien est la thèse doctorale de C. A. Vega (*The Saint Amaro legend : the popular creation of a peninsular hagiographic narrative*, Cambridge, 1984), publiée plus tard en édition revue (*Hagiografia y cultura*, Madrid, 1987). Malheureusement, l'auteur s'applique uniquement à la branche espagnole de la tradition. L'exemplaire portugais du corpus a été étudié dans quelques dissertations, mais la lecture, restée interne au document, n'a pas avancé, voir : M. C. DE A. LUCAS, *Narrativa hagiográfica. Da semiótica do discurso à semiótica da interpretação*, Lisbonne, Universidade Nova, thèse de doctorat, 1988 ; J. M. C. SILVA, *Da demanda do Paraíso Terrestre*, Lisbonne, Universidade Nova, mémoire de maîtrise, 1995 et L. M. P. DE VASCONCELLOS, « *Conto de Amaro* ». *Edição e estudo de um texto do códice d'Alcobaça n. 266*, Lisbonne, Universidade Nova, mémoire de maîtrise, 1997.

5. A. GRAF, *Miti, leggende e superstizioni del medio evo*, Milan, 2002.

6. Cet éditeur a vérifié plus de 120 versions de la narration : 3 pour le x^e siècle, 10 pour le x^e-xi^e siècle, 14 pour le xi^e siècle, 23 pour le xii^e siècle, 29 pour le xiii^e siècle, 19 pour le xiv^e siècle et

28 pour le XV^e siècle (C. SELMER, *Navigatio Sancti Brendani abbatis from early latin manuscripts*, Notre-Dame, 1959, p. XXVII).

7. E. G. R. WATERS, *The Anglo-Norman Voyage of Saint Brendan by Benedeit, a poem of early twelfth century*, Oxford, 1928 et I. SHORT, *Benedeit, Le voyage de saint Brendan*, Paris, 1928.

8. Nous considérons la forme vernaculaire du texte comme importante. Nous ne prenons pas nécessairement comme certaine l'existence d'une version latine antérieure. L'option de la forme vernaculaire pour l'enregistrement de la tradition rapproche le texte de ses sources qui, comme nous voulons le démontrer, dépassent les limites de l'écrit. Même devant la possibilité – peu probable dans le domaine hagiographique restreint et dans le domaine littéraire médiéval plus vaste – que la *Vida* soit une fiction d'auteur, l'option pour la langue vernaculaire est remarquable, vu que le texte doit s'imposer face à la tradition brendanienne, qui a acquis du prestige au Portugal et qui le conserve sous la forme latine.

9. A. A. NASCIMENTO, « Tradição hispânica da *Navigatio Brendani* : apontamentos para a história de um texto », *Critica del testo*, 2/2 (1999), p. 709-734.

10. Les manuscrits les plus anciens de la version *vulgata* datent du X^e siècle et sont probablement originaires de Lotharingie. Cette version courte semble correspondre, d'après A. A. do Nascimento, à la version II de l'édition de Selmer, qui n'inclue pas les exemplaires portugais. L'éditeur met dans ce groupe les manuscrits suivants : MADRID, *Real Acad. De la Hist.*, San Millán 10 (frag.), XII^e siècle ; OXFORD, *Laud. Misc.*, 315, XV^e siècle ; PARIS, *BnF*, 2444 (*olim* Colbert), XIII^e siècle ; PARIS, *BnF*, nouv. acq. lat. 1606, XI^e siècle (A. A. NASCIMENTO, « *Navegação de São Brandão*... », *op. cit.*, p. 32 et 39)

11. Six manuscrits du texte de Benedeit sont connus, tous écrits en anglo-normand. Quoique Benedeit affirme dans les manuscrits que la version anglo-normande ait été copiée de la version latine élaborée par lui auparavant, on n'a pas encore trouvé d'exemplaire latin signé de sa main ou qui lui soit attribuable. Trois versions latines du texte de Benedeit, qui ne peuvent pas lui être attribuées directement, ont été faites : deux en prose (OXFORD, *Bodl. Libr.*, 3496 et LISBONNE, *BN*, Alc. 380) et une en vers, fragmentaire (LONDRES, *British Library*, Cotton, Vesp. D. IX, fol. 2-10).

12. Le manuscrit le plus ancien est dédié à Mahalt, première épouse d'Henri I^{er}. Néanmoins, l'information est douteuse face à l'affirmation du prologue. Pendant qu'elle régnait le royaume a vécu la paix, ce qui est effectivement arrivé pendant la phase du règne d'Henri I^{er}, mais après la mort de Mahalt. Le manuscrit postérieur mentionne le nom d'Aaliz, de Louvain, épouse d'Henri I^{er}, à partir de 1121. E. G. R. WATERS, *The Anglo-Norman...*, *op. cit.* et I. SHORT, *Benedeit...*, *op. cit.*

13. A. CHAUOU, *L'idéologie Plantagenêt. Royauté arthurienne et monarchie politique dans l'espace Plantagenêt (XII^e-XIII^e siècle)*, Rennes, 2001, p. 76.

14. Il y a des controverses à propos de la langue dans laquelle aurait été écrit ce document. Otto Klob a soutenu un original latin, dont on ne connaît pas la référence. L'indication du XVIII^e siècle qui dit que le recueil a été transcrit en portugais par un certain « frei » – forme commune de traitement dans les documents d'Alcobaça depuis la fin du XII^e siècle – Hilário de Lourinhã, se heurte au caractère tardif de l'information et aux difficultés de vérifier l'existence du moine mentionné. Le recueil en question est effectivement paléographiquement datable du XV^e siècle.

15. Nous considérons la matière précédente comme « tradition légendaire » – orale ou écrite – liée à l'origine de la légende même, expression utilisée dans le sens premier de « quelque chose qui doit être lue ».

16. L'origine même de saint Amaro reste indéfinie. Quelques-uns l'identifient à Macuto ou Maclaw, compagnon de voyages et disciple de saint Brendan, connu aussi comme saint Malo. D'autres ont cherché à identifier l'Amaro du voyage dans l'au-delà à Maur ou Amaro, disciple de saint Benoît, dont l'histoire nous est connue par les *Dialogues* de Grégoire le Grand. Dans les *Dialogues*, grâce à une vision de saint Benoît, Mauro sauve des eaux Placide, qui devient ainsi un important disciple du saint. On a cherché l'origine du saint ibérique dans un autre Amaro, pèlerin

supposé d'origine française du XIII^e-XIV^e siècle, qui, en voyage à Saint-Jacques de Compostelle, a décidé de s'installer à Burgos où il s'occupe des pauvres de l'hôpital du roi jusqu'à sa mort. Il est probablement vénéré localement depuis le XV^e siècle. J. F. ALONZO, dans un article consacré au saint, publié dans *l'Enciclopèdia dei santi. Bibliotheca sanctorum* (Rome, 1987, appendice, p. 54) établit une liaison directe entre l'Amaro voyageur de l'au-delà et le saint de Burgos. Néanmoins, l'auteur ne cite aucune œuvre enregistrant le lien affirmé autre que la *Vida de Santo Amaro*, que rien ne confirme dans ce sens. De cette narration, l'auteur cite seulement une des versions espagnoles, affirmant que la narration portugaise date du XIV^e siècle, ce qui est encore discutable. D'autre part, son nom est lié à deux traditions bien diverses, étant donné que le saint de Burgos n'est fortement associé qu'à son action auprès des pauvres, alors que l'Amaro du document auquel nous nous référons est un voyageur maritime dans l'au-delà et le fondateur d'une grande ville. Une partie des informations enregistrées par Alonzo a été reprise dans l'article de P. Richard pour le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* (A. BAUDRILLART, P. RICHARD, U. ROUZÈS et A. VOGT, Paris, 1914, p. 963-964) qui, à son tour, se fonde sur des sources du XVIII^e, XIX^e et du début du XX^e siècle. Cet auteur n'établit aucune filiation entre les deux saints, se limitant à l'Amaro de Burgos. Il n'y a rien dans l'hagiographie des saints que nous avons examinés permettant de l'identifier au voyageur qui se lance dans l'aventure maritime à la recherche du paradis terrestre (*Vida de Santo Amaro*). Il faut encore considérer la possibilité d'une fusion entre les saints du nom Amaro avec l'Amaro de la légende de saint Benoît. Saint Amaro, disciple de saint Benoît, a une bonne réputation parmi les dévots du Portugal à l'époque de l'apparition du manuscrit de la *Vida*. Cette réputation s'est répandue dans les terres américaines, avec plus de force au Brésil qu'au Portugal. Malheureusement, nous n'avons pas pu vérifier une possible pénétration de légendes dans cette région de colonisation portugaise, où l'on compte six villes placées sous le parrainage du saint. Il faudrait également mener la même enquête sur les saints patrons des paroisses portugaises. P. David (*Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI^e au XII^e siècle*, Paris/Lisbonne, 1947, p. 238-239), indique 11 paroisses au Portugal consacrées à saint Amaro, la plupart dans le nord. Finalement, C. A. Vega (*The Saint Amaro legend..., op. cit.*) défend le saint comme apocryphe, le liant à la tradition « populaire », étant donné que rien n'existe dans les recueils des bollandistes sur un Amaro semblable à celui qui apparaît dans la légende portugaise.

17. La préférence de saint Bernard pour l'adoration de la sainte Hostie, devenue très populaire au long du XIII^e siècle, est à l'origine des fêtes du *Corpus Christi* établies par le pape Urban IV (1261-1264). En dépit des prescriptions du 4^e concile de Latran, le personnage de Valides multiplie par trois ses obligations envers la confession et la communion, leur attribuant une grande importance dans le texte. Cristina Maria André de Pina e Sousa et Saul António Gomes croient que les documents du monastère féminin de Cós, lié à Alcobaça, suggèrent une communauté où le culte de la sainte Hostie a place d'honneur, ce qui l'intégrerait au XIII^e siècle dans l'évolution générale de la société ecclésiastique et régulière. Cette donnée montre comment Cîteaux a pu conserver son actualité spirituelle et culturelle dans un contexte de forte concurrence des mendiants, ce qui assure l'influence des aspects structurants de l'ordre au milieu des nouveautés qui créent une forte crise de vocations, cf. C. M. A. DE PINA E SOUSA et S. A. GOMES, *Intimidade e encanto. O mosteiro cisterciense de Santa Maria de Cós (Alcobaça)*, Leiria, 1998, p. 67 et 77-78.

18. Les *immrama* sont des voyages de pénitence maritimes pour l'expiation d'un péché ou pour l'ascèse mystique. Les *echtraí* se caractérisent par un voyage dans l'autre monde, où se trouvent des délices de tout genre, notamment la présence féminine, élément caractéristique de ce genre de narration, tout comme les distorsions temporelles, cf. S. MAC MATHÚNA, *Immram Brain - Bran's journey to the land of the woman*, Tübingen, 1985 et K. MEYER, *The Voyage of Brain son of Febal to the land of the living. Whith an essay upon the irish vision of happy Otherworld and the celtic doctrine of*

rebirth, Londres, 1895. En dépit du caractère traditionnel irlandais de ces textes et de son influence sur la *Navigatio*, d'autres ont cherché un lien avec l'islam. Ainsi, des légendes de voyages maritimes merveilleux entre des îles – à caractère religieux, non religieux ou guerrier – seraient diffusées depuis le x^e siècle par la fleuraison du commerce islamique dans le golfe Persan et l'océan Indien, divulguant des thèmes comme celui de l'île baleine – qui serait un mythe persan transmis à la littérature irlandaise –, celui du château non habité, celui de l'île sans maladies, etc., cf. M. A. PALACIOS, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, 1984.

19. E. M. B. DA SILVA, « Conto de Amaro »..., *op. cit.*, p. 253-257. Les thèmes arthuriens et hagiographiques, caractéristiques de la littérature médiévale, sont aussi présents dans la *Vida de Santo Amaro*, mais marqués par le réalisme. Même l'action de l'animal sur le plan de la providence est changée dans le texte. Les bêtes ne sont pas démoniaques ou magiques mais des dangers réels. La docilité des lions qui saluent Amaro et Leomites est merveilleuse, mais Amaro ne jouit pas de la conscience préalable de cette domestication et les craint. L'absence d'adversaires dans la légende va dans le même sens. À sa place, la peur humaine est le grand obstacle. Les thèmes similaires entre les genres hagiographique et arthurien, que nous avons pu identifier dans la *Vie* à partir de l'ouvrage d'A. GUERREAU-JALABERT (*Index des motifs narratifs des romans arthuriens français en vers, XII^e-XIII^e siècles*, Genève, 1992) sont les suivants : château abandonné ou non habité ; château comme endroit de vanités ; château construit avec des matériaux riches de façon non commune ; château situé dans l'autre monde ; château qui conserve le Graal ; ascète qui donne orientation à la recherche du héros ; séjour énigmatique dans le lieu de conclusion de l'aventure ; source extraordinaire ; jardin extraordinaire dans l'autre monde ; voyage en bateau vers une île de l'autre monde ; connaissance « magique » de l'identité d'un étranger ; terre rendue fertile « de façon magique » ; lumière merveilleuse ; longévité exceptionnelle ; personne lumineuse ; rachat miraculeux ; l'autre monde à la montagne ; musique « magique » ; des voix mystérieuses donnant les nouvelles ; personne extrêmement vieille ; l'eau comme barrière de l'autre monde ; chemin vers l'autre monde difficile à trouver ; joie ressentie uniquement à l'autre monde ; tous sont jeunes et beaux dans l'autre monde ; fête perpétuelle dans l'autre monde ; parfum « magique » ; pèlerinage ; comportement extraordinaire d'arbres et de plantes ; vision en rêve ; connaissance « magique » d'événements dans des lieux lointains ; des vœux ; le blanc comme couleur « magique » ; des phénomènes de climat « magiques ». D'autres thèmes arthuriens sont transformés par la *Vida*, comme la non-existence du tabou du retour au point de départ, dès que l'aventure est finie. La nature de ces thèmes – pas tous exclusivement de la matière de Bretagne – peut aider à la datation du document, une fois établie la dynamique de pénétration de cet univers de narration dans la péninsule.

20. Selon la tradition, ce monastère aurait été fondé par Brigide sous le conseil d'un autre voyageur de l'au-delà, saint Patrick.

21. E. M. B. DA SILVA, « Conto de Amaro »..., *op. cit.*, p. 90.

22. La date de la fête n'est pas une simple coïncidence. La tradition légendaire conserve des échos de l'association de sainte Brigide au culte du feu et à la Vierge, cf. *Butler's lives of the Saints*, H. J. THURSTON et D. ATTWATER (éd.), Burns and Oater, 1981, 01/02.

23. G. CARDOSO, *Agiologio lusitano dos Santos e varoens illustres em virtude do reino de Portugal e suas conquistas*, Lisbonne, 1652, V.I, p. 568.

24. G. CARDOSO, *Agiologio lusitano...*, *ibid.*, p. 310-311.

25. *Butler's lives of the Saints...*, *op. cit.*, 01/02.

26. I. GONÇALVES, *O patrimônio do mosteiro de Alcobaça nos séculos XIV e XV*, Lisbonne, 1989, p. 410-411.

27. M. A. ALEGRIA, « Duas visitas em igrejas dos coutos de Alcobaça no século XV » in *Estudos sobre a ordem de Cister em Portugal*, Lisbonne, 1998, p. 199-206.

28. M. J. G. DUARTE, « Igreja de São João Batista do Lumiar », in F. SANTANA et E. SUCINA, *Dicionário da história de Lisboa*, Lisbonne, 1994, p. 801 et 803. Selon D. Rodrigo da Cunha (1577-1643), archevêque de Lisbonne, dans *História Eclesiástica*, la fondation de la paroisse du Lumiar, consacrée à saint Jean Baptiste et saint Matthieu avec ses maisons annexes, Arouca et Telheiras, a eu lieu le 2 avril 1266. Néanmoins, au XX^e siècle, Cordeiro de Sousa a affirmé que l'année correcte serait 1318. Ainsi, nous ne savons toujours pas le moment de l'apparition de l'église du Lumiar. Le tombeau des trois chevaliers ibériens, qui ont conduit la relique de sainte Brigide, est supposé se trouver dans le mur extérieur nord de l'église. Il y a une inscription qui rend compte de cela et précise que la chapelle de l'endroit a été construite en janvier 1283.
29. G. BAURY, « Émules puis sujettes de l'ordre cistercien. Les cisterciennes de Castille et d'ailleurs face au chapitre général aux XII^e et XIII^e siècles », *Cîteaux*, 52/1-2 (2001), p. 27-58.
30. C. M. A. DE PINAE SOUSA et S. A. GOMES, *Intimidade e encanto...*, *op. cit.*, p. 65.
31. C. M. A. DE PINAE SOUSA et S. A. GOMES, *Intimidade e encanto...*, *ibid.*, p. 70 et M. A. MARQUES, *Estudos sobre a ordem de Cister em Portugal*, Lisbonne, 1998, p. 9-27 et 75-125.
32. La Saint-Jean Baptiste indique au Portugal le début de l'année de travail par la vendange, à côté de Noël et de Pâques, qui figurent au calendrier agricole comme les jours de paiement des rentes, cf. I. GONÇALVES, *O património...*, *op. cit.*, p. 296.
33. Selon Otto Klob (« A vida de Sancto Amaro »..., *op. cit.*, p. 44-47), celui-ci contient des particularités linguistiques qui permettent de supposer un antécédent remontant au moins au XIV^e siècle.
34. P. G. BARBOSA, « Cistercienses », in C. M. AZEVEDO (dir.), *Dicionário de História religiosa de Portugal*, Lisbonne, p. 351.
35. J. A. Souto – université de Saint-Jacques de Compostelle – a annoncé, au second semestre 2002, avoir repéré à l'Archive National de la Torre do Tombo, à Lisbonne, le plus ancien exemplaire d'un document écrit en portugais : un accord d'établissement de limites entre deux « propriétés » et un pacte d'aide entre les frères Gomes et Ramiro Pais, antérieur à 1173. Le document considéré jusqu'alors comme le plus ancien document en langue portugaise – non sans polémique – datait de 1175.
36. M. C. SOBRAL, *Santa Marie Egipcíaca em Alcoçaba. Edição crítica das versões medievais portuguesas da lenda de Maria Egipcíaca*, thèse de doctorat, Universidade de Lisboa, Lisbonne, 1991.
37. J. MATTOSO, « A formação da nacionalidade », in *História e antologia da literatura portuguesa, séculos XIII-XIV*, Lisbonne, 1984, p. 17.
38. Lorsqu'Amaro, après avoir passé 267 années aux portes du paradis terrestre, retourne au port où il avait laissé ses compagnons de voyage, il rencontre une grande ville. Le saint raconte son histoire à un prêtre âgé, plein de bonté et de grande sagesse qui, face à l'étonnement d'Amaro aux changements de l'endroit, comprend qu'il était un saint et qu'il avait été au paradis terrestre. Après avoir entendu le nom d'Amaro, il se souvient immédiatement des événements, ce qui lui permet de reconnaître en la personne d'Amaro le seigneur de ses ancêtres. Néanmoins, la mémoire n'est pas suffisante et une chronique est consultée. Celle-ci ne mentionne pas le voyage d'Amaro. Elle certifie uniquement que la ville a été fondée à l'époque où Amaro affirme être arrivé au paradis terrestre, soit 267 années auparavant.
39. Dans une étude récente de la version la plus ancienne de la *Navigatio* – le manuscrit produit au X^e siècle au monastère de Gorze –, W. Asfora a soulevé des doutes sur la seule origine occidentale de la narration (*Navigatio Sancti Brendani Abbatis. Tempo, espaço, Outro Mundo e peregrinação no relato da viagem de São Brandão à Terra Repromissionis*, mémoire de maîtrise, Université de São Paulo, São Paulo, 2002, p. 81-82) en prétendant voir dans deux passages du texte l'influence de la tradition biblique : « *Erat autem nauigium eorum contra orientalem plagam quadraginta dierum. Transactis uero diebus quadraginta, uespere imminente cooperuit eos caligo grandis, ita ut uix alter alteruam postuissset uidere. Procurator autem ait sancto Brindano: "Scitis qui est ista*

caligo”. Sanctus Brindanus ait : “Que est ?” Tunc ait ille : “Ista caligo circuit illam insulam quam queritis per septem annos” » et « porro quintodecimo die inuimus fluuium uergintem ab orientali parte ad occasum », cf. *Navigatio sancti Brindani abbatis*, C. SELMER (éd.), Dublin, 1989, p. 78 et 6.

40. Antille : île légendaire de grandes dimensions dont la localisation se déplace vers l’Occident, conformément aux progrès des expéditions maritimes. Présente dans la cartographie au moins depuis 1424 – *Lettre de Zuane Pizzigano* –, elle est connue des marins portugais comme l’île des Sete Cidades. Elle aurait été peuplée au VIII^e siècle, lorsqu’un archevêque et six évêques prirent la fuite avec la population sur des bateaux face aux attaques musulmanes. Du temps de D. Afonso V et de D. João II, il y a une mention qui essaie de la situer. Elle disparaît de la cartographie au début du XVII^e siècle, mais jusqu’au XIX^e siècle, elle participe de la recrudescence des phénomènes messianiques exclusivement nationaux, et passe de la littérature savante aux pamphlets comme *l’Ilha Incobera*. L. DE ALBUQUERQUE, *Dicionário de história dos descobrimentos portugueses*, Lisbonne, 1994, t. 2, p. 75 et W. H. BABCOCK, *Legendary islands of the Atlantic*, New York, 1922.

41. A. A. NASCIMENTO, “*Navegação de São Brandão*”..., op. cit., p. 53-64.

42. A. H. DE OLIVEIRA MARQUES (dir.), *Portugal, das invasões germânicas à « reconquista »*, in J. SERRÃO et A. H. DE OLIVEIRA MARQUES, *Nova História de Portugal*, Lisbonne, 1993, p. 244-245.

43. Amaro est un homme saint, plein de foi, mais qui ne se courbe pas sous la fatigue physique que son voyage lui impose, ni se désespère face aux dangers matériels. Ce même désarroi semble répondre pour l’action finale et surprenante du saint qui, après avoir perdu la consolation du paradis terrestre, bâtit et peuple une ville paradisiaque dans le meilleur périmètre du monde terrestre.

44. M. C. SOBRAL, *Santa Marie Egipcíaca...*, op. cit., p. 5, 18 et 20.

45. F. M. ESTEVES PEREIRA, « *Vida de Santo Aleixo – segundo os códices do mosteiro de Alcobça* », *Revista lusitana*, 1 (1887-1889), p. 332-345 ; *Id.*, « *Visão de Túndalo* », *Revista lusitana*, 3 (1893-1894), p. 97-120 ; P. DE AZEVEDO, « *Dois traduções portuguesas do século XIV* », *Revista lusitana*, 16 (1913), p. 101-111 ; A. ANSELMO, *Os códices d’Alcobças da Biblioteca Nacional*, Lisbonne, 1926 ; J. H. D. ALLEN, *Two Old Portuguese versions of the Life of Saint-Alexis. Codices Alcobacenses 36 and 266*, Urbana, 1953 ; M. OLSIN, « *La Vida de Santa Pelágia, une traduction portugaise médiévale et son modèle latin* », *Pélagie la pénitente. Métamorphoses d’une légende*, Paris, 1984, p. 256 ; *Vidas de Santos de um manuscrito d’Alcobça*, I. CASTRO (éd.), Lisbonne, 1985 ; E. M. DA CRUZ MARREIROS CARDEIRA, *Contributo para o estudo da norma ortográfica no scriptorium de Alcobça (1431-1446)*, mémoire de maîtrise, Universidade de Lisboa, Lisbonne, 1990 ; M. C. SOBRAL, *Santa Marie Egipcíaca...*, *ibid.*, p. 5, 18 et 20.

46. M. C. SOBRAL, *Santa Marie Egipcíaca...*, *ibid.*, p. 4-5.

47. FORTUNATODE SÃO BOAVENTURA, *Coleção de inéditos portugueses dos séculos XIV e XV*, Coimbra, 1829, t. 1, p. 132. Récentement, E. M. C. M. Cardeira (*Contributo para o estudo da norma ortográfica no scriptorium de Alcobça (1431-1446)*), mémoire de maîtrise, Universidade de Lisboa, Lisbonne, 1990) a encore défendu la position que Fortunato de São Boaventura, chroniqueur majeur de Cîteaux et archevêque d’Evora, a établi au début du XIX^e siècle.

48. V. RAU, « *O Infante D. Pedro e a regência do reino em 1439* », *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, 8 (1965, 3^a s.), p. 149-150.

49. H. B. MORENO, *O Infante D. Pedro, duque de Coimbra. Itinerários e ensaios históricos*, Porto, 1997, p. 177.

50. L. SCARLATTI, *Os homens de Alfarrobeira*, Lisbonne, 1980, p. 56.

51. *Libro del Infant Don Pedro de Portugal*, F. ROGERS (éd.), Lisbonne, 1962. Dans ce récit, le périple de l’infant qui arrive en Angleterre, à la Saint Michel, en 1425, passe par Oxford, Paris et la Flandres entre le 22 décembre et la fin du mois de janvier 1426, puis par Ostende, Udinburg, Cante et Bruges. De 1426 à 1427, D. Pedro se trouve à la cour de Sigismundo, où il lutte contre les turcs. Au printemps de 1427, il est à Venise, ensuite à Chioggia, Ferrara, Padoue et Rome. Il passe par Barcelone en Juillet. À Aranda del Duero, il se trouve à la cour de son cousin D. João II de Castille

puis avec Álvaro de Luna à Penhafiel. Enfin, l'enfant est avec le souverain de Navarre en septembre 1428 quand il retourne à Coimbra. Ce parcours a été transformé en voyage par des endroits merveilleux, jusqu'au royaume du prêtre Jean et au paradis terrestre. L'itinéraire merveilleux des « quatro partidas » contient des étapes par les régions suivantes : Valladolid, Venise, Chypre, la Norvège, Babylone, la terre sainte, l'Arménie, Babylone d'Égypte, les villes de Cappadoce, les royaumes d'Arabie et de Sabá, la ville de Cagaur et le mont Gelboe, le mont Sinaï, la terre du grand Roboão Mouro, la terre des Amazones, la terre de Judée, les villes d'Ausônia et de Cananea, la ville de Luca, les Indes, le paradis terrestre, le royaume de Fez (territoire de passage) et la Castille.

52. L'évaluation de l'importance des deux duchés n'échappe pas à des controverses.

53. A. P. MARQUES, *Vida e obra do Infante Dom Pedro*, Lisbonne/Figueira da Foz/Mira, 1996, p. 90-100.

54. Comme nous montre Jacques Duviot, (« Les courants idéologiques de l'historiographie des découvertes portugaises, XV^e-XVI^e siècles », in C. VILLAIN-GANDOSSI et E. RIETH, *Pour une histoire du « fait maritime »*. Sources et champ de recherche, Paris, 2001, p. 371), Gomes Eanes de Zurara, Rui de Pina et Garcia de Resende, manifestent dans leurs chroniques un fort penchant chevaleresque, faisant retomber l'idéal de croisade et le but de la conversion sur la narration des expéditions africaines.

55. D. Afonso, au départ comte de Barcelos, que D. Pedro fit duc de Bragança, noble de vie marqué par un voyage en terre sainte, dans la première décennie du XV^e siècle, ancien partisan de l'enfant, se retourne contre lui lorsque le poste de *connétable* du royaume lui ait refusé. Il est significatif que la mémoire de l'enfant D. Pedro ait été assimilée à un voyage dans l'au-delà, supérieur en qualité au voyage réel de l'un de ses plus grands opposants.

56. INFANTE D. PEDRO, « Carta que o Infante dom Pedro emjou a el rey de Brujas », in *Livro dos conselhos de El-Rei D. Duarte*, J. J. A. DIAS (éd.), Lisbonne, 1982.

57. A. P. MARQUES, *Vida e obra...*, *op. cit.*, p. 21-22.

58. INFANTE D. PEDRO, *Livro da virtuosa binfeytoria*, A. DE A. CALADO (éd.), Coimbra, 1994.

59. M. S. CORREIA, *As viagens do Infante D. Pedro*, Lisbonne, 2000, p. 43-44.

60. Les domaines du monastère d'Alcobaça occupent une position géographique importante, entre le littoral et l'intérieur et à mi-chemin entre Coimbra et Lisbonne.

61. Le problème du peuplement se pose rapidement avec l'expansion chrétienne sur le sud de la péninsule, fortement lié à l'idéologie expansionniste. Mais des événements postérieurs, comme le dépeuplement qui a suivi la peste de 1348-1349, la suite des conquêtes hors du continent et le succès inégal du peuplement ont rendu actuel le potentiel réel et symbolique de la question commune.

62. A. P. MARQUES, *Vida e obra...*, *op. cit.*, p. 34.

63. A. P. MARQUES, *Vida e obra...*, *ibid.*, p. 31 et 53.

64. « Caminha, à la Foz do Minho ; Viana do Castelo, à l'embouchure du Lima ; Fão et Esposende, au Cávado ; Vila do Conde, Azurara et Penidelo, dans l'Ave ; Leça, Matosinhos, Foz, Massarelos, Porto, Vila Nova de Gaia, dans le Douro ; Mira et plus tard Aveiro, dans le fleuve Vouga, étaient déjà des ports au XII^e siècle et ont continué de l'être après. Le Mondego était navigable par de petits bateaux jusqu'à Coimbra. Paredes, dans le Liz, et Pederneira, São Martinho, Alfeizerão et Salir, qui ont appartenu plus tard au monastère d'Alcobaça, furent d'autres ports, au long de la côte, dans le sens nord-sud. Un voyageur italien, Rizo, dit qu'Alfeizerão était un important centre de construction navale au XV^e siècle ; au XVI^e siècle, dans son port pouvaient mouiller 80 bateaux de haut bord. À Atouguia et à Lourinha, les deux offerts aux croisades, en 1147, étaient encore imposants au XV^e siècle (...) » (B. W. DIFFIE, *Prelúdio ao império. Navegações e comércio pré-Hinriquinos*, Lisbonne, 1989) et encore « (...) plusieurs navires qui ont sillonné les mers, dans les découvertes

portugaises, auraient été construits, en tout ou en partie, dans des chantiers de construction de Pederneira. » (M. A. MARQUES, *Estudos sobre a ordem de Cister...*, op. cit., p. 188).

65. Secrétaire de D. João II et écuyer du marquis de Santillana, ami du connétable et son mentor poétique à la cour de Castille. Il convient de noter que la fréquentation pacifique de D. Pedro à la cour de Castille commence à partir de 1453, lorsque les rapports diplomatiques entre Portugal et Castille deviennent plus étroits par le contrat de mariage de D. Joana du Portugal avec le futur roi Henrique IV. Avant ceci, D. Pedro était vu avec méfiance, en raison de son alignement sur la politique de centralisation développée par D. Álvaro de Luna, connétable de Castille et ancien allié de l'infant D. Pedro, contre les infants d'Aragon.

66. M. S. CORREIA, *As viagens do Infante D. Pedro*, Lisbonne, 2000, p. 16, 159 et 164-166.

67. V. M. Godinho (*Mito e mercadoria, utopia e prática de navegar. Séculos XIII-XVIII*, Lisbonne, 1990, p. 163) enregistre un passage de la légende du prêtre Jean par le Portugal avant le voyage de l'infant, présent dans un recueil d'Alcobaça de la fin du XIV^e siècle.

68. Au Portugal, date limite pour le paiement des rentes sur les céréales (I. G ONÇALVES, *O património...*, op. cit., p. 300).

69. Non obstant les voyages du XIII^e siècle, jusqu'au XIV^e siècle les représentations cartographiques du monde étaient encore liées, en grande partie, à la tradition ancienne, responsable du sens imprécis que le mot Inde reçoit, dans la documentation, jusqu'à la fin du Moyen Âge. Nous avons alors un Orient occupé pour la plupart par l'Inde, à son tour constituée de trois parties : une Inde d'un côté du Ganges, dite supérieure ou grande, une Inde de l'autre cote du Ganges, dite inférieure ou mineure et une Inde située dans la région de la mer Rouge, dite Inde extrême. Celle-ci était séparée de l'Afrique proprement dite par le fleuve Nil ou par la mer Rouge (J. RICHARD, « L'Extrême-Orient légendaire au Moyen Âge : roi David et prêtre Jean », *Annales d'Éthiopie*, 2 (1957), p. 226). À partir du XIV^e siècle, on a commencé à chercher le royaume du prêtre Jean dans cette dernière (J. M. POU Y MARTI, « La leyenda del Preste Juan entre los franciscanos de la Edad Media », *Antoniano*, 20 (1945), p. 73-74 et 77). Quoiqu'il ne soit pas possible d'affirmer le réalisme géographique de la *Vida* d'Amaro, il convient de mentionner que la branche espagnole de la tradition attribuée à une ville d'Asie l'origine du saint. Considérant que le périple d'Amaro a comme étapes claires un voyage qui, après la traversée de la mer Rouge, se dirige vers l'Orient, la seule possibilité pour que la région de départ d'Amaro soit l'Asie, est de considérer qu'il s'agit de sa partie africaine, l'Inde éthiopienne. V.M. Godinho (*Mito e mercadoria...*, op. cit., p. 167 et 179) affirme que les Portugais n'ont jamais cherché le prêtre Jean en Asie. D'après le même auteur (*Mito e mercadoria...*, *ibid.*, p. 166), dans les villes de Venise, Ferrara, Rome et Barcelone, où l'infant D. Pedro est passé pendant ses voyages, l'origine « africaine » du prêtre Jean était admise. De même, son passage par la cour de D. Afonso V d'Aragon peut lui avoir donné l'occasion de connaître l'ambassade abyssinienne reçue en 1427 à Valence. Le livre de Marco Polo a été une autre source sur le prêtre Jean, avec lequel l'infant a eu un contact lors de son passage par Venise, et qui situe son royaume en Inde et son domicile à Tinduc, ville proche à l'actuelle Pékin (J. M. POU Y MARTI, « La leyenda del Preste Juan... », *ibid.*, p. 72).

70. A. P. MARQUES, *Vida e obra...*, op. cit., p. 116.

71. M. SIMÕES, « Dom Pedro (Infante e Duque de Coimbra) », in G. LANCIANI et G. TAVIANI (dir.), *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*, Lisbonne, p. 529-530 et A. P. MARQUES, *Vida e obra...*, *ibid.*

72. J. BINSÁUDE. *As origens do Plano das Índias*, Paris, 1930 ; ID., *A cruzada do Infante Dom Henrique*, Lisbonne, 1943 ; J. CORTESÃO, *A política de sigilo dos descobrimentos*, Lisbonne, 1959.

73. « Pendant la régence, les navigations ont constitué la préoccupation suprême, et l'expansion au Maroc a été méprisée ; pendant le règne qui lui a suivi, la conquête marocaine a constitué la préoccupation suprême, et l'exploration maritime est renvoyée à l'initiative privée », V. M. GODINHO, *A economia dos descobrimentos Hinriquequinos*, Lisbonne, 1962, p. 144. A. P. MARQUES, *Vida e*

obra..., *op. cit.*, p. 100-109. Selon A. P. Marques, l'enfant aurait un rôle fondamental dans « la conception d'un plan systématique de découvertes géographiques, regardant l'Orient ». Cette perspective, déjà présente chez d'autres auteurs, tel Veiga Simões et Júlio Gonçalves, est confirmée par Pinheiro, avec une autre thèse, qui identifie la carte commandée par D. Pedro à Venise avec la carte de Fra Mauro.

74. L. DE ALBUQUERQUE, « Índia (descobrimento do caminho marítimo para a) », in J. SERRÃO (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, Porto, 1971, t. 2, p. 513.

75. A. P. MARQUES, *Vida e obra...*, *op. cit.*, p. 100-109. Sur cette carte, le règne du prêtre Jean se trouve in Abyssinie.

76. E. M. B. DA SILVA, « Conto de Amaro »..., *op. cit.*, p. 244.

77. Dans la version espagnole, Amaro dit qu'il les considérait comme des frères et qu'ils le considéraient comme un père, selon un modèle monastique et sacerdotal.

78. Outre les témoignages écrits, qui se succèdent pendant les XV^e-XVI^e siècles, nous avons la mention à une comédie basée sur la *Vida*, connue et censurée par les critiques du théâtre national – qui voient d'un mauvais œil que l'on divulgue quelques fables du paradis terrestre comme la *Vida de Santo Amaro* –, et la critique d'Antonio de Torquemada à la *Vida* et au *Traité du purgatoire* de saint Patrick, récits qui, d'après lui, ne permettent pas de vérifier la vérité de ce que l'on raconte, cf. C. A. VEGA, *The Saint Amaro legend...*, *op. cit.*, p. 11-14.

79. Les impressions espagnoles de la *Vida de Santo Amaro* aux XV^e et XVI^e siècles sont apparues, respectivement : en 1497 à Burgos, imprimée par Juan de Burgos ; en 1520 à Tolède, par Juan de Vallaquirán ; en 1525 (?) à Alcalá de Henares, par Juan de Brócar ; et en 1552 à Burgos, par Juan de Junta. Les quatre éditions les plus anciennes du *Libro del Infante Don Pedro* sont apparues : en 1515 à Séville, à l'atelier de Jacobo Cromberger ; en 1547 à Salamanque, faite par Juan de Junta ; en 1554 à Burgos, par Juan de Junta et en 1563 à Burgos, par Felipe de Junta.

80. E. CARRÉ ALDAO, « San Amaro o pelegrino », *Nós*, 19, p. 6-10.

81. Maria Inés Carzolio – université nationale de Rosário, Argentine – nous a gentiment informé qu'il n'y a pas de références à saint Amaro dans la documentation monastique – bénédictine et cistercienne – plus ancienne de Galice, ce qui indique que le nom du saint pourrait difficilement apparaître dans la région avant le XIII^e siècle.

82. A. P. MARQUES, *Vida e obra...*, *op. cit.*, p. 20, 45 et 92.

83. G. ORLANDI et D. N. DUMVILLE, « Two approaches to the dating of *Nauigatio sancti Brindani* », *Studi Medievali*, 29 (1988), p. 87-102.

84. A. CHAUOU, *L'idéologie Plantagenêt...*, *op. cit.*

85. Dans la *Lettre de Bruges*, l'enfant considère comme capitale la résolution des conflits entre les instances laïques et religieuses de pouvoir pour le renforcement de l'autorité royale. Même si cette harmonie dépend du renforcement des attributions particulières de chaque sphère de pouvoir, l'enfant ne suppose pas son autonomie, mais plutôt un fonctionnement commun efficace, favorable à la logique aristocratique.

INDEX

Mots-clés : Amaro (santo), vida de Santo Amaro

AUTEUR

NÉRI DE BARROS ALMEIDA

Universidade Estadual de Campinas (Brésil)