

LA PHILOSOPHIE DE ROZA EGIPCÍACA, UNE ESCLAVE AFFRANCHIE DANS LE BRÉSIL DU XVIII^E SIÈCLE.

FABIANO LEMOS

University of the State of Rio de Janeiro/CNPq

ULYSSES PINHEIRO

Federal University of Rio de Janeiro/CNPq

Resumé : Lorsque l'on considère la pensée de Roza Egipcíaca, auteure mystique brésilienne du XVIII^e siècle, comme une *philosophie*, une telle caractérisation est, du point de vue de l'épistémologie du Nord Global, au mieux une extrapolation analogique. L'objectif de cet article est de montrer comment l'exposition de cette pensée remet précisément en question l'autolégitimation de la tradition - dans le cas de Roza Egipcíaca, les modèles théologiques de maintien du pouvoir colonial et, dans le cas du commentaire de son texte proposé ici, les modèles canoniques de l'histoire de la philosophie. Par cette approche, il s'agit de montrer comment la complexité de sa situation est exemplanre des impasses auxquelles la pensée en contexte colonial doit faire face.

That scar that's left to bear witness¹.

Introduction

Bien que le débat sur la spécificité épistémique du canon ne soit pas exactement nouveau, en ce qui concerne la philosophie dans un contexte colonial, il a été limité et retardé de manière insistante par la perception qu'un certain ensemble d'outils analytiques qui façonnent et guident la construction de ce canon devrait rester à l'abri de l'historicisation et de la politisation des systèmes discursifs dans lesquels ils sont impliqués. Pris dans leur universalité supposée, ces éléments sont élevés, dans leur immunité, au rang de condition minimale et fondamentale à partir de laquelle tout débat doit être établi. Les tentatives d'inclure dans l'histoire de la philosophie des auteurs jusqu'alors réduits au silence et oubliés sont ainsi considérées comme légitimes, à condition que les paradigmes minimaux de rigueur et de conceptualité consolidés par l'histoire canonique soient atteints dans chaque nouveau cas d'insertion, de sorte qu'elle peut être élargie, mais pas ôtée. On suppose trop souvent et trop rapidement qu'un tel rejet reviendrait à détruire les conditions de tout débat et rendrait impossible la lecture et l'interprétation de textes, d'auteurs et de thèmes supposés classiques, ce qui s'articule comme une sorte de chantage qui, tout en dénonçant ce qui est perçu comme un manque de rigueur dans les lectures décoloniales, les présente comme « illogiques » (cf. Chambers, 2020 : 27). Cette limite est largement

¹ Jones 1975: 78.

imposée, non seulement à l'horizon de la philosophie décoloniale, mais aussi à la question de l'écriture philosophique des femmes et des personnes racialisées.

Pour prendre un exemple du XVIII^e siècle, nous avons appris, non sans difficulté, à reconnaître dans l'échange de lettres entre Leibniz et la reine Sophie Charlotte un contenu philosophique digne d'intérêt. La nécessité d'évaluer la contribution de cette missiviste au débat philosophique au-delà de la passivité par rapport à ce qu'elle a appris de Leibniz a déjà été énoncée dans toutes ses difficultés (Strickland 2011). Cependant, la supposition que la forme de son écriture, ainsi que sa dimension rhétorique, est un aspect contingent peu important par rapport au contenu universel qu'elle communique et auquel elle est souvent opposée, permet d'établir un critère de distinction entre les discours susceptibles d'être portés au concept et les discours qui s'épuisent dans leur narrativité. On peut ainsi découvrir de la philosophie sous la poésie de Karoline von Günderrode, ou derrière les interventions politiques de Lélia Gonzalez. Mais sous l'alibi du risque de tomber dans un relativisme immobilisant, on suppose qu'il est nécessaire de traduire ce contenu, exprimé sous des formes excentriques, dans le langage apparemment généreux du canon. Les stratégies canoniques de réduction au silence sont ainsi transférées à une pratique non moins violente de traductibilité universelle, dont le but est de préserver la *lingua franca* de la conceptualité de la tradition philosophique. Cette exigence a d'immenses conséquences sur les limites des stratégies visant à élargir le canon en y incluant des femmes, des personnes racialisées, subalternisées et dissidentes sur le plan du genre. Avec un certain degré de condescendance, il est possible, dans les limites de cette stratégie, de montrer qu'il existe une certaine analogie entre l'histoire de la philosophie et la soi-disant vision du monde des cultures non européennes, en établissant toujours une subordination épistémique, dénoncée, entre autres, par Boaventura de Souza Santos, entre le Nord global et le Sud global (Santos 2021). Le travail inverse, consistant à prendre la forme des discours du Sud comme un aspect aussi pertinent que ce qui était censé être leur contenu - refusant, après tout, que ce partage s'opère à partir des paramètres du canon classique - consisterait finalement à délégitimer la hiérarchie qui soutient l'analogie en tant que telle. En d'autres termes, en prenant le contenu du canon lui-même comme un dialecte, on ouvre la voie à une bidirectionnalité analogique, dans laquelle les termes comparés sont distribués horizontalement. Abordant la subjectivité mésoaméricaine, David Pavón-Cuéllar a attiré l'attention sur ce point : « Nous ne devons pas oublier, en outre, que ce moi, le sujet de la psychologie, est un moi colonial, un *ego conquiro*, qui se trouve à la base même de l'*ego cogito* cartésien. René Descartes et Hernán Cortés sont les deux faces d'un même personnage » (Pavón-Cuéllar 2022 : 43).

Ce type de recherche, dont la fonction n'est pas exactement de *proposer* une revitalisation de la philosophie, mais de *montrer* dans quelles conditions une appropriation, au niveau épistémologico-politique, était déjà donnée et opérait historiquement des effacements et des violences, a été fait depuis un certain temps - ce que le simplisme politique de lectures comme celle de Paul Chambers (2020) ne peut pas prendre en compte. Des auteures comme Sigrid Weigel et Silke Schlichtman ont insisté sur le fait que la manière dont l'histoire canonique de la littérature féminine a été configurée - mais on pourrait en dire autant de la littérature écrite par des femmes - présuppose l'univocité de concepts tels que lecture, liberté et même littérature, que la prise en compte rigoureuse des aspects dits formels de leurs textes finirait par effacer (cf. Weigel 1985 ; Schlichtman 2004). Plus récemment, Fred Moten a entrepris de réévaluer les limites de la philosophie de Frantz Fanon en récupérant l'importance des façons de parler des colonisés, que ce dernier avait évaluées négativement (Moten 2013 : 57 et suivantes). Cependant, tant dans la révision du canon du point de vue des femmes que du

point de vue de la colonisation et du racisme, cette recherche a beaucoup de mal à être pensée comme une contribution philosophique, apparaissant comme un débat littéraire ou politique. Dans un cas comme dans l'autre, ce que nous pourrions appeler *philosophique* n'est pas la capacité d'un discours à exprimer un contenu quelconque à travers une forme plus ou moins contingente, s'adressant toujours à un champ de communicabilité supposé neutre, mais le pouvoir d'éroder ces frontières. Lorsque nous nous référons à une *philosophie en contexte colonial*, nous considérons qu'il est nécessaire d'admettre que ses concepts sont intimement liés à son mode d'énonciation, que la possibilité de la reconnaître dépend de l'abandon de la normativité d'un dictionnaire épistémique donné et que la langue de cette philosophie porte son étrangeté comme une vocation, transférant la tâche de l'apprendre au canon.

Lorsque nous considérons, dans ce qui suit, la pensée de Roza Egipcíaca, auteure brésilienne du XVIII^e siècle, comme une philosophie, nous sommes bien conscients qu'une telle caractérisation est, du point de vue de l'épistémologie du Nord global, au mieux une extrapolation analogique. Notre intention, cependant, compte tenu de ce qui a été brièvement dit jusqu'à présent, est de souligner comment l'économie de cette pensée remet en question précisément l'autolégitimation de la tradition - dans le cas de Roza Egipcíaca, les modèles théologiques de maintien du pouvoir colonial. La complexité de sa situation est exemplaire des impasses auxquelles une pensée en contexte colonial doit faire face, non seulement en raison de la dissidence par rapport à ce qui est censé être sa forme, mais, dans son cas spécifique, du fait que les documents qui servent d'archives pour la reconstruction de sa philosophie sont insérés dans les processus de l'Inquisition portugaise, qui, à partir de 1762, l'a conduite en prison à Lisbonne, où elle est restée jusqu'à sa mort, en 1771. L'enlèvement et l'encadrement de son discours dans une archive caractérisée comme l'une des plus violentes de l'Europe moderne dupliquent ainsi la relation entre cette femme noire et esclave et les traditions théologico-politiques dans lesquelles était tissée sa vie quotidienne. Notre objectif est de montrer que, contrairement à ce que l'on pourrait penser, cet enlèvement et cette capture ne doivent pas être considérés comme les seuls éléments déterminants des discours produits par Roza Egipcíaca. L'objet autour duquel s'est déroulé son procès inquisitorial - un livre qu'elle a écrit et qui résume ses positions hérétiques - doit être considéré non seulement comme le résultat d'un système de domination, mais surtout comme le produit de la confrontation avec ce système. La pensée exposée dans ce livre, dans les lettres et les témoignages, tout en étant encadrée par la théologie chrétienne et la politique impériale portugaise, s'est appropriée de ces deux éléments d'une manière très originale pour désactiver leur légitimité immédiate et proposer une série d'autres images et d'autres discours. C'est cette activité que nous appelons, en bref, une *philosophie*.

1. La prison épistémique et la possibilité de la dérive

Comme une bonne partie de l'historiographie brésilienne l'a déjà souligné, l'une des ressources les plus pérennes de l'héritage national-colonial-inquisitorial portugais consiste non seulement à amortir la portée de la violence de l'esclavage - avec des hypothèses qui sont amplifiées chez Varnhagen et Gilberto Freyre à travers des récits conciliatoires (cf. Vainfas 1999 ; Munanga 2019 : 49-78) - mais à effacer les résistances qui se sont formées à l'intérieur des pratiques de domination, en entretenant avec elles des relations ambivalentes. Sur ce point, Maria Helena Machado écrivait en 1987 : « La principale objection que la nouvelle histoire sociale a faite à la conception traditionnelle

de la résistance est qu'elle soustrait de l'analyse les possibilités d'opposition à l'intérieur du système » (Machado 2018 : 30). Le cas que nous nous proposons d'aborder, celui de l'esclave affranchie Roza Maria Egipcíaca, poursuivie par l'Inquisition pour sorcellerie et décédée après des années d'oubli dans les prisons de Lisbonne, est symptomatique de cette dynamique dans laquelle le coefficient de résistance ouvert par la figure menaçante d'une altérité qui semble échapper, en partie, à son destin colonial raciste, ne peut être évalué que par la compréhension de son engagement paradoxal dans les formes canoniques du pouvoir, qu'elle pervertit en même temps. Dans le cas de Roza Egipcíaca, ces pactes sont liés à l'histoire de sa propre vie, dont la reconstitution est possible grâce à l'identification du procès ouvert contre elle, disponible aux Archives Nationales de Torre do Tombo (ANTT) à Lisbonne, sous le numéro 9065, ainsi que du procès 2901, ouvert contre le père Francisco Lopes, qui fût son compagnon et son protecteur, et d'autres documents en vrac. Ce dossier a été travaillé pour la première fois par Luiz Mott dans son livre *Rosa Egpcíaca. Uma santa africana no Brasil (Rosa Egpcíaca : une sainte africaine au Brésil)*, de 1993, qui a été récemment réédité sans changements majeurs. Le dossier est maintenant, heureusement, disponible en format digital sur le site web des Archives Nationales de Lisbonne.²

Ramenée d'Afrique après avoir été capturée comme esclave, Roza Egipcíaca est arrivée à Rio de Janeiro vers 1725, âgée d'environ six ans, en provenance de la côte de Uidá (ou Ajudá), l'actuel Bénin. La référence à son lieu d'origine est d'abord notée de manière générale, déjà dans le procès intenté contre elle à Rio de Janeiro en 1762, où l'accusée est identifiée comme une « femme noire de la nation courana » (ANTT pr. 9065, fl. 3 r). Pendant longtemps, les références aux courás - ou coras, couranos, curás, curanos etc. - dans l'historiographie sont restées relativement imprécises, mais cette attribution d'origine n'est pas sans importance si l'on veut comprendre quels mécanismes symboliques ont encadré la figure historique de Roza Egipcíaca. Le récit officiel semble avoir associé très tôt les courás à l'adaptabilité et à l'obéissance des captifs, comme le rapporte le voyageur Chevalier des Marchais dans les années 1720 : « ceux de cette nation se soumettent très bien à toutes les tâches auxquelles on les emploie » (apud Soares 2019 : 137). Mais cela peut être lié à certaines stratégies de résistance de ce groupe qui, contrairement à d'autres, s'était intéressé au modèle politique et théologique des colonisateurs, se l'appropriant et le modifiant. Cette appropriation avait l'avantage de devenir relativement invisible aux yeux du colonisateur, tout en permettant la construction d'une communauté qui, par l'usage hétérodoxe des signes de la colonisation, résistait et faisait circuler sa propre tradition.

À son arrivée au Brésil, comme toutes les personnes réduites en esclavage, Roza a reçu son nom par le baptême, probablement dès son débarquement.³ Elle est

² La nécessité de revisiter ce dossier est confirmée, à notre avis, par le traitement profondément problématique que Mott lui réserve dans plusieurs passages de son livre, la présentant comme une mystificatrice, une folle et surtout comme une mégalomane, condition généralement associée par Mott à un supposé trouble psychologique (Mott 1993 : 528). En outre, son livre ne fait pas référence de manière précise aux documents sur lesquels il s'appuie et qui sont souvent transcrits de manière erronée, ce qui en fait un précurseur, mais avec une faible portée académique.

³ La graphie de ce nom, d'ailleurs, n'est pas sans susciter des controverses. Dans la seule lettre autographe qui nous reste, écrite à Pedro Arvellos, un disciple et ami, alors qu'elle était de retour à Rio de Janeiro le 15 novembre 1752, nous lisons l'orthographe suivante comme signature : Roza Maria Egyciaca da vera crus (ANTT pr. 14316 fl. 56v.). Les variations dans ses signatures lors de ses témoignages devant la Table de Conscience ou dans les lettres non autographes (dans lesquelles, souvent, la signature apposée visiblement ne correspond pas à celle de sa propre écriture) exigeraient un type d'analyse philologique que, pour l'instant, nous ne nous proposons pas de faire. Il est cependant important de noter que la tension difficile

ultérieurement achetée par Ana Garcês de Moraes, une habitante de Minas Gerais, qui l'exploite comme prostituée parmi les mineurs d'or (cf. ANTT, p. 9065, fl. 6v) - une pratique courante dans l'esclavage brésilien. À l'âge de 30 ans, elle souffre de symptômes qu'elle croit être une « maladie naturelle », jusqu'à ce qu'elle soit soumise à plusieurs exorcismes par celui qui deviendra son premier guide spirituel et son futur compagnon de route à Rio de Janeiro, le père Francisco Gonçalves Lopes (cf. ANTT, pr. 9065, fl. 64r - 64v.). Au milieu des transes, des visions et des voix qui lui parviennent dans les situations les plus diverses, Roza Egipcíaca oscille, dans ses déclarations à la Table de Conscience, entre l'attribution de ces phénomènes à un appel divin ou à une influence démoniaque, suggérant, dans une certaine mesure, un champ d'indiscernabilité entre ces deux vecteurs. D'une part, tout ce qu'elle voit et entend dans ces états renvoie à la piété chrétienne : « apprenez à prier l'office de Notre-Dame de la Conception et celui de saint Joseph et dites à votre confesseur de vous ordonner de jeûner toute la journée de demain au pain et à l'eau, qui, étant en mars, est le vrai vendredi où le monde a été rédimé » (*idem*, fl. 7r), lui dit une mystérieuse lumière toujours à Minas Gerais. Ce sont ces voix et ces visions qui lui communiquent, dans le même sens, la tâche d'écrire, et plus précisément d'écrire un livre. C'est « un pigeon très blanc aux pattes rouges, aux ongles et au bec si brillants » qui lui ordonne : « il faut que vous appreniez à lire et à écrire, je veux faire un nid dans votre poitrine » (*idem*, fl. 8 v.). Plus tard, une autre voix lui promet l'illumination pour écrire un ouvrage dont le titre serait « Sagrada Teologia do Amor de Deus Luz brilhante das almas peregrinas » (Théologie sacrée de l'amour de Dieu, lumière brillante des âmes pèlerines) (*idem*, fl. 16 r), texte qui fut effectivement écrit. D'autre part, devant les inquisiteurs, Roza Egipcíaca admet que le mauvais esprit qui la fait réprimander « certaines personnes qui sont dans les églises avec moins de révérence » (*idem*, fl. 65 r), se manifeste encore occasionnellement, et le doute qu'elle avait communiqué des années auparavant au frère Agostinho à Rio de Janeiro - à savoir si le pacte que les voix lui proposaient était de la part de Dieu ou du Diable (*idem*, fl. 22 r - 22 v.) - a pleinement réémergé. Ce qui se passe entre la période de Minas Gerais et celle de Rio de Janeiro dans sa vie est une conversion instable, non pas tant d'elle-même que de la relation que la communauté qui l'entoure entretenait avec son récit. À Minas Gerais, les extases manifestées en pleine messe lui valent un châtement public :

foi levada com uma corrente ao pescoço ao lugar em que estavam postos, digo, estava um poste onde a ataram e dois pretos lhe deram muitos açoutes para que dissesse que não era Vexada, e estando quase morta lhe acudiu um homem que a tinha conduzido do Rio das mortes, mas ficou tão maltratada que ainda hoje se acha lesa da parte direita. (*idem*, fl. 10 v)⁴

entre la prise de possession du nom et de l'écriture et sa transitivité continue - à travers la dictée de Roza à ses compagnons qui, la plupart du temps, écrivaient ses lettres, ou l'enlèvement de sa voix par l'appareil inquisitorial du témoignage - est certainement une partie importante de la construction de son récit mythologique. Dans l'espace où ce nom est écrit, entre la signature et la dictée, il est important de noter qu'il émerge comme reçu, dans un sens prophétique qui réverbère la mystique de son origine portugaise. C'est ce que Roza Egipcíaca raconte dans son témoignage du 10 janvier 1764, le deuxième qu'elle présente au tribunal du Saint-Office de Lisbonne : alors qu'elle se préparait à se rendre à Rio de Janeiro avec le Père Francisco Lopes, elle a entendu une voix provenant de la même image du Christ crucifié, disant : « Roza Maria Egypciaca da Vera Crus est ton nom, suis-moi » (ANTT, pr. 9065 fl. 14 r).

⁴ Dans les notes de bas de page, nous proposons des traductions libres des textes cités dans leur langue d'origine tout au long de cet article : « on l'a emmenée avec une chaîne autour du cou à l'endroit où on la mettait, ou plutôt, qu'il y avait un piquet où on l'attachait et deux hommes noirs lui donnaient beaucoup de coups de fouet pour qu'elle dise qu'elle n'était pas Vexée, et quand elle était presque morte un homme est

De retour à Rio de Janeiro, Roza Egipcíaca commença à fréquenter les franciscains de cette ville et, au couvent de Santo Antonio, elle prit le frère Agostinho de São José comme une sorte de second guide spirituel et confesseur, qui lui apprit à lire et à écrire pendant plus d'un an (voir ANTT, pr. 9065, fl. 16r ; voir aussi, dans le même procès, fl. 8v). Cet apprentissage est d'une importance fondamentale pour comprendre l'étendue de l'influence de Roza Egipcíaca à Rio de Janeiro. Bien que sa présence en tant que figure mystique ait certainement joué un rôle décisif dans la diffusion de ses idées, comme l'attestent sans cesse les témoignages de ceux qui l'ont connue, inclus dans les procès de l'Inquisition, il ne semble pas erroné de dire que son écriture - et, plus encore, la rédaction d'un livre - lui a garanti la légitimité doctrinale qui a rendu possible son absorption dans les milieux marqués par les formes institutionnalisées de la foi chrétienne, et donc sa pénétration croissante dans ces milieux. L'apprentissage des lettres chez les franciscains nous aide également à situer le processus de formation de certaines caractéristiques importantes de l'écriture de Roza Egipcíaca, qui se révéleront aussi bien dans son livre que dans sa correspondance. Il s'agit notamment de l'insistance sur un ensemble d'images millénaristes, avec un accent sur l'interprétation des rêves, des visions et des prophéties, qui, bien que n'étant exclusives d'aucun ordre chrétien, ont acquis un statut privilégié chez les franciscains. Cela est dû au fait que, en particulier dans le cas de la situation dans la péninsule ibérique, les franciscains se sont consacrés de manière intermittente à l'interprétation des disputes politiques, de la question de la succession au trône et des guerres, à travers une série d'études prophétiques qui ont inséré le pouvoir impérial dans des contextes mystico-théologiques, à la fois scripturaires et de dévotion populaire, conduisant à une reconfiguration continue de la théorie de la souveraineté et du salut. En d'autres termes, la spiritualité franciscaine du XVIII^e siècle présupposait une théologie politique qui, à la croisée des chemins entre l'imagerie onirique et prophétique du christianisme et la crise de souveraineté permanente de l'impérialisme, était investie d'une ambiguïté radicale, qui pouvait être sollicitée pour le maintien symbolique du pouvoir ou ressentie comme un risque pour celui-ci. Elle pouvait ainsi montrer que, correctement interprétées, certaines visions de personnages illustres confirmaient le choix d'un roi - ce fut le cas en Allemagne avec Frédéric II, à Rome avec Charles V, et en France avec Charles VI ou VIII (cf. Delumeau 1995 : 73-97). Quant au Portugal, le franciscanisme a eu une influence directe sur la consolidation du sébastianisme, qui a cherché soit à démontrer que le roi Dom Sebastião, figure qui reviendra à plusieurs reprises dans la pensée de Roza Egipcíaca, et qui a disparu dans une bataille infâme contre les Turcs en 1578, était toujours miraculeusement vivant, soit à soutenir que d'autres noms devaient occuper sa fonction salvatrice (cf. Franco & Reis 2006 : 77 ; Basselaar, 2002 : 442). L'herméneutique mystico-politique de cet ordre s'est encore amplifiée dans un contexte colonial des mystiques médiévaux comme Joaquim de Fiore et saint Bonaventure y sont apparus comme des prophètes annonçant qu'Hernán Cortés était un nouveau Moïse, un homme choisi pour introduire la parole de Dieu en Nouvelle Espagne (Brading 2011 : 38-39 ; Frost 1991 : 176). Il ne nous semble pas possible de comprendre la conception théologico-politique de Roza Egipcíaca sans tenir compte de l'empreinte philosophique des franciscains, de leur éthique et de leur esthétique, dans le développement même de son alphabétisation.

Ce qui, cependant, pourrait être compris comme une prison épistémique, une situation incontournable qui conditionne la formation même de la pensée de notre auteure,

venu à elle qui l'avait prise dans le Rivière des Morts, mais elle a été tellement maltraitée qu'elle est encore blessée au côté droit aujourd'hui ».

la soumettant au vocabulaire et au rythme, aux métaphores et aux concepts d'une religion qui efface son ascendance, peut aussi être compris comme un cadre dans lequel elle a produit une série d'interférences et fait passer à travers ces structures un coefficient critique et perturbateur, que nous appelons ici philosophie. La manière dont cette résistance s'est produite ne se révèle pas seulement dans le résultat le plus immédiat et le plus tragique du pouvoir de réaction du canon théologico-politique - le fait que Roza Egipcíaca ait été emprisonnée par l'Inquisition - mais aussi, en considérant les procès intentés contre elle en tant que *textes*, dans la possibilité de mettre en évidence les inversions qu'elle produit dans les formes standardisées de narration de soi de l'Empire. Pour ne donner qu'un exemple de ces inversions, nous voudrions nous concentrer ici sur une comparaison entre la mythologie prophétique demandée par la couronne portugaise pour légitimer l'évidence de son pouvoir et de sa vocation - basée sur le récit des rêves du roi Afonso Henriques au XIIe siècle - et la manière dont les rêves et les visions de Roza Egipcíaca ont opéré un effacement par rapport à elle.

2. Figures du pouvoir prophétique

Si l'on veut considérer la multiplicité des références conceptuelles qui ont permis au Vieux Monde d'entreprendre une théorie du pouvoir au XVIIe siècle, il suffit de penser à Christophe Colomb. D'une certaine manière, nous trouverons dans ses textes le dispositif général philosophico-théologique - ou théologico-politique - le plus récurrent dans ce contexte : la prophétie qui justifie la conquête. Il est remarquable de constater avec quelle insistance Christophe Colomb, dans les dernières années de sa vie, a cherché à rassembler et à commenter les textes de l'Écriture et de l'histoire ecclésiastique et humaniste qui pouvaient confirmer que son entreprise aux Indes, comprise comme la reconquête de la Terre Promise et la conversion définitive des païens selon les prophètes, était un pas nécessaire vers la consommation eschatologique-salvifique de l'histoire du monde : « Del nuevo cielo y tierra que decía nuestro Señor por San Juan en el *Apocalipse*, después de dicho por boca de Isaías, me hizo dello mensagero y amostró en cuál parte » (Colón 1892 : 311 ; voir aussi Watts 1985 : 92-93). L'apocalypse de Colomb, double maritime de celle de Jean, appelle donc à la christianisation complète de l'ensemble de l'orbe terrestre, dont elle dépend et qu'elle justifie en même temps :

Nuestro Redentor dijo que antes de la consumación deste mundo se habrá de cumplir todo lo que estaba escrito por los Profetas. [...] Ya dije que para la ejecución de la empresa de las Indias no me aprovechó razón ni matemática ni mapamundos : llenamente se cumplió lo que dijo Isaías [...]. (Colón 1892 : 332-334)⁵

Signe lumineux de l'inscription de l'apocalyptique colombienne dans la tendance prophétique généralisée de l'Europe du début des temps modernes, la figure de l'abbé Joaquín Calabres, sollicitée dans ce passage comme garantie de la prédominance hispanique, ne pourrait être autre que celle de l'abbé cistercien Gioacchino da Fiore (ou Joachim de Fiore), dont l'œuvre mystico-philosophique, notamment le *Liber Concordie Novi et Veteris Testamenti*, a établi, au milieu du XIIe siècle, les fondements du

⁵ « Notre Rédempteur a dit qu'avant la consommation de ce monde, tout ce qui a été écrit par les prophètes s'accomplirait [...] J'ai déjà dit que pour l'exécution de l'entreprise des Indes, je n'ai eu besoin ni de mathématiques ni de cartes du monde : ce qu'a dit Isaïe s'est pleinement accompli [...] ».

prophétisme eschatologique moderne. A travers une interprétation de l'accomplissement des promesses de l'Ancien Testament dans le Nouveau - stimulée par la vision spirituelle d'un certain nombre d'images qu'il appelle *figurae* (Reeves 1997 : 17 ; McGinn 1996 : 33) - Joachim a voulu établir une doctrine sur les étapes jusqu'à la fin des temps, ou plutôt sur l'émergence d'un troisième et dernier *status* de l'histoire salvifique du monde, celui de l'Esprit Saint, qui suivrait celle du Père et du Fils et où un pape angélique pontifierait, ce qui se produirait après un mystérieux déplacement géographique (Reeves 1977 : 6-7). La complexité de la théologie joachimiste, sur laquelle même des commentateurs spécialisés divergent sur des points centraux, empêche évidemment de la résumer. Mais il y a au moins deux points réellement significatifs pour son appropriation dans les dynamiques coloniales depuis le XVI^e siècle que nous voudrions souligner. Le premier est que, dans sa version de l'Apocalypse, le passage du deuxième au troisième *status*, selon Joachim de Fiore, désignera un temps de crise et sera contemporain du changement d'axe territorial du pouvoir pontifical : « sa domination s'étendra d'une mer à l'autre ». (Reeves 1977 : 73) Cela garantissait aux difficultés de l'entreprise de conquête de nouveaux territoires la dignité et la puissance d'un signe théologique définitif et totalisant, à condition qu'il s'accompagne de la nécessaire conversion de ses habitants à la foi chrétienne. Le second, qui a eu des conséquences persistantes dans la formation de la philosophie moderne de l'histoire, par des voies très indirectes, est la compréhension du troisième *status* comme appartenant à l'histoire et au monde, et non à un au-delà, qui ne concernerait que la suspension du temps après le Jugement dernier.

Contrairement aux traditions apocalyptiques pré-joachimistes, qui voyaient dans la défaite de l'Antéchrist le premier signe d'une ère béatifique, l'étape de l'illumination de l'Esprit Saint, qui suit cette défaite, fait entrer la béatitude dans l'histoire des hommes, la rendant *politiquement tangible* (cf. Reeves 1977 : 60 ; Delumeau 1995 : 42-53). Il est remarquable que cette eschatologie n'ait pas donné lieu, dans la plupart des cas, à des interprétations précises des *textes* de Joachim de Fiore.⁶ Au contraire, la répercussion posthume du joachimisme, alimentée principalement par la tradition spirituelle franciscaine à partir du XIII^e siècle, a fini par intégrer des éléments qui lui étaient à l'origine étrangers : millénarisme, messianisme et même des critiques à l'égard de l'institution ecclésiale. Manipulé et modifié dans tous les sens, le récit de Joachim de Fiore a permis l'introduction radicale de la prophétie dans la légitimation des identités nationales émergentes. L'attente des siècles suivants d'un empereur qui synthétiserait dans sa béatitude la troisième étape du monde - totalement absente de l'œuvre de l'abbé Joachim - s'est traduite par un débat tendu sur son identité : en Allemagne, on a proposé le nom de Frédéric II, à Rome, celui de Charles Quint, et en France, celui de Charles VI ou VIII (cf. Delumeau 1995 : 73-97). Dans la péninsule ibérique, la situation n'était pas différente, si ce n'est que la recherche du nom du roi sauveur s'inscrit dans le débat sur le privilège des couronnes dans la nouvelle dynamique coloniale : si, comme nous l'avons vu, Colomb pouvait y voir une promesse faite au peuple espagnol, D. João de Castro, Sebastião de Paiva et Antonio Vieira, pour leur part, dès le XVII^e siècle, assuraient qu'ils pouvaient voir en Joaquim de Fiore la confirmation du privilège portugais dans l'empire chrétien (cf. Franco & Reis 2006 : 77 ; Basselaar 2002 : 442).

Il est cependant peu probable qu'il existe un dispositif identitaire et narratif aussi récurrent et central parmi les pays colonisateurs modernes que celui qui lie les promesses

⁶ En témoigne le cas du Père Antonio Vieira qui, bien que défendant de nombreuses thèses de nature joachimiste, n'a très probablement eu accès qu'aux compilations franciscaines - comme il le signale lui-même dans sa défense devant le Saint-Office (cf. Vieira, 2015, t. II, vol. II, p. 242) - peut-être même n'ayant un accès direct qu'à des œuvres pseudo-joachimistes. (cf. Rossatto & De Martini 2012 : 281)

des prophéties et le destin politique du Portugal. Ce dispositif s'est développé au moins depuis le tournant du XVIe au XVIIe siècle, avec la consolidation du mythe fondateur de l'historiographie nationale lusitanienne, le célèbre *miracle d'Ourique*. Le premier roi portugais, Afonso Henriques, y apparaît en 1139 à la veille d'une bataille décisive contre les Maures dans le Campo de Ourique. À cette occasion, après avoir cherché dans le Livre des Rois de l'Ancien Testament le réconfort et les lumières nécessaires à la préparation de la guerre, il se trouve mêlé à une série de présages qui, liés dans leur succession de signes de plus en plus compréhensibles, s'accumulent pour former l'image finale de la vérité révélée. Le premier d'entre eux lui apparaît en rêve : un vieil homme qu'Afonso Henriques, en se réveillant immédiatement après, reconnaît comme la figure de quelqu'un qui vient annoncer une vision imminente de la miséricorde du Seigneur, laquelle sera révélée lorsqu'une cloche sonnera la nuit suivante. Enfin, après avoir entendu cette cloche et quitté son campement pour regarder autour de lui, Afonso Henriques a la vision de

um raio resplandecente, & indose pouco & pouco clarificando, cada hora se fazia mayor, & pondo de proposito os olhos para aquella parte, vi de repente no proprio rayo o sinal da Cruz, mais resplandecente que o Sol, & Iesu Christo Crucificadonella, & de hũa & de outra parte hũa copia grande de mancebos resplandecentes, os quais creio q̃ serião os santos Anjos. (Brandão 1632 : 128 v)⁷

C'est prosterné devant cette image que le futur roi entend la voix du Christ lui-même lui dire qu'il ne sortira pas seulement victorieux de la bataille et acclamé roi, mais qu'il fondera un nouvel Empire : « Eu sou o fundador, & o destruidor de Reynos, & Imperios, & quero em ti, & teus decedentes fundar para mim hum Imperio, por cujo meio seja meu nome publicado entre as nações mais estranhas ». ⁸ (*ibid.*)

C'est ainsi qu'a commencé la série complexe des étapes discursives de la construction du mythe de l'hégémonie et de la souveraineté, qui se sont maintenues dans la philosophie politique du XVIe siècle. Bien que le miracle ait été établi en tant que texte - probablement à partir de chansons médiévales de date incertaine - et présenté très succinctement dans la *Crónica geral de Espanha de 1344*, écrite par Dom Pedro de Barcelos⁹, ses détails ont été développés dans des récits ultérieurs, tels que la *Crónica de Portugal de 1419*, peut-être écrite par Fernão Lopes, et la *Crónica de El-Rey D. Afonso Henriques*, composée au début du XVIe siècle. Le serment du roi Afonso Henriques, un document que la *Chronica de Cister*, rédigée par le frère Bernardo de Brito, prétend avoir trouvé en 1596, bien que sa fausseté ait été démontrée depuis le XIXe siècle (dans un litige qui a entaché la réputation du révisionniste Alexandre Herculano), a perpétué une longue tradition historique pour ce récit¹⁰. Quoi qu'il en soit, il est clair que la consolidation de sa forme définitive a eu lieu précisément au tournant du XVIe au XVIIIe

⁷ « un rayon resplendissant, & comme il devenait graduellement plus clair, chaque heure il devenait plus grand, & quand je regardai exprès dans cette direction, je vis soudain dans le rayon lui-même le signe de la Croix, plus resplendissant que le soleil, & Jésus-Christ crucifié sur elle, & d'un côté & de l'autre côté une grande troupe de jeunes hommes resplendissants, que je crois être les saints Anges ».

⁸ « Je suis le fondateur, & le destructeur des Royaumes, & des Empires, & je veux en toi, & en tes descendants fonder pour moi un Empire, par lequel mon nom sera publié parmi les nations les plus étranges ».

⁹ Le texte original, en portugais, est aujourd'hui perdu, ne nous restant que la version la plus ancienne, datant de 1400, probablement remaniée dans sa rédaction. Cf. Michelan 2011 : 19 ; 80.

¹⁰ Sur le débat concernant la fausseté du document qui constitue le Juramento de Ourique, cf. Buescu 2013.

siècle, une époque où le besoin politique d'un dispositif d'identité nationale devait répondre aux défis posés, d'une part, par l'occupation du trône portugais par les Habsbourg d'Espagne (entre 1580 et 1640), et, d'autre part, par les difficultés de la première expansion coloniale : « la première partie de la *Primeyra Parte da Chronica de Cister* (1603) de Bernardo de Brito a consolidé le régime missionnaire-impérial fondé sur la logique prophétique du Miracle » (cf. LIMA 2007 : 340). Dès lors, il n'a pas fallu longtemps pour que ce récit soit retravaillé à travers un débat philosophico-théologique dense, d'abord avec le *Tratado da Quinta Monarquia* de Sebastião de Paiva, en 1641, et enfin dans la lettre *Esperanças de Portugal*, envoyée par Antonio Vieira à l'évêque du Japon en 1659. Ce que l'on voit se construire dans ce cadre temporel, c'est un mécanisme mythographique qui justifie l'échec du présent de la nation - effacé et mutilé entre la régence philippine, l'épuisement des ressources expansionnistes et la guerre de religion avec les juifs et les protestants - au nom d'un avenir promis par le rêve d'un roi primitif (cf. Real 2008 : 61). La prophétie onirique superpose ainsi le temps messianique et le temps dynastique, faisant coïncider le salut et la politique de telle sorte que l'identité portugaise peut continuellement glisser entre la grandeur de l'éternité et l'immédiateté du quotidien. Ou plutôt : cette identité n'est rien d'autre que l'appareil même de cette *traduction* des régimes temporels. Les mécanismes de colonisation de l'empire lusitanien sont en permanence soutenus par elle.

Une figure qui apparaît à cet horizon et fonctionne comme une sorte de double d'Afonso Henriques est le roi Dom Sebastião, qui a disparu en 1578 lors de la bataille d'Alcácer-Quibir, en Afrique du Nord, contre les Maures. L'attente d'une réapparition d'El-Rei après l'humiliante défaite des Portugais a fait place, au fil des siècles, à une autre mythologie, dans laquelle la seconde venue était annoncée, de manière cryptée, tant dans les textes de l'Écriture sainte que dans les œuvres littéraires et philosophiques depuis des temps immémoriaux. Dans son *Tratado da Quinta Monarquia*, Sebastião de Paiva, en 1641, énumère longuement les témoignages d'œuvres qui prouvent à la fois la véracité du rêve prophétique d'Afonso Henriques et la reprise de la vocation impériale avec la parousie du Dom Sebastião revenu, ainsi que d'innombrables passages bibliques, des noms de la littérature humaniste moderne comme Publius Faustus, le jésuite José de Anchieta, le navigateur Diogo de Teive, le poète de la Renaissance Diogo Mendes de Vasconcelos, le philosophe et théologien Isidore de Séville et le poète Virgile (cf. Paiva 2006 : 319, 322, 325, 330 et 340).

Afonso Henriques et Dom Sebastião émergent ainsi comme les indices d'un appareil conceptuel, herméneutique et narratif qui n'est pas en contradiction avec les théories de la souveraineté et de l'État développées aux XVI^e et XVII^e siècles en Europe. La prophétie onirique introduit en quelque sorte l'inverse des réflexions de Hobbes ou de Locke sur l'État, mais, du point de vue du pouvoir, elle leur est imbriquée.

3. Apocalypse coloniale

Envoyée dans les prisons de Lisbonne en 1763, après avoir été emprisonnée à Rio de Janeiro pendant plus d'un an sur une accusation d'hérésie transmise par l'évêque de Rio de Janeiro à l'Inquisition (cf. ANTT, pr. 9065, fl. 28 r), Roza Egipcíaca comparut, selon les archives du procès, cinq fois devant la Table de Conscience pour détailler sa vie et son œuvre. Sa *Théologie Sacrée* a peut-être été détruite en tant que texte écrit à ce moment-

là¹¹, et il serait donc impossible de la reconstruire en tant que telle, mais ses témoignages sont riches en visions et en rêves qui, selon ce qui est mentionné par divers témoins, faisaient partie de son livre (voir, par exemple, la plainte de l'évêque de Rio de Janeiro, Antonio Jozé dos Reis Pereira e Castro, ANTT, pr. 2901, fl. 8 v). La première et difficile révision du canon établi dans la lecture de la philosophie de Roza Egipcíaca consiste à penser les espaces croisés de son discours - toujours médiatisé par la violence et l'appareil de surveillance de l'Inquisition - et de son écriture - également imprégnée de la rhétorique et de la théologie franciscaines. Si l'on admet que la vérité d'un texte réside dans l'expression authentique de la volonté de son auteur, on doit certainement reconnaître l'opacité de ces témoignages de la Table de Conscience, et donc leur insuffisance en tant que *source*. Mais il s'agit plutôt de réfléchir au type de présupposés qu'il faut dépouiller de leur évidence pour qu'ils fonctionnent au contraire comme une création, et dans ce cas, cela correspondrait à prendre les biais, les lacunes et la violence comme des éléments constitutifs de la vérité du texte. C'est dans cette perspective que, toute complexité épistémique mise à part, nous voudrions retrouver dans ces cinq occasions où Roza Egipcíaca s'adresse à ses accusateurs les traits de son *œuvre*.

Le premier élément disruptif que ses visions introduisent dans la forme canonique de la prophétie politique consiste précisément en un renversement du sens impérial et de la relation métropole-colonie. En racontant l'une de ses visions de 1760, l'accusée déclare que le troisième jour de la neuvaine de l'Enfant Dieu, alors qu'elle se rendait de nuit au chœur du Recolhimento do Parto¹², elle a vu une lumière émaner de l'image de la Vierge et a entendu un murmure. Roza Egipcíaca demanda alors à la voix qui c'était, et elle reçut la réponse suivante : « Je suis le Soleil d'Orient [je veux dire] le Soleil de minuit qui visite ceux qui sont à mon service en ce moment, comme toi et tes compagnons » (ANTT, pr. 9065, fl. 32 r). La topologie d'une lumière venant de l'Est est présente dans toute la mythologie de la renaissance du roi Sébastien - qui disparaît précisément dans les terres orientales des infidèles - laquelle reprend à son tour un célèbre passage de l'Évangile de Matthieu (Mt 24, 27). Roza Egipcíaca, cependant, semble vouloir mettre en évidence la dimension coloniale de l'origine de la voix et l'interroge à deux reprises, jusqu'à ce qu'elle obtienne enfin une réponse. La consignation de sa réponse par l'inquisiteur est la suivante :

e tornando-lhe a preguntar de onde era lhe respondeu = que no Imperio e que ia para o ocidente e preguntando lhe donde este era lhe disse que no peito dela Ré com o que ela estremeceu [...] Continuando ela Ré a preguntar que significavam os Raios Vermelhos que saíam de um Resplendor que cercava a dita luz lhe Respondeu a dita voz que erão as ofensas que lhe fariam os filhos

¹¹ Probablement par le frère Agostinho. Ce n'était pas la première fois que l'Église catholique détruisait ses textes. L'association caritative religieuse dirigée par Roza Egipcíaca, le Recolhimento do Parto (voir la note 11 ci-dessous), traversa une crise lors de la maladie qui frappa le frère Agostinho en 1758. Un religieux du couvent de Saint-Antoine, profitant de l'absence du protecteur de Roza Egipcíaca, intervint dans l'institution, la retirant de son contrôle et lui interdisant de vivre dans l'édifice. L'intervenant examine « le mode de vie et les exercices des Recolhidas » (ANTT, pr. 2091, fl. 119r) et ordonne que tous les écrits de Roza Egipcíaca soient brûlés. Dès que sa position dans la Recollection fut rétablie, elle commença à réécrire « le même matériel qui avait été brûlé ». (*ibid.*)

¹² Le Recolhimento do Parto (Internat de l'Accouchement) était une institution fondée par Roza Egipcíaca à Rio de Janeiro en 1754, à côté de la chapelle de Notre-Dame de l'Accouchement. Sa fonction était d'abriter les femmes abandonnées par leurs maris et les filles célibataires punies par leurs parents. Bien qu'elle fût à la tête du Recolhimento, Roza Egipcíaca exerçait ce rôle officieusement, car elle n'avait pas le statut légal pour l'assumer publiquement.

da Igreja e logo desapareceu a dita luz e ficou a Igreja na mesma escuridão em que estava. (*ibid.*)¹³

Dans ce passage, il faut noter la préoccupation spatiale et *géographique* qui guide le raisonnement de Roza Egipcíaca : elle veut savoir, avant tout, *d'où vient la voix et où elle va*. Le fait que la réponse soit « de l'Empire » indique qu'elle est d'origine européenne et métropolitaine, adressée à la colonie. Mais il y a ici un renversement important qui, en changeant le lieu du pouvoir, montre que le message que la voix adressait à la colonie brésilienne était la promesse d'une nouvelle direction pour l'Empire. Cela est expliqué un peu plus loin dans la même déposition, lorsqu'elle dit que la voix lui avait annoncé qu'un déluge ravagerait les provinces de Rio de Janeiro et de Minas Gerais en 1762, « arrêtant ceux qui sont en liberté et libérant ceux qui sont emprisonnés » (ANTT, pr. 9065, fl. 33 v). Il est significatif que les deux lieux de la catastrophe annoncée soient les provinces où Roza Egipcíaca a vécu au Brésil, puisque c'est autour d'elle que se réalisera le destin eschatologique de la colonie. Dans cette phrase succincte, ce qui est indiqué, c'est la subversion de tout l'ordre juridico-politique en vigueur dans la colonie. Elle approfondit la compréhension exprimée dans une lettre de Roza Egipcíaca qui, en se référant au choix de Dieu pour le destin de la colonie, insoupçonné auparavant, « nous dit que c'est en Amérique que [Dieu] nous a donné son cœur » (ANTT pr. 14316, fl. 46 v). Pour expliquer les développements de cette nouvelle eschatologie, Roza Egipcíaca s'approprie le modèle apocalyptique de l'Écriture, combiné à des images héritées des traditions du christianisme populaire. C'est à ce moment qu'apparaît la figure de Dom Sebastião, ratifiant un transfert du centre de pouvoir qu'il représente, puisque sa révélation n'aurait pas lieu au Portugal, mais au milieu de l'océan, où il rencontrerait le déposant. La première partie de cette promesse théologique est présentée par l'accusée elle-même :

há de Ser um dilúvio que nunca Se viu outro em todo o mundo [...] esse dilúvio há de vir dar o mar derrubando todos esses montes e unir-se com esse mar Salgado que vês defronte do palácio e que todos os mais Rios se hão de Soltar e o mar há de Sair fora de seus limites ficando toda a cidade dentro das Suas entranhas. [...] e que quando vir uma estrela aparecer no Céu mui Resplandecente deitando de si muitos Raios e esta estrela há de aparecer três lanças do Sol fora ; e vir a horas mortas um tropel grandioso Como de besta ã todo o povo das Minas Se prepare, porquẽ está chegado o número dez que são os dez Mandamentos quebrantados [...] o encoberto está para Se descobrir [...]. (ANTT, pr. 9065, fl. 84 r)¹⁴

¹³ « et quand il lui demanda encore d'où elle était, elle répondit = qu'elle était dans l'Empire et qu'elle allait vers l'occident, et quand il lui demanda d'où elle était, elle dit qu'elle était dans son sein Accusé, ce à quoi elle frémit [...] Et quand elle Accusée continua à demander ce que signifiaient les Rayons Rouges qui sortaient d'un Splendeur qui entourait ladite lumière, ladite voix répondit que c'étaient les offenses que les enfants de l'Église lui feraient, et aussitôt ladite lumière disparut et l'Église resta dans les mêmes ténèbres où elle avait été ».

¹⁴ « il y aura un déluge comme on n'en a jamais vu dans le monde entier [...] ce déluge viendra sur la mer, renversera toutes ces montagnes et s'unira à cette mer salée que vous voyez devant le palais, et tous les autres fleuves seront libérés et la mer sortira de ses limites, la ville entière restant dans ses entrailles. [...] et que lorsque vous verrez une étoile apparaître dans le ciel très resplendissante déversant de nombreux rayons et de cette étoile apparaîtra trois lances du Soleil ; et venir à des heures mortes un grand tremblement comme celui d'une bête que tous les gens des Minas se préparent, parce quẽ le nombre dix vient qui sont les dix Commandements rompus [...] le caché est sur le point d'être découvert [...] ».

La deuxième partie de la prophétie est indiquée par Faustina Maria de Jesus, l'une des internées du Recolhimento do Parto. Lors de son témoignage devant les enquêteurs dans le cadre du procès contre Roza Egipcíaca, Faustina a rappelé que celle-ci avait l'habitude de dire que Dieu « l'avait donnée pour le nouvel Empire, dans lequel elle devait régner » avec Dom Sebastião, « et qu'alors tous les infidèles se convertiraient » (ANTT, pr. 9065, fl. 110 r). Toujours pendant la phase du procès institué à Rio de Janeiro, ajouté plus tard au procès de l'Inquisition de Lisbonne, Roza Egipcíaca prophétisa également qu'il y aurait un « déluge et une subversion de cette Ville » ; seul le Recolhimento do Parto, transformé en une nouvelle Arche de Noé, échapperait à la destruction, ainsi que « toutes les Créatures qui y étaient rassemblées, et que dans l'une d'elles le Verbe Divin s'incarnerait pour établir un nouveau monde plus parfait que l'actuel » (ANTT, pr. 2901, fl. 131 v).¹⁵

Le fait que cette apocalypse coloniale ait été étroitement liée à des questions politiques peut être attesté à de nombreuses reprises. Nous savons que Roza Egipcíaca s'intéressait aux nouvelles de la métropole et que, selon un rapport de Pedro Arvellos, elle « prédisait diverses choses sur le gouvernement » (ANTT, pr. 2901, fl. 9 v). Ainsi, lorsqu'elle apprit le tremblement de terre de Lisbonne de 1755, elle associa l'événement à ses propres prophéties et visions, recherchant assidûment des informations sur ses conséquences politiques et religieuses (cf. ANTT, pr. 14316, fl. 46 v). Cet intérêt semble être corroboré par l'unique lettre autographe qui nous est parvenue, dans laquelle Roza Egipcíaca fait se croiser la vocation salvifique impériale avec la politique contemporaine, en déplorant les menaces que les Français font peser sur le Portugal : « confiez à Dieu le Royaume de France pour que l'hérésie n'y dure pas longtemps : car selon les nouvelles, le Roi est [sorti] de son Palais et les hérétiques règnent et ce sera donc une grande honte pour nous chrétiens de voir les images de Marie Très Sainte outragées » (ANTT, pr. 14316, fl. 56 v).

La prophétie de Roza Egipcíaca s'inscrit donc dans la tradition prophétique du Roi Caché - et, par extension, dans tous les signes impériaux dont elle émane. Cette tradition exige une réponse continue aux desseins de Dieu, sous la forme d'une interprétation. C'est à cette distinction, entre la métamorphose par le miracle et le pouvoir de conversion qui a toujours été annoncé dans la lecture attentive des signes de la tradition chrétienne, que fait appel un texte sébastianiste censé avoir été écrit en 1714. Il s'agit de la *Réponse donnée en 1714, qui posait la question suivante - DEVRAIT-ON ENCORE ATTENDRE AUJOURD'HUI LE SEIGNEUR ROI DOM SEBASTIÃO?*¹⁶ et nous lisons dans ses premières lignes :

Os q affirmaõ que Deos hade fazer hum milagre fiados na sua Onipotencia somente, tentaõ a Deos q naõ está obrigado a fazer sempre tudo quanto pode: e os q negaõ a Deos obre huma maravilha, porq senaõ accomoda aos seus juizos, julgaõ de Deos temerariamente, pois querem sejaõ compreensíveis as obras de seu poder infinito. Huns, e outros naõ se livraõ de culpa grave. Porem aquelles q, fiados na palavra Divina, e nos testemunho dos santos, e virtuosos, esperaõ prodígios, favores, e aumentos da Igreja Catholica, exercitaõ hum grande acto de virtude : porq nesta certa esperança se açende o amor de Deos,

¹⁵ Pour d'autres versions de cette même prophétie, voir ANTT, pr. 2901, fl 132 et fl 138.

¹⁶ Rassemblé dans l'anthologie organisée par Antônio Machado Pires, le texte a été publié pour la première fois en 1959, lorsqu'il a été signalé qu'il avait été découvert en 1823. La non-survie de l'original doit nous inciter à considérer ce document avec prudence. Cf. Pires, 1971 : 155-182.

dandolhe antecipadas graças pelas merçes q, com tanto fundamento, tem por infalíveis. (apud Pires, 1971, p. 156)¹⁷

Deux mouvements importants marquent ici l'incorporation de la dynamique prophétique sébastianiste dans le projet de domination impériale. Le premier est que la légitimation des « prodiges » s'oppose éthiquement, d'une part, au simple providentialisme et, d'autre part, à l'incrédulité, traçant ainsi l'espace de l'interprétation de la parole et du témoignage au centre de la foi catholique, assurant sa distance tridentine à la fois de l'individualisme herméneutique luthérien et de l'hétérodoxie des traditions du judaïsme et de l'islam. Deuxièmement, le texte s'efforce de démontrer la compatibilité du sébastianisme avec l'histoire ecclésiastique et tout un ensemble de récits « dont l'Église a approuvé l'esprit » (*idem*: 164). C'est toute la vocation institutionnelle du prophétisme sébastianiste qui se développe depuis le XVII^e siècle, malgré ses détracteurs, qui est ainsi résumée.

Conclusion

Dans l'apocalypse de Roza Egipcíaca, le retour à la situation planétaire précoloniale lui confère donc une curieuse tonalité anti-eschatologique. En effet, alors que l'Apocalypse de Jean s'inscrit dans la tradition millénariste de l'Ancien Testament, en particulier celle du livre de Daniel, la synthèse salvatrice de Roza Egipcíaca ne se tourne pas vers l'avenir, mais vers le passé. Si le sébastianisme a toujours été un millénarisme, l'apocalypse coloniale de Roza Egipcíaca transforme le retour du Roi Caché, du Roi/Christ mystique, en la reconstitution d'un passé dans lequel l'existence même de l'expérience coloniale serait niée par le déluge, et toutes ses traces effacées de l'existence.

Le présupposé nécessaire pour évaluer ces transformations en tant que dispositif de confrontation conceptuelle est de reconsidérer le sens de l'écriture philosophique et de son action. Tant que l'on s'en tiendra à l'idée d'une écriture transparente, qui se manifeste par sa totale liberté par rapport aux systèmes normatifs qui l'encadrent, on aura affaire aux exigences répertoriées par le paradigme des Lumières, sans tenir compte de son historicité. L'option opposée, qui réduit tout acte de réflexion à la manifestation plus ou moins complexe de systèmes de violence, partage le même postulat, bien qu'elle le rende intangible. Les deux alternatives semblent avoir imposé aux travaux sur Roza Egipcíaca une série de simplifications qui les rendent dépendants d'autres systèmes discursifs. Le cas du livre de Luiz Mott est exemplaire : en traitant l'auteure comme une menteuse ou une folle, il reproduit un système patriarcal et réductionniste qui ne voit le texte que sous l'angle de ses insuffisances supposées. D'autre part, Rachel Spaulding suggère (à la suite de Mott sur ce point) que la clé d'interprétation des visions de Roza Egipcíaca réside dans le niveau du syncrétisme entre les traditions chrétiennes et afro-brésiliennes censé caractériser son expérience religieuse. Selon Spaulding, il s'agit d'interpréter certains passages des témoignages de Roza Egipcíaca à l'Inquisition pour montrer que, sous son catholicisme, il est possible de trouver des signes hybrides de religions afro-américaines.

¹⁷ « Ceux qui affirment que Dieu doit faire un miracle sur la base de sa seule omnipotence, tentent Dieu qui n'est pas obligé de toujours faire tout ce qu'il peut : et ceux qui refusent à Dieu qu'il accomplisse une merveille, parce qu'elle ne correspond pas à leur jugement, jugent Dieu imprudemment, parce qu'ils veulent que les œuvres de sa puissance infinie soient comprises. Les uns et les autres n'échappent pas à une grave culpabilité. Mais ceux qui, s'appuyant sur la parole divine et sur le témoignage des saints et des vertueux, espèrent de l'Église catholique des merveilles, des faveurs et des augmentations, accomplissent un grand acte de vertu : car dans cette espérance certaine s'éveille l'amour de Dieu, qui le remercie par avance des miséricordes que, sur ces bases, elle tient pour infaillibles ».

Plutôt que de nous aligner sur la réduction simpliste de Mott ou sur une interprétation comme celle de Spaulding, peut-être serait-il plus prudent de ne pas interpréter le texte de Roza Egipcíaca, mais seulement de le déconstruire dans ce jeu de références intertextuelles avec d'autres textes apocalyptiques, faisant ainsi ressortir la singularité - qui est aussi une répétition - de son apocalypse coloniale.

Notons que le schéma d'appropriation par Roza Egipcíaca des éléments millénaristes et apocalyptiques se retrouve dans d'autres thèmes chers à sa pensée. Ce serait le cas, par exemple, de son approche du statut des femmes en situation coloniale. Illustrons brièvement ce point à partir de l'intersection entre questions de genre et de théologie, pour nous limiter au thème central du présent article.¹⁸ Dans ce domaine, le caractère disruptif que Roza Egipcíaca fait circuler dans la forme du discours canonique est lié au caractère maternel, et donc féminin, du salut colonial. Alors que les versions qui insistent sur la parousie de Dom Sebastião et ses variantes ne laissent aucune place aux personnages féminins, les visions de l'accusée, ainsi que ses lettres, non seulement insistent longuement sur la nécessité de replacer la mère de Jésus au centre du message théologique de l'Empire, mais font de Roza Egipcíaca elle-même la porteuse de cette bonne nouvelle. L'évolution de sa correspondance avec Pedro Arvellos nous donne un indice de cette double transformation. Si, en 1752, elle s'adresse à lui comme son « esclave » (ANTT, pr. 14316, fl. 55 v) - clairement dans un sens théologique - en 1760 elle s'adresse déjà à lui et à sa femme comme « chers enfants et compères » (*idem*, fl. 66 r). Le fait que les pensionnaires du Recolhimento la considéraient comme leur mère et la traitaient de la sorte est un fait qui se retrouve dans presque tous les témoignages. Cette vénération s'est progressivement étendue à pratiquement toutes les personnes avec lesquelles elle est entrée en contact (cf. ANTT, pr. 2901, fl. 9 r). Mais la maternité ne détermine pas seulement sa position de responsable de cet établissement, elle est un objet constant de réflexion pour Roza Egipcíaca. Selon Pedro Arvellos, elle avait composé de nombreux vers sur le sujet, et l'un d'entre eux, dont il affirme se souvenir par cœur, est consigné comme suit dans le dossier de l'Inquisition: « Minha mãe tem em seu peito/ Dentro do seu coração / A Jesus Sacramentado / Para nova redenção » (*idem*, fl. 9 v)¹⁹.

Ce n'est donc pas un hasard si, en accédant au poste de responsable officieuse du Recolhimento do Parto, Roza Egipcíaca confesse une seconde conversion, qui va désormais pouvoir transfigurer son propre statut ontologique. En devenant la mère des détenues, elle accède à une autorité équivalente à celle de la Mère de Jésus elle-même. Ce moment est marqué par un changement d'identité très précis du point de vue théologique : « jusqu'à présent j'étais la Mère de la miséricorde et maintenant je suis la Mère de la justice » (ANTT, pr. 9065, fl. 35 v). Ce texte correspond au passage de la contemplation à l'action, et en adoptant cette position, la théologie hérétique de Roza Egipcíaca exige pour elle-même une préséance et une relation avec le Christ lui-même, qui ne se limite pas, comme dans la tradition scripturale patriarcale, à une simple question chronologique, mais qui devient aussi la proposition d'une nouvelle hiérarchie. C'est ce qui l'autorise à déterminer « l'état des âmes qui quittaient ce monde, déclarant celles qui étaient perdues et celles qui étaient sauvées » (ANTT, pr. 2901, fl. 9 r), une fonction exclusive du Fils de Dieu. Cependant, la justice maternelle opère selon un ordre différent, qui exclut l'image de la guerre au sens masculiniste. Lorsqu'elle explique son attachement

¹⁸ Explorer les thèmes liés à la figure du féminin dans la pensée de Roza Egipcíaca, tels que la maternité, le mariage et la grossesse, nécessiterait un autre texte. Dans le cadre de cet article, l'objectif principal est moins d'offrir une vue panoramique de sa pensée que d'illustrer, à travers la manière dont elle aborde certains thèmes théologiques, les questions méthodologiques proposées au début de cet exposé.

¹⁹ « Ma mère a dans son sein / Dans son cœur / Jésus Sacrement / Pour une nouvelle rédemption ».

à la dévotion marianne, Roza Egipcíaca dit: « c'est pour cela que je me sers de la dame, parce qu'elle n'a pas d'épée » (ANTT, pr. 14316, fl. 47 r). C'est en tant que mère de Dieu et épouse de Dom Sebastião qu'elle est capable non seulement d'inverser l'apocalypse patriarcale canonique en une apocalypse coloniale maternelle, mais surtout de la raconter. Dans ce même sens, l'écriture de Roza Egipcíaca est profondément marquée par la logique de l'*accouchement*, non seulement en termes lexicaux, mais aussi dans son économie même en tant que *textualité*. En de nombreuses occasions, son activité comme auteure est justifiée comme une renaissance, comme dans une lettre à Pedro Arvellos, datant de 1755, où elle déclare explicitement: « parce que Dieu voyant le monde si détendu, il était nécessaire de venir maintenant à nouveau pour renaître dans le travail de la même Dame, pour notre salut » (ANTT, pr. 14316, fl. 44 v).

Ce que la philosophie de Roza Egipcíaca demande, c'est donc une autre conception de la résistance, qui opère à l'intérieur d'un système de domination, en entretenant avec lui des relations ambiguës qui ne sont pas animées par l'attente d'une émancipation. C'est ce qui caractérise le cœur des analyses de Fred Moten en termes philosophiques. Dans son article de 2013, « Blackness and Nothingness (Mysticism in the Flesh) », Moten montre en quoi la dépossession ontologique des Noirs peut être pensée comme une pratique de communion (Moten, 2013, p.742). Dans son ouvrage de 2003, *In the break*, il interroge le domaine de la *résistance des objets* (Moten, 2003, pp. 7-24). Alors qu'en 2003, il trouvait des manifestations de cette forme invisible de résistance politique dans la musique afro-américaine, en 2013, il souligne l'importance de ce qu'il appelle le « mysticisme dans la chair », qui constitue une « déstabilisation radicale qui est où et comment nous sommes » (Moten, 2013, p. 750). À son tour, dans le cas du commentaire proposé ici sur la pensée de Roza Egipcíaca, il a été élaboré à un point d'intercession entre l'histoire, la théorie politique et la philosophie. Une telle indiscernabilité du registre discursif n'est évidemment pas une formule *a priori* applicable automatiquement à d'autres discours hétérodoxes, mais elle a au moins le mérite d'indiquer les difficultés et les impasses contenues dans l'idée d'intégrer certains auteurs et certaines œuvres dans le canon, ce qui ne peut se faire sans la destruction simultanée de leurs critères ontologiques et épistémiques. Cette exigence méthodologique n'est en fait pas nouvelle - il suffit de penser à la présence de livres comme *Histoire de la folie* ou *Histoire de la sexualité* dans les programmes de cours de philosophie. Ce qui est peut-être relativement nouveau, en revanche, c'est la légitimation d'autres conceptions de la figure de l'auteure dans les commentaires sur l'histoire de la philosophie. Au-delà des objets impersonnels tels que la folie et la sexualité, thématiques par Foucault, le métadiscours dont il est question ici doit se débarrasser de sa forme philosophique canonique, en s'aventurant dans quelque chose de plus que l'interdisciplinarité - il doit plutôt rechercher une forme discursive qui interroge constamment ses propres limites et, par conséquent, son identité.

Références

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Documentos do Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa. Processos 9065, 2901, 14316, 18078. URL: <https://digitarq.arquivos.pt/fileViewer/14e0ff24c9774987a030bc343dfc3e47?isRepresentation=false&selectedFile=9762659&fileType=IMAGE>
PT/TT/TSO-IL/028/09065 :
PT/TT/TSO-IL/028/02901 :

<https://digitarq.arquivos.pt/fileViewer/55787030c46d4def8be300f521f70aa0?isRepresentation=false&selectedFile=5210104&fileType=IMAGE>
PT/TT/TSO-IL/028/CX1587/14316:
<https://digitarq.arquivos.pt/fileViewer/8af428e6f54e4b1488e345e3b7a72f06?isRepresentation=false&selectedFile=10618250&fileType=IMAGE>
PT/TT/TSO-IL/028/18078:
<https://digitarq.arquivos.pt/fileViewer/062cd0897ba145c79fa350cea6b3e5e1?isRepresentation=false&selectedFile=10612228&fileType=IMAGE>

- Basselaar, J. van den. 2002. *Antônio Vieira. Profecia e Polêmica*. Rio de Janeiro : EdUERJ.
- Brading, D. A. 2004. *Mito y profecía en la historia de México*. México : Fondo de Cultura Económica.
- Brandão, A. 1632. *Monarchia Lusytana: Que contem a Historia de Portugal desde Conde Dom Henrique, até todo o reinado del Rey Dom Afonso Henriques*. Lisboa : Pedros Craesbeck.
- Buescu, A. I. 2013. « Alexandre Herculano e a polémica de Ourique: Anticlericalismo e iconoclastia ». In *Revisitando Herculano no bicentenário do seu nascimento*. Coord. M. de F. Marinho, L. C. Amaral, and P.V. Tavares. Porto : Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- Buescu, A. I. 2014. « Aspectos da mesa do rei. Entre a Idade Média e a Época Moderna ». In *Ensaio sobre património Alimentar Luso-brasileiro*. Coord. C. Soares and I.C. de Macedo. São Paulo: Annablume.
- Chambers, P. A. 2020. « Epistemology and Domination: Problems with the Coloniality of Knowledge Thesis in Latin American Decolonial Theory ». *Dados*, 63.4.
- Colón, C. 1892. *Relaciones y cartas de Cristóbal Colón*. Madrid: Lebrería de la Viuda de Hernando y Cia.
- Deleumeau, J. 1995. *Mille ans de bonheur. Tome II : Une histoire du paradis*. Paris : Fayard.
- Franco, J. E. and Reis, B. C. 2006. « Estudo introdutório. O Quinto Império de Sebastião de Paiva. Genealogia e Carácter de um messianismo sebástico ». In *Tratado da quinta monarquia*. Coord. Paiva, S. de. Lisboa : Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- Frost, E. C. 1991. « De anuncios y profecias ». In *Ideas y presságios del descubrimiento de la America*. Coord. L. Zea. México : Fondo de Cultura Económica.
- Jones, Gayl. 1975. *Corregidora*. Boston: Beacon Press.
- Lima, L. F. S. 2007. « Imagens e figuras de um rei sonhador: representações do milagre de Ourique e do juramento de Afonso Henriques no século XVII ». *História*, 26.2: 311-339.
- Lima, L. F. S. 2010. *O Império dos sonhos. Narrativas proféticas, sebastianismo & messianismo brigantino*. São Paulo : Alameda.
- Lima, L. F. S. 2004. *Padre Vieira: sonhos proféticos, profecias oníricas. O tempo do Quinto Império nos sermões de Xavier dormindo*. São Paulo : Humanitas.
- Machado, M. H. P. T. 2018. *Crime e escravidão. Trabalho, luta e resistência nas Lavouras Paulistas (1830-1888)*, 2ª ed. São Paulo: EdUsp.
- Maia, M. 2020. « Uma identidade litrorânea: os chamados courás na África e em Minas Gerais (século XVIII) ». In *A diáspora mina. Africanos entre o Golfo do Benim e o Brasil*. Coord. A.C. Rodrigues, I.S. Lima, and J. B. Farias. Rio de Janeiro: Nau.
- McGinn, B. 1996 *The Growth of Mysticism: Gregory the Great through the Twelfth Century*. New York : Crossroad Publishing.
- Michelan, K. B. 2011. *Um rei em três versões: a construção da história de D. Afonso Henriques pelos cronistas medievais portugueses*. São Paulo: Editora da Unesp.

- Moten, F. 2013. «Blackness and Nothingness (Mysticism in the flesh)». *The South Atlantic Quarterly*. 112.4: 737-780.
- Mott, L. 1993. *Rosa Egípcia. Uma Santa Africana no Brasil*. São Paulo : Bertrand Brasil.
- Munanga, K. 2019. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil. Identidade nacional versus identidade negra*, 5ª ed. Belo Horizonte : Autêntica.
- Paiva, S. de. 2006. *Tratado da quinta monarquia*. Lisboa : Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- Pavón-Cuéllar, D. 2022. *Além da psicologia indígena: Concepções mesoamericanas da subjetividade*. São Paulo : Perspectiva.
- Pinheiro, F. R. 2020. «Couranos confrades do Rosário: identidades e sociabilidade no interior de uma capela (Mariana/ MG) » In *A diáspora mina. Africanos entre o Golfo do Benim e o Brasil*. Coord. A.C. Rodrigues, I.S. Lima, and J. B. Farias. Rio de Janeiro : Nau.
- Pires, A. M., D. 1971. *Sebastião e o Encoberto. Estudo e antologia*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Real, M. 2008. «Padre António Vieira: A Arquitectónica do Quinto Império na carta *Esperanças de Portugal* (1659) ». *Reflexão*. 33.93.
- Reeves, M. 1977. *Joachim of Fiore and the prophetic future*. New York : Harper & Row.
- Rossatto, N. and De Martini, M. 2012. «Milénarismo em Joaquim de Fiore e Antonio Vieira». *Mirabilia*. 14: 255-285.
- Santos, B. S. 2021. *O fim do império cognitivo. A afirmação das epistemologias do Sul*, Belo Horizonte: Autêntica.
- Schlichtman, S. and Mueller, I.K. 2004. «Did Women Really Read Differently? A Historical-Empirical Contribution to Gender-Oriented Reading Research ». In *Women in German Yearbook*. 20: 198-214.
- Soares, M. C. (org.). 2019. *Diálogos Makii de Francisco Alves de Souza. Manuscrito de uma congregação católica de africanos Mina, 1786*, São Paulo: Chão.
- Spaulding, R. E. 2007. «Covert Afro-Catholic agency in the mystical visions of early modern Brazil's Roza Maria Egípcia ». In *Women's Negotiations and Textual Agency in Latin America, 1500-1799* ». Eds. Mónica Díaz and Rocío Quispe-Agnoli. London : Routledge.
- Vieira, A. 2015. *Obra completa*, 30 volumes. São Paulo : Loyola.
- Strickland, L. 2011. «The Other Voice ». In *Leibniz and the two Sophies: the philosophical correspondence*. Ed. Lloyd Strickland. Toronto : Iter.
- Vainfas, R. 1999. «Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira ». *Revista Tempo*. 8: 1-12.
- Watts, P. M. 1985. «Prophecy and Discovery: On the Spiritual Origins of Christopher Columbus's "Enterprise of the Indies" ». *The American Historical Review*. 90.1: 73-102.
- Weigel, S. 1985. «Das Schreiben des Mangels als Produktion von Utopie ». In *Women in German Yearbook*. 1: 29-38.