

# Le saint sacrifice de la marche : pieds, charité et statut social dans les confréries portugaises à l'époque moderne

ISABEL DOS GUIMARÃES SÁ\*

*Au Portugal, au XVI<sup>e</sup> siècle encore, posséder un cheval s'avérait essentiel pour accéder au statut de noble. Pendant toute la période moderne, marcher fut un signe de déclassement, sauf lors de certains rites de la cour royale. Mais, c'était surtout dans les cérémonies confraternelles qu'aller à pied était symbole de charité; les nobles devaient en effet marcher quand ils rendaient visite aux pauvres « honteux », à l'occasion des processions, des cortèges funèbres ou de la cérémonie du lavement des pieds, le Jeudi saint. Toutefois, ils cherchaient souvent à se faire remplacer. Les privilèges médiévaux, qui attachaient une si grande importance au fait de posséder un cheval, s'étaient transformés en préjugés difficiles à éliminer, même dans l'accomplissement des rites.*

*In 16<sup>th</sup>-century Portugal, owning a horse was still a crucial requirement to attain the status of noble. Throughout the Early Modern Period, to walk was a sign of social disqualification, except in certain rituals at court where participants were required to stand. Above all, confraternal rituals required nobles to be on foot as a symbol of charity; they had to walk or stand while visiting the deserving poor or taking part in processions, funeral cortèges, or the washing of feet on Maundy Thursday. However, nobles often sought to have others attend these events on their behalf. Over time, the medieval privileges that had placed such great importance on horse ownership transformed into prejudices that were difficult to eradicate, even in the performance of rites.*

AU DÉBUT DU XVIII<sup>e</sup> siècle, le père Raphaël Bluteau, auteur du premier dictionnaire portugais, commençait par définir le mot « pied » comme étant le fondement de la « fabrique » du corps humain et l'instrument de la marche. Il faisait cependant une distinction : ce n'était pas une partie noble du corps humain, désignation qu'il réservait aux organes essentiels à la survie — le cœur, le cerveau, les poumons, le foie, etc. Il dressait ensuite une liste de 29 proverbes dont la majorité envisageait le pied comme une métaphore de succès ou de persistance.

\* Isabel dos Guimarães Sá est professeur au Département d'Histoire de l'Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho et membre intégré du Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (C.E.C.S.) de la même université.

Certains d'entre eux sont traduisibles en français : partir du pied droit (*entrar com o pé direito*), trouver chaussure à son pied (*achar forma de seu pé*), de pied ferme (*não arredar pé* ou *estar de pé quedo*), etc.<sup>1</sup>. Tous ces aphorismes, sans exception, présentaient le pied et le fait de se tenir debout comme des symboles de la dignité et de la survie de l'individu.

Pour sa part, Peter Stallybrass notait en 1997 que, dans l'Europe moderne, la présence des pieds était signe de pouvoir, alors que de nos jours c'est leur absence qui frappe, et il donnait l'exemple des artistes de cirque et des danseuses qui s'élèvent dans les airs sans efforts apparents. D'après cet auteur, le pied était une mesure de la personne, puisque tout le corps reposait dessus. Il faisait ensuite observer que les situations de subalternité étaient souvent marquées par le geste consistant à se jeter aux pieds de quelqu'un, donnant l'exemple des empereurs qui se jetaient aux pieds des papes<sup>2</sup>. Nous retiendrons aussi le travail de David Graeber comme référence fondamentale pour le présent article. En se fondant sur la théorie sociale contemporaine qui considère le corps comme le *locus* essentiel du pouvoir social et de l'expérience, cet auteur analyse les relations sociales hiérarchiques comme ayant une expression au niveau du corps, qui émerge comme propriété privée<sup>3</sup>. Dans notre article, ce sera au tour des pieds et de la marche d'être examinés en tant qu'éléments significatifs de la position sociale. Nous analyserons leur rôle dans les situations qui impliquent une reconnaissance des hiérarchies sociales, particulièrement en ce qui concerne la noblesse portugaise dans les contextes métropolitain et colonial<sup>4</sup>. Nous utiliserons l'exemple des confréries désignées sous le nom de *misericórdias*, présentes sur tous les territoires portugais ou de colonisation portugaise, lesquelles rassemblaient les élites en présence : membres des élites artisanales, commerciales ou agricoles aussi bien que nobles<sup>5</sup>. Il s'agissait de confréries supra-paroissiales, établies dans les chefs-lieux et vouées à la pratique d'œuvres de miséricorde, spirituelles et corporelles. Fondées à partir de 1498, elles se disséminèrent rapidement dans l'ensemble des territoires administrés par les Portugais, connaissant ainsi une diffusion dans tout l'Empire. Protégées par la monarchie, avec qui elles pouvaient correspondre directement, les *misericórdias* offraient la possibilité d'améliorer un large éventail de situations de pauvreté. Il faut dire que le bénévolat de leurs membres et les donations testamentaires leur assuraient une accumulation de patrimoine et permettaient un patronage de la Couronne sans dépense significative de ressources, ancré surtout

1 Raphaël Bluteau, *Vocabulário Português e Latino*, Coimbra, Oficina de Pascoal da Sylva, 1712-1721, volume 6, entrée « pé », p. 331-338.

2 Peter Stallybrass, « Footnotes », dans David Hillman et Carla Mazzi (dir.), *The Body in Parts. Fantasies of Corporeality in Early Modern Europe*, Londres, Routledge, 1997, p. 313-325.

3 David Graeber, « Manners, Deference and Private Property in Early Modern Europe », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 39, n° 4, 1997, p. 694-728.

4 Pour ce qui est de la noblesse portugaise, voir Nuno Gonçalo Monteiro, *O Crepúsculo dos Grandes (1750-1832)*, Lisbonne, Imprensa Nacional, 1998; et « Noblesse et aristocratie au Portugal sous l'Ancien Régime (XVII<sup>e</sup> – début du XIX<sup>e</sup> siècle) », *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, vol. 46, n° 1, 1999, p. 185-210.

5 Isabel dos Guimarães Sá, *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no Império Português, 1500-1800*, Lisbonne, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1997 (<http://handle.net/1822/4311>); *As Misericórdias Portuguesas de D. Manuel I a Pombal*, Lisbonne, Livros Horizonte, 2001.

dans la protection institutionnelle dispensée. Quoi qu'il en soit, les *misericórdias*, en assurant les principaux services d'assistance au Portugal et dans ses colonies, ont donné lieu à des pratiques de charité ancrées dans le catholicisme, mais non soumises à la tutelle ecclésiastique.

### **La noblesse, la guerre, les chevaux et la marche**

Pour tout homme ayant un statut social élevé à l'époque moderne, la marche était signe de déchéance sociale, donc à éviter. De plus, porter quelque chose en public faisait déroger; aussi fallait-il marcher les mains vides. Les femmes devaient se faire porter et ne jamais aller sans compagnie. Pour les hommes, l'idéal était de se faire voir à cheval; à l'image de l'animal noble et fier était associée celle de l'homme capable de le maîtriser<sup>6</sup>. Il y a lieu de souligner que la culture équestre concernait surtout les hommes, et non les femmes, qui ne participaient ni à la guerre en tant que combattantes ni aux nombreux jeux et sports où les chevaux étaient irremplaçables, tels les tournois, les justes, ou, dans la péninsule Ibérique, les *juegos de canas* ou la corrida. Il est d'ailleurs à noter que les femmes devaient monter à cheval de travers, s'asseyant souvent sur leur propre chaise placée sur le cheval ou la mule<sup>7</sup>.

La guerre médiévale est à l'origine de l'importance du cheval et du haut statut social attaché à son utilisation. Pour comprendre la signification du cheval, il suffit de lire l'une des lois qui avaient pour but d'éviter la prolifération des mules. Il s'agissait bien d'un problème persistant, puisque cette loi, inscrite dans les *Ordenações Afonsinas*, première compilation législative portugaise parue au milieu du XV<sup>e</sup> siècle sous le règne d'*Afonso V* (r. 1438-1481), renvoyait à des lois antérieures traitant du même sujet; celles-ci avaient été édictées par les rois *Fernando I* (r. 1367-1383) et *João I* (r. 1385-1390). Le cheval, source d'honneur et de protection, était après l'homme la meilleure des bêtes que Dieu avait créées, écrivait-on. Quel dommage donc que les gentilshommes aient eu recours à des mules luxueusement harnachées; ils se devaient de posséder un cheval, ce n'était qu'ensuite qu'ils pouvaient avoir une mule. La justification de cette obligation était la nécessité d'avoir des chevaux prêts à être utilisés en temps de guerre. À la cour, les chevaux devenaient aussi obligatoires, sauf pour les évêques et les prêtres de messe<sup>8</sup>, les médecins, les chanteurs des chapelles du roi et de la reine ainsi que les juifs qui y séjournaient. Par la suite, la loi s'étendit au royaume, en exemptant également les femmes et les jeunes de moins de 13 ans<sup>9</sup>.

6 Sur la culture équestre en Occident, voir les deux premiers volumes parus de la trilogie de Daniel Roche, *La culture équestre de l'Occident XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle. L'ombre du cheval*. Tome I. *Le cheval moteur*, Paris, Fayard, 2008, et le tome II, *La gloire et la puissance : essai sur la distinction équestre*, Paris, Fayard, 2011.

7 Les dessins de Christoph Weiditz à propos d'un voyage en Espagne en constituent une bonne illustration. Ils sont datés de 1529. Voir Christoph Weiditz, *Authentic Everyday Dress of the Renaissance. All 154 Plates from the "Trachtenbuch"*, New York, Dover Publications, 1994, planches LXXV et LXXVI.

8 On devenait prêtre de messe à la suite d'un procès d'apprentissage qui comprenait quatre ordres mineurs et trois supérieurs, après lequel on pouvait dire messe, et administrer d'autres sacrements comme la pénitence, le mariage, l'extrême onction et le baptême. Les deux sacrements restants (confirmation et ordination) étaient réservés aux évêques.

9 *Ordenações Afonsinas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, livre V, tit. CXVIII, « De como som deffesas as bestas muaras », p. 395-405.

La guerre, tout en conférant un statut social à la noblesse, fut à la source de la différenciation sociale opérée par la possession d'un cheval<sup>10</sup>. Les *Ordenações Manuelinas* de 1521 obligeaient le chevalier à porter des armes et à posséder un cheval, sous peine d'être déchu de son titre : être *peão* voulait justement dire « celui qui allait à pied » et ce mot découlait du mot *pé* (en français « pied »)<sup>11</sup>. C'était l'un des mots, tout comme celui de *plebeu* (homme du peuple), qui désignaient l'homme du Tiers État. En revanche, pour les gens du menu peuple, marcher était un fait quotidien. La loi les désignait comme *peões*, mot qui signifie littéralement « piéton ». Au XVIII<sup>e</sup> siècle encore, pour être admis à la condition de noble, il fallait vivre selon les usages de la noblesse — c'est-à-dire avoir des chevaux et des serviteurs —, s'habiller dignement, ne pas travailler de ses mains et porter des souliers<sup>12</sup>. À la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, pendant les séances du Conseil du roi, le secrétaire — qui n'était jamais un noble de sang (*fidalgo*) — se tenait à genoux au bout de la table, alors que les conseillers nobles de sang étaient assis<sup>13</sup>. Selon la loi portugaise, les hommes qui possédaient un cheval dans leur écurie ne pouvaient être condamnés à des châtimens jugés humiliants : être fouettés ou exilés, ou enchaînés par le cou, même s'ils étaient *peões* ou fils de *peões*. Ceux qui voulaient jouir des privilèges de la chevalerie devaient avoir des armes et un cheval, obligation qui s'étendait aux notaires et aux officiers du roi<sup>14</sup>.

Il faut également dire qu'au Portugal, au XVI<sup>e</sup> siècle, bien que le rôle des chevaux dans l'armée gardât son importance, les mules étaient toujours concurrentielles en tant qu'animaux de transport, surtout pour les longs voyages. Le droit d'avoir une mule était réglementé, mais il était néanmoins possible d'obtenir un permis à cette fin, comme le firent certains marchands<sup>15</sup>. Le nombre élevé de mules faisant concurrence aux chevaux, D. João III (r. 1521-1557) les interdit en 1534, sous prétexte que l'usage de croiser des chevaux avec des ânes réduisait le nombre de chevaux<sup>16</sup>. Mais ceux qui avaient le privilège de se faire transporter à dos de mule protestèrent, comme le fit l'évêque de Lamego, D. Fernando, selon qui femmes et prélats ne pouvaient s'en passer<sup>17</sup> : les femmes,

10 L'équitation fut elle aussi élevée au statut d'art qu'il fallait cultiver chez les élites de la noblesse, ce qui a donné lieu à de nombreux textes de nature didactique. Carlos Henriques Pereira, *Naissance et renaissance de l'équitation portugaise : du XV<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle d'après l'étude des textes fondateurs*, Paris, L'Harmattan, 2010.

11 Ce statut de chevalier était confirmé par le roi : *Ordenações Manuelinas*, Lisbonne, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, livre 2, tit. 38. Il fallait, dans un délai de six mois, remplacer un cheval mort pour pouvoir continuer à jouir de ce statut.

12 Fernanda Olival, *As Ordens Militares e o Estado Moderno. Honra, Mercê e Venalidade em Portugal (1641-1789)*, Lisbonne, Estar Editora, 2001, p. 370-371.

13 Nuno Gonçalo Monteiro, « Identificação da Política Setecentista. Notas sobre Portugal no início do período joanino », *Análise Social*, vol. XXXV, n° 157, 2001, p. 970.

14 Voir *Ordenações Filipinas*, Lisbonne, Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, Liv. 5, tit. 138; Liv. 2, tit. 60 et Liv. 1, tit. 57.

15 Instituto dos Arquivos Nacionais / Torre do Tombo (IAN/TT), *Corpo Cronológico*, partie I, liasse 5, doc. 12, Lisbonne, mars 1501.

16 Francisco de Andrada, *Crónica de D. João III*, édition de M. Lopes de Almeida, Porto, Lello, 1976, p. 581-583.

17 D. Fernando de Meneses Coutinho e Vasconcelos (décédé en 1564), fils du premier comte de Penela, fut évêque de Lamego de 1513 à 1540, puis archevêque de Lisbonne. Il a aussi été maître de chapelle des rois Manuel I, João III et Sebastião. José Pedro Paiva souligne la proximité entre João III et lui (*Os Bispos de*

parce que, outre la difficulté qu'elles éprouvaient à chevaucher, monteraient leurs *vergonhas* (« parties honteuses »), et les prélats, parce qu'ils possédaient en tout 200 mules, soit un nombre négligeable non susceptible de porter atteinte à la force militaire du royaume<sup>18</sup>. Les mules convenaient donc aux femmes et aux membres du clergé à qui, comme on le sait, il était théoriquement interdit de participer aux guerres.

Cependant, se déplacer à cheval pouvait se révéler impossible en cas de maladie ou de vieillesse; on trouve d'ailleurs des lettres de nobles demandant au roi d'être exemptés de l'obligation d'aller à cheval<sup>19</sup>. Comme on le sait, l'état des routes à la campagne et l'étroitesse des voies urbaines médiévales interdisaient tout mode de transport autre que le cheval ou la mule. Le début de l'époque moderne a connu des changements dans le tracé urbain, ce qui a permis aux élites d'utiliser des carrosses et d'autres moyens de transport. Mais les longs voyages du XVI<sup>e</sup> siècle étaient encore faits à cheval ou à dos de mule.

Se faire transporter en ville à l'intérieur d'un véhicule, quel qu'il fût, était une tout autre chose : pour les hommes, c'était considéré comme déclassant et signe de décadence. On faisait également une distinction de genre : se faire porter fut toujours plus admissible pour les femmes que pour les hommes. En fait, ce sont les reines qui imposèrent peu à peu l'usage des carrosses dans les cours ibériques, usage qui fut aussi à l'origine de l'introduction de nouveaux offices dans les palais<sup>20</sup>. Dans leur cas, le carrosse ou la litière contribuait à une image de pudeur, jugée alors convenable à leur sexe. Cependant, l'avantage était ambivalent : se déplacer cachées des autres pouvait tout aussi bien donner lieu à des suspicions de mauvaises mœurs.

Le cas des palanquins, moyen de transport préféré des colonisateurs portugais à Goa au XVII<sup>e</sup> siècle, en fournit un bon exemple. Toujours selon notre dictionnariste, le père Bluteau, le palanquin était une espèce de chaise ou lit portable suspendu à un bâton que deux hommes portaient sur leurs épaules, et qui servait aux Indes à se faire transporter. Les femmes utilisaient des palanquins couverts, de façon à pouvoir voir sans être vues, et on y était plus couché qu'assis, précise Bluteau<sup>21</sup>. En 1615, le roi les interdit, sous prétexte que les gens de guerre s'en servaient et que l'usage des chevaux « si propre aux hommes et particulièrement aux gens de la noblesse<sup>22</sup> » se perdait. Dans le Portugal métropolitain, une loi de la même année chercha à restreindre l'usage de cabriolets et de carrosses tirés par des mules, mais

*Portugal e do Império 1495-1777*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2006, p. 188).

18 IAN/TT, Corpo Cronológico, partie 1, liasse 53, doc. 109, Lisbonne, 19 septembre 1534. À l'occasion, l'évêque se justifiait aussi en disant que Sa Majesté avait tellement réduit les rentes ecclésiastiques que les prélats n'avaient pas assez d'argent pour entretenir des chevaux.

19 Un magistrat du Tribunal de Goa (*Desembargador da Relação*), Simão Soares de Carvalho, voulait rentrer au Portugal parce qu'il était si souvent malade qu'il ne pouvait même pas monter à cheval (30 janvier 1607). Cité dans Raymundo António de Bulhão Pato, *Documentos remetidos da Índia ou Livros das Monções*, Lisbonne, Typographia da Academia Real das Sciencias, 1880, t. I, p. 139.

20 Félix Labrador Arroyo et Alejandro López Álvarez, « Las caballerizas de las reinas en la Monarquía de los Austria: cambios institucionales y evolución de las etiquetas, 1559-1611 », *Studia Histórica-Historia Moderna*, vol. 28, 2006, p. 87-140.

21 Bluteau, *Vocabulário Portuguez e Latino*, entrée « *palanquim* », vol. 6, p. 193.

22 « que é tão próprio dos homens, e particularmente da gente nobre », dans Pato, *Documentos remetidos*, t. III, 1885, p. 254 [1615.02.21].

elle fut suspendue en raison de la difficulté à la faire appliquer; en 1650, on parvint à une formulation plus convenable, en obligeant les propriétaires de ces véhicules à remplacer les mules par des chevaux<sup>23</sup>. La crainte de l'insuffisance de chevaux indispensables à la guerre posait toujours problème.

Il ne s'avérerait pas aisé d'en venir à bout. Un noble ne devait jamais sortir seul, mais se faire accompagner par ses pages. Aller sans compagnie donnait une image de vulnérabilité qu'il fallait éviter. Les témoignages des voyageurs étrangers qui ont séjourné à Goa coïncident quant à l'importance attribuée au cheval comme marque de statut social chez les Portugais qui habitaient la ville. Jean-François Linschoten a témoigné du pas fier des Portugais marchant dans la rue, toujours accompagnés d'un laquais; à l'en croire, tous les hommes qui pouvaient se payer un cheval en possédaient un, même s'ils se faisaient souvent porter en palanquin<sup>24</sup>. François Pyrard de Laval, en voyage en Asie et au Brésil de 1601 à 1611, a laissé un témoignage écrit de son séjour à Goa. Selon lui, les *fidalgos* étaient censés descendre de leur monture en présence du vice-roi, comme le protocole l'exigeait, mais ils se faisaient suivre de leurs palanquins et de leurs chevaux que tenaient par les brides des pages et des laquais<sup>25</sup>.

Le palanquin était associé à la féminité et à l'oisiveté. L'image de la personne se faisant porter incognito, cachée par des rideaux, et dont on devinait la pose alanguie (et même la luxure), pouvait transmettre l'idée d'un pouvoir incapable de s'occuper correctement des affaires publiques. En contexte colonial surtout, cela était mal vu par les observateurs de la métropole et les agents impériaux rigoureux. Être porté dans un palanquin aux rideaux fermés devint le symbole de la paresse et de l'érotisme qui affaiblissaient le caractère viril des colonisateurs. Selon les critiques, le caractère privé de son espace fermé cachait souvent les adultères et la dissolution des mœurs. Alors, si l'on se faisait porter, il fallait au moins être assis et se faire voir des passants.

En fait, des témoins laissent entendre que les palanquins étaient aussi utilisés pour la pratique dissimulée de la prostitution. Le voyageur Jean-Baptiste Tavernier, qui visita Goa en 1641, a constaté que les femmes tombées en pauvreté se faisaient porter incognito pour demander l'aumône devant la porte des maisons, accompagnées de lettres de recommandation émises par des membres du clergé. Elles se servaient d'un garçon pour communiquer avec le maître de maison, qui leur parlait souvent, et il leur arrivait de rester chez lui jusqu'au lendemain, si elles lui plaisaient<sup>26</sup>.

23 « Carta régia de 1 de Agosto de 1625. Proibição de coches e liteiras, machos e mulas », dans J. J. de Andrade e Silva, *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa 1620-1627*, Lisbonne, Imprensa de J. J. A. e Silva, 1855, p. 146-147. Cette loi fut suspendue en 1626 (Silva, *Collecção...*, p. 163. Les carrosses tirés par des mules furent finalement interdits en 1650 (Silva, *Collecção... 1648-1656*, Lisbonne, Imprensa de J. J. A. da Silva, 1856, p. 58.

24 *The Voyage of John Huyghen van Linschoten to the East Indies from the Old English Translation of 1598*, New York, Burt Franklin Publisher, s.d., p. 193, 196-197, 199 et 204-205.

25 *Viagem de Francisco Pyrard de Laval...*, édité par A. de Magalhães Basto, Porto, Livraria Civilização, s.d., vol. II, p. 58-62.

26 *Travels in India by Jean Baptiste Tavernier baron of Aubonne translated from the original French Edition of 1676...*, édité par William Crooke, 2<sup>e</sup> édition, Londres, Oxford University Press, 1925, vol. I, p. 151.

La loi contre les palanquins dut être renforcée à plusieurs reprises, des plaintes ayant fréquemment été déposées auprès du vice-roi; d'ailleurs, nombreux sont ceux qui firent valoir des situations d'exception pour y échapper<sup>27</sup>. En 1621, le gouverneur Fernão de Albuquerque écrivait au roi pour l'informer qu'il renforçait la prohibition et le prévenir du fait que les *fidalgos* de la ville allaient porter plainte auprès de Sa Majesté. Il disait que les exceptions n'étaient pas convenables, car les hommes finiraient par se dévaloriser et perdre de leur ancien lustre et se féminiseraient complètement. En 1622, le roi confirma donc la prohibition<sup>28</sup>.

Dans les autres régions de l'Empire portugais, par exemple à Salvador de Bahia, au Brésil, la même répugnance par rapport à la marche existait. L'ingénieur Amédée Louis Frézier, qui voyagea en Amérique du Sud dans les années 1712-1714 au service du roi de France, raconte que les accidents du terrain rendaient les voies impossibles aux carrosses et chaises à porteurs (*cadeirinhas*).

Les gens riches, malgré cet inconvénient, ne marchent guère à pied, toujours industriels à trouver des moyens pour se distinguer du reste des hommes, en Amérique comme en Europe, *ils auraient honte de se servir des jambes que la nature nous a données pour marcher* : ils se font mollement porter dans les lits de coton à réseau [hamacs], suspendus par les deux bouts à un grand bâton que deux Noirs portent sur la tête ou sur les épaules<sup>29</sup>.

L'auteur précisait que ce hamac portable n'était pas un palanquin, mais en fait un « serpentín ». De toute façon, le fait que le hamac n'était guère susceptible de favoriser l'intimité de ceux s'y faisaient transporter n'a suscité l'émergence ni de controverses ni de prohibitions.

Les rituels de la monarchie exigeaient néanmoins que les nobles aillent à pied devant leurs supérieurs en qualité. Au cours des entrées royales, les nobles se joignaient à pied au cortège du roi qui, lui, était à cheval; de même, l'arrivée des princesses étrangères au Portugal exigeait qu'un noble de haute lignée, souvent de la famille proche du prince, descendît de cheval quand la mariée arrivait en sol portugais, à moins que la princesse ne le dispensât de cette obligation<sup>30</sup>.

Comme nous le verrons maintenant, les rituels religieux liés à l'exercice de la charité entraînaient fréquemment des situations d'inversion, en plus d'exiger le respect des hiérarchies sociales et politiques. C'est ce qui se produisait dans les *misericórdias*.

27 Voir l'exemple d'Antônio Moniz Barreto, en date du 5 mars 1620 (dans Antônio da Silva Rêgo, *Documentos remetidos da Índia ou Livros das Monções*, Lisbonne, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1974, t. VI, p. 429-430).

28 « [por] os homens não acabarem de estragar o brio e valor antigo e se efeminarem de todo ». Voir Rêgo, *Documentos remetidos*, tome VII, p. 215-216, citation p. 216 [16 décembre 1621]. Pour la confirmation de la prohibition, voir *ibid.*, t. VIII, 1977, p. 377 [8 février 1622].

29 [Amédée] Frézier, *Relation du voyage de la Mer du Sud aux côtes du Chily et du Perou fait pendant les années 1712, 1713 et 1714*, Paris, Chez Nion, Didot, Quillau, 1732, p. 272 (l'italique est de nous).

30 À propos des entrées royales, voir Ana Maria Alves, *As Entradas Régias Portuguesas. Uma Visão de Conjunto*, Lisbonne, Livros Horizonte, s.d., en particulier p. 54. Sur les princesses, citons le récit de l'arrivée au Portugal de la reine Catherine d'Autriche, qui épousa Jean III en 1525. Dans un geste de largesse, d'ailleurs fréquent lors de ces cérémonies, la reine refusa que l'infant D. Luis, frère du roi son époux, descende de sa monture (Biblioteca Nacional da Ajuda [BNA], cód. 51— VI-40, « Carta que foi escrita à Rainha D. Leonor sobre a vinda e recebimento da Rainha D. Catarina, mulher do rei D. João o 3º deste nome nosso senhor que Deus guarde », p. 47).

### Le saint sacrifice de la marche : l'exemple des rituels confraternels

Un certain nombre de situations, rituelles pour la plupart, exigeaient des moments où l'on faisait abstraction de sa position de supériorité sociale et politique pour créer une égalité symbolique par rapport aux autres personnes qui intervenaient dans l'acte. C'était le cas du gentilhomme qui devait recevoir un hôte dans sa ville : hôtes et invités devaient descendre de cheval pour se saluer. Même chose pour les funérailles et les processions, où il fallait marcher, et souvent porter des objets sacrés.

Pour les gens de statut élevé, marcher représentait en effet un sacrifice qui avait lieu à des moments sacralisés. C'est cette ligne d'interprétation que nous suivrons, en illustrant les pratiques relatives aux pieds et à la marche dans les confréries portugaises. Mais, comme nous le verrons, le sens de soi et de sa qualité sociale empêchait souvent ces nobles de se soumettre à un tel esprit de dépouillement.

Les pratiques de dévotion religieuse, parmi lesquelles figuraient les actes de charité, n'étaient pas compatibles avec l'étalage de la fierté de son statut social. Depuis longtemps, la doctrine des Écritures saintes et les écrits des docteurs de l'Église faisaient ressortir la valeur de la *caritas* comme témoignage d'amour du prochain, tout en soulignant l'amour du Christ pour tous les êtres humains.

Présentes dans tout l'Empire, les *Santas Casas de Misericórdia* devaient réunir les élites locales de la noblesse et des métiers autour de la charité envers les pauvres. Ces confréries, à participation exclusivement masculine, s'adonnaient à l'exercice de toutes les œuvres de miséricorde du catéchisme catholique, sans exception. Même si leurs membres se recrutaient parmi les nobles et les gens prétendant à un certain statut social, telles les couches supérieures des métiers, du commerce et de l'agriculture, les *misericórdias* avaient des pratiques quotidiennes qui rendaient la marche inévitable. Toutefois, une division fut établie dès le départ chez ces élites admises en leur sein : un clivage existait en effet entre les confrères ayant le statut de nobles, dits « de première condition » et les non-nobles, dits de « deuxième condition ». Le fait que certains de ces non-nobles aient jugé une telle catégorisation incompatible avec leurs prétentions à l'ascension sociale a donné lieu à des luttes à l'intérieur des confréries; celles-ci se manifestaient souvent lorsque ces différences de statut se faisaient sentir en public.

Parmi les actes de charité accomplis par les membres des *misericórdias*, mentionnons les visites au domicile des pauvres « honteux », qui exigeaient que les frères se déplacent à pied, deux par deux, dans les villes<sup>31</sup>. Pour leur part, les enterrements des pauvres obligeaient les frères à marcher, quand venait leur tour d'y assister, puisqu'il s'agissait d'une obligation rotative<sup>32</sup>. Les confrères devaient

31 Les pauvres honteux étaient des personnes qui ne pouvaient pas reconnaître publiquement leur pauvreté en demandant l'aumône, car ils étaient souvent assistés chez eux de façon discrète. Les études ont démontré que ce sont les personnes invalides, et surtout les femmes, qui bénéficiaient de ces services. La visite à domicile par des hommes exigeait que ces derniers ne soient pas seuls, pour éviter les suspicions d'inconduite sexuelle. Voir Giovanni Ricci, « Naissance du pauvre honteux : entre l'histoire des idées et l'histoire sociale », *Annales E.S.C.*, vol. 38, n° 1, 1983, p. 158-177; *Idem, Poverità, vergogna, superbia. I declassati fra Medioevo e Età Moderna*, Bologna, Il Mulino, 1996.

32 Les *misericórdias* assuraient les enterrements des pauvres n'ayant pas les moyens d'assumer les frais de leurs propres funérailles. Comme il s'agissait d'une pratique presque quotidienne, il fallait bien nommer des confrères qui, à tour de rôle, accompagneraient les cortèges. *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*,

aussi participer aux cortèges funèbres des autres membres, certains portant le cercueil, tandis que d'autres s'intégraient au cortège en habit confraternel. C'était une obligation pénible, parce qu'elle n'était pas rotative, et que, pour y prendre part, les frères étaient censés interrompre leurs activités<sup>33</sup>.

Par ailleurs, à l'occasion des processions, il était également interdit de se déplacer à cheval ou de se faire porter par un quelconque moyen de transport — palanquin, carrosse ou litière. La *misericórdia* avait la responsabilité d'organiser deux processions : celle du Jeudi saint ou procession des *Endoenças*, et la procession des Os (*Procissão dos Ossos*), le 1<sup>er</sup> novembre, la Toussaint. La première se déroulait le soir, après le lavement des pieds, et incluait l'autoflagellation. Quant à la seconde, elle servait à recueillir les restes mortels de condamnés par la justice<sup>34</sup>. D'autres cortèges avaient lieu en cas de besoin, comme l'accompagnement des condamnés jusqu'à l'endroit de leur exécution.

Le cas de Salvador da Bahia témoigne de la répugnance des confrères à porter en public des objets tels que le cercueil, les cierges pendant les processions ou bien les bassinets utilisés pour recueillir l'argent des quêtes pour la *misericórdia* de la ville. Ici, ce n'était pas seulement un préjugé contre la marche, mais aussi contre le fait d'avoir les mains occupées. Dans une société esclavagiste, où il y avait des esclaves pour exécuter toutes les besognes du quotidien, se comporter en public avec dignité était associé au fait d'avoir les mains vides. L'insistance de la confrérie sur l'interdiction faite aux esclaves de porter ces objets fut à l'origine de nombreux conflits. Dans la métropole, le problème était résolu parce que les *misericórdias* faisaient sortir leurs membres deux par deux — un confrère de chaque qualité — pour effectuer les tâches de la confrérie. Le port des objets et l'exécution de tous les travaux considérés dévalorisants incombait à ceux de qualité inférieure, mais on sait que ces frères protestaient souvent contre leur inclusion dans cette catégorie et préféraient se retirer de la *misericórdia* plutôt que d'y rester<sup>35</sup>. À Salvador da Bahia, la présence d'esclaves comportait un élément disruptif additionnel, puisque tous les membres en possédaient, même ceux de deuxième catégorie.

---

Lisboa, Pedro Craasbeck, 1619, cap. XXXV, « Do modo como se hão-de fazer os enterramentos », p. 48-50.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>34</sup> Nous retenons ici les processions relevant de la responsabilité des *misericórdias*, car il existait aussi d'autres cortèges auxquels participaient les confrères dans le courant de l'année liturgique, organisés ceux-là par la municipalité ou par des ordres religieux. Sur les *Endoenças*, voir Bluteau, *Vocabulário*, vol. 3, p. 102. Pour ce qui est des condamnés, il faut dire que les lois déterminaient que les dépouilles mortelles des personnes exécutées pour certains crimes n'allaient pas être recueillies. La loi établissait une distinction entre les personnes condamnées à une mort naturelle, ce qui pouvait donner lieu à un séjour au Purgatoire, et celles condamnées à mort *para todo o sempre* (pour toute l'éternité), ce qui impliquait la damnation éternelle. Dans ce dernier cas, les *misericórdias* étaient supposées faire montre de compassion en recueillant les dépouilles. Marta Escocard T. de Oliveira, *Justiça e Caridade: a Produção Social dos Infratores Pobres em Portugal, Séculos XIV ao XVIII*, thèse de doctorat, Niterói, Universidade Federal Fluminense, 2000, p. 202-205.

<sup>35</sup> Arquivo Histórico da Santa Casa da Misericórdia da Bahia (AHSCMB), 195, *Livro dos Segredos 1630-1809*, f. 45-45v [1711] et 49v-50 [1713]. Isabel dos Guimarães Sá, *Quando o rico se faz pobre*, p. 223.

À Goa, à l'apogée de la colonie, il y avait trois paires de visiteurs, parce que la ville était divisée en plusieurs quartiers<sup>36</sup>. C'est justement en 1619, quand la controverse sur les palanquins était à son comble, que le vice-roi a autorisé les confrères à se faire porter en palanquin lors de leurs visites au domicile des pauvres ou de leurs déplacements au siège de la confrérie<sup>37</sup>. Il s'agissait d'une nette exception à la prohibition royale décrétée quatre ans auparavant, et dont nous avons déjà fait mention<sup>38</sup>.

Toujours à Goa, on relève le cas de confrères refusant de porter le cercueil lors de l'enterrement d'un autre confrère et qui ont été contraints de le faire sous peine d'expulsion de la confrérie. Mais une solution assez curieuse aurait été trouvée : le poids de la dépouille allait être entièrement supporté par des salariés, au nombre de six, alors que les confrères feraient semblant de porter ce poids<sup>39</sup>. Malgré cette solution originale, l'absence des confrères aux funérailles de leurs de leurs pairs fut un perpétuel motif de transgression et de conflits que les normes internes ont cherché à résoudre mais n'ont jamais résolu. C'est d'ailleurs ce que montrent les études réalisées sur les *misericórdias* portugaises<sup>40</sup>. À Porto en 1573, par exemple, il y avait rotation des confrères appelés à participer aux cortèges funèbres, le cercueil devant être porté par six d'entre eux, quatre frères de deuxième condition aux extrémités et deux de condition supérieure au milieu. Cependant, tous les confrères pouvaient se faire remplacer s'ils ne pouvaient être présents. Le silence sur la condition équivalente est éloquent, ce qui veut dire qu'un confrère noble pouvait toujours se faire remplacer par quelqu'un de qualité inférieure<sup>41</sup>. Souvent, les conflits étaient causés par les confrères de deuxième catégorie qui ne voulaient pas défiler en public en tant que tels, mais aspiraient à se faire reconnaître comme membres de première condition. Quoi qu'il en soit, toutes les raisons pour refuser cette tâche étaient liées au fait de se faire voir dans des circonstances susceptibles de ternir l'image de soi, c'est-à-dire en marchant et en portant le poids d'un défunt qui pouvait être de qualité inférieure.

De toute façon, le problème ne fut jamais résolu. La confrérie en reconnaissait du reste la gravité, parce que les retards des frères à se présenter aux cortèges, le faible nombre de participants, et le fait qu'ils se faisaient parfois remplacer par des garçons en bas âge portaient atteinte à l'image de la *misericórdia*, qui devait

36 *O Compromisso da Santa Casa da Misericórdia da Irmandade de Goa do Ano de 1595*, édité par Leonor Diaz de Seabra, Macao, Universidade de Macau, 2005, « Capitulo vinte. Dos visitadores », p. 47-48; Biblioteca Pública de Évora (BPE), Cod. CXVI/2-3, *Compromisso da Misericórdia de Goa, 1634*, cap. 13, « Dos Vizitadores », p. 21v-23v; Historical Archives of Goa (HGA), Misericórdia de Goa, 10428, *Livro das Eleições 1586-1607*, f. 3-9v.

37 HGA, Misericórdia de Goa, 10396, *Livro das Provisões e Alvarás, 1618-1633*, f. 198, Goa, 29 juillet 1619.

38 Voir note 21.

39 HGA, Misericórdia de Goa, 10418, *Livro dos Assentos e Acórdãos, 1641-1686*, f. 160, Goa, 18 juillet 1674.

40 Les publications récentes au sujet des *misericórdias* sont trop nombreuses pour être énumérées ici. António Magalhães offre un panorama au sujet de ces transgressions aux funérailles dans *Práticas de Caridade na Misericórdia de Viana da Foz do Lima (séculos XVI-XVIII)*, Viana do Castelo, Santa Casa da Misericórdia, 2013, p. 553-555.

41 Arquivo Histórico da Santa Casa da Misericórdia do Porto (AHSCMP), Série D, banco 8, livro 1, « Assento para que se faça uma escala dos irmãos que deviam vir aos enterramentos », f. 136, Porto 30 décembre 1573. Série D, banco 8, livro 3, « Para os irmãos virem aos enterramentos », f. 259v, Porto, 11 février 1604.

garder son prestige local pour encaisser les donations<sup>42</sup>. Il est vrai que la défection des confrères était parfois due à des facteurs autres que le refus de porter le cercueil : absence, maladie, autre obligation... Il fallait pourtant, pour appartenir à la confrérie, être disponible pour s'occuper des tâches confraternelles<sup>43</sup>. Quoi qu'il en soit, tous les confrères censés pouvoir participer aux funérailles étaient avertis chez eux par le bedeau de la confrérie, ce qui rend plus probable leur manque de volonté à l'égard de l'accomplissement de leurs devoirs. En 1615, la confrérie se rendit à l'évidence : elle embaucha 11 artisans pauvres qui devaient, moyennant rétribution, porter le cercueil pendant les enterrements des pauvres<sup>44</sup>. Cette solution a créé une nette distinction entre l'obligation d'accompagner les confrères à leur dernier repos et les enterrements des autres personnes, désormais confiés à des « professionnels ».

On sait qu'une des fonctions des processions était de tracer les frontières des territoires urbains, tout en définissant les lieux sacrés<sup>45</sup>. Il était fondamental que ces parcours soient faits à pied, et la durée des trajets contribuait au poids de ces rituels, tout comme leur solennité et l'étalage du luxe. Comme il s'agissait d'un effort physique assez soutenu, les nobles se faisaient souvent remplacer par leurs serviteurs pendant les longs cortèges qui pouvaient avoir lieu aux heures les plus chaudes de la journée. Pourtant, les statuts des *misericórdias* l'interdisaient : les confrères ne pouvaient ni se faire accompagner de serviteurs ni se faire remplacer par eux<sup>46</sup>. Pour échapper à la chaleur, on prisait les processions qui avaient lieu le soir, après le coucher du soleil; on connaît la doléance de la *misericórdia* de Goa, lorsque le concile provincial a voulu transférer aux heures diurnes le cortège du Jeudi saint<sup>47</sup>. Mais le moment le plus délicat, parce qu'il pouvait mettre en jeu les hiérarchies sociales, était sans doute la cérémonie du lavement des pieds des pauvres.

### Le lavement des pieds

Le lavement des pieds avait lieu le Jeudi saint, en souvenir de Jésus qui, d'après l'Évangile de Saint Jean, lava les pieds de ses apôtres la veille de sa mort<sup>48</sup>.

42 AHSCMP, Série D, banco 8, livro 3, « Sobre os irmãos virem aos enterros dos irmãos e mais pessoas da cidade », f. 277v, Porto, 6 octobre 1604.

43 AHSCMP, Série D, banco 4, livro 4, *Compromisso da Misericórdia do Porto*, Lisbonne, par Paulo Craesbeeck, anno 1646, p. 6.

44 AHSCMP, Série D, banco 8, livro 4, « Obrigação que fizeram os onze obrigados às enterrações », f. 196, Porto, 22 décembre 1615.

45 Jean Delumeau, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989, p. 134-176. Sur les processions des *misericórdias* portugaises, voir Ivo Carneiro de Sousa, *Da descoberta da Misericórdia à Fundação das Misericórdias (1498-1525)*, Porto, Granito, 1999, p. 168-174. Ajoutons que pour beaucoup de communautés autochtones du Mexique, depuis les temps préhispaniques jusqu'à nos jours, parcourir les frontières à pied était un rituel important pour souligner la reconnaissance du territoire (Barbara E. Mundy, *The Mapping of New Spain*, Chicago, Chicago University Press, 1996, p. 111).

46 *Compromisso da Misericórdia de Lisboa*, Lisbonne, Pedro Craesbeeck, 1619, cap. XXXIV, « Do Modo como se ha de ordenar a procissão das Endoenças », p. 48.

47 HGA, Misericórdia de Goa, 10398, *Livro das Provisões e Alvarás 1634-1648*, f. 100, Goa, 30 mars 1577.

48 L'Évangile de saint Jean est le seul à décrire cet épisode qui eut lieu lors de la Dernière Cène (*Jésus se fait serviteur pour donner l'exemple à ses disciples*, Jn 13, 1-20).

Selon les paroles du Christ, « le serviteur n'est pas plus grand que son maître<sup>49</sup> ». Le lavement des pieds fait encore partie de la liturgie catholique et, à l'époque moderne, ce rituel fut pratiqué dans les confréries de *misericórdia*, dans le cadre des célébrations de la Semaine sainte. Les 12 membres du corps directeur de ces confréries, les *mesários*, devaient en effet prendre part à la cérémonie du lavement des pieds d'un nombre égal de pauvres<sup>50</sup>. Le geste de laver les pieds des pauvres symbolisait l'esprit de charité qui animait les actions des confrères. Il s'agissait d'un geste de pénitence, semblable au baiser rituel des pieds du Christ sur la croix, qui impliquait un esprit d'humilité de la part de celui qui le pratiquait. Du point de vue rituel, cette cérémonie se classe parmi les rituels d'inversion, parce qu'elle entraînait un renversement des hiérarchies sociales pendant un certain laps de temps<sup>51</sup>. Suivant les endroits, le lavement des pieds avait lieu soit avant soit après le déjeuner, pendant la messe du Jeudi saint ou avant le départ pour la procession des Endoenças, qui se déroulait le soir et qui, comme nous l'avons vu, était la procession la plus solennelle de toutes celles organisées par les *misericórdias*<sup>52</sup>. Le lavement des pieds se pratiquait certes un peu partout dans les *misericórdias*, mais suivant des usages différents d'un endroit à l'autre. Les *misericórdias* de Macao et d'Évora le régulaient dans leurs statuts, tandis que d'autres enregistraient séparément leur façon de procéder. À Porto, par exemple, les pauvres se présentaient avec leurs vêtements et étaient entièrement rhabillés dans l'Église après le lavement des pieds; ils sortaient donc avec de nouveaux costumes, chacun accompagné par le membre de la *Mesa* qui lui avait lavé les pieds<sup>53</sup>.

Comme c'était souvent le cas avec la semaine sainte, on revivait les moments de la passion du Christ, et les pauvres dont les pieds allaient être lavés étaient au nombre de 12. À Évora, ceux-ci devaient s'asseoir sur les sièges de la tribune des *mesários* pendant la messe du Jeudi saint. Il s'agissait d'un espace à part, occupé par les *mesários* pendant les célébrations religieuses. La visibilité de la tribune formait une scène où se déroulait le spectacle de l'esprit de sacrifice des confrères,

49 Jn 13, 16.

50 Chaque *misericórdia* avait un corps dirigeant de 12 membres, les *mesários*, commandés par un treizième, le *provedor*, qui était l'autorité suprême de chaque confrérie. L'organe était connu en tant que *mesa* (« table » en portugais) parce que ses membres se réunissaient autour d'une table placée dans la pièce principale du siège administratif de chaque confrérie.

51 Au sujet de la théorie des rites, voir Arnold van Gennep, *Les rites de passage. Étude systématique des rites*, Paris, Picard, 1981; Catherine Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1997; Pierre Bourdieu, « Rites as acts of institution », dans J. G. Peristiany et Julian Pitt-Rivers (dir.), *Honor and Grace in Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 79-89. Sur les rites à l'époque moderne, voir le très important ouvrage d'Edward Muir, *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997. Plus récemment, le livre de Roy A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, apporte des contributions théoriques fondamentales sur le rituel.

52 À Vila Viçosa, siège du duché de Bragança, le lavement des pieds était suivi d'un repas où le *provedor* et les *mesários* mangeaient à la table des pauvres (Maria Marta Lobo de Araújo, « Festas e rituais de caridade nas Misericórdias », *Actas do Colóquio Internacional Piedade Popular*, Lisbonne, Terramar, 1999, p. 508). À Évora, on offrait un repas aux pauvres avant la cérémonie, qui commençait vers une heure de l'après-midi. Arquivo Distrital de Évora (ADE), Fundo da Misericórdia, *Compromisso da Misericórdia de Évora*, c. 1651, n° 68, cap. 28 « Do modo como se ha de fazer o officio do Lava pees », f. 29.

53 AHSCMP, Série H, banco 6, livro 2, f. 219 (début du XVII<sup>e</sup> siècle, non daté).

qui faisaient asseoir les pauvres sur leurs sièges. Les *mesários* devaient ensuite, chacun muni d'un bassin, d'un pichet et d'un essuie-mains, apporter ces objets devant les pauvres, tandis que le *provedor* lavait, essayait, puis baisait les pieds de chacun d'entre eux<sup>54</sup>. La cérémonie exigeait des objets d'usage rituel, souvent en vermeil<sup>55</sup>.

Comme ces confréries regroupaient les membres des élites locales, il s'agissait d'un moment de liminalité suivant la terminologie de Van Gennep<sup>56</sup> : le riche et puissant s'agenouillant devant les pauvres pour prendre leurs pieds dans ses mains, les laver et les essuyer. Pendant de brefs moments, en dehors du temps normal, les hiérarchies sociales étaient renversées. Certains indicateurs, cependant, faisaient atténuer un peu le décalage social entre ceux qui lavaient et ceux dont les pieds étaient lavés. Il y avait souvent une forte concurrence pour s'assurer une place, comme pauvre, dans l'église. Ces « pauvres » pouvaient adresser des pétitions écrites à la direction de la confrérie pour figurer dans le groupe des hommes (jamais des femmes) dont les pieds seraient lavés<sup>57</sup>. Il est probable que les personnes choisies pour participer au rituel étaient les pauvres les plus respectés des communautés, et non forcément les plus misérables. À Macao, ce ne sont pas les pieds des pauvres qui étaient lavés : le *provedor* lavait ceux des 12 autres membres du conseil (*mesários*)<sup>58</sup>, précisément des gens ayant une situation semblable du point de vue social, presque toujours des Portugais ou fils de Portugais engagés dans le commerce maritime. À Macao, le rituel aurait donc perdu sa signification originelle, puisqu'il était plus restrictif qu'ailleurs en délimitant un réseau communautaire restreint aux membres du corps dirigeant de la confrérie.

## Conclusion

Nous avons vu dans cet article, comment le pied — et la marche —, malgré sa valorisation comme support du corps entier, pouvait être mis en retrait du fait de l'importance que l'on attachait aux chevaux comme signes de distinction sociale. La guerre médiévale avait été à l'origine du rôle fondamental de ces animaux, et au Portugal, la possession d'un cheval était essentielle, encore au XVI<sup>e</sup> siècle, pour obtenir le statut de noble. Comme le cheval était surtout utilisé par les hommes, nous avons observé des différences de genre concernant les femmes, dont la marque du statut était aussi de se faire porter, à dos de mule et plus tard en carrosse ou sur un palanquin. Avec le déclin du cheval et la prolifération des mules, qui nuisaient à la production de chevaux, les rois ont dû renforcer

54 ADE, Fundo da Misericórdia, *Compromisso da Misericórdia de Évora*, f. 29-29v.

55 BNA, Cod. 49-V-6, *Compromisso da Misericórdia de Macau ordenado e aceitado em Janeiro de 1627*, « Rol das couzas necessarias para Quinta feira de Lava Pés », f. 407v-408. L'équipement comprenait aussi un chaudron pour chauffer l'eau.

56 Van Gennep, *Les rites de passage*, p. 27.

57 Araújo, « Festas e rituais de caridade nas Misericórdias », p. 507-508.

58 BNA, Cod. 49-V-6 « Ordem que há-de haver para o lavatório dos pés na misericórdia em quinta feira das Endoenças », *Compromisso da Misericórdia de Macau ordenado e aceitado em Janeiro de 1627*, f. 407-407v.

l'interdiction des mules, mais en exemptant surtout les membres du haut clergé et les femmes.

Au XVIII<sup>e</sup> siècle encore, le cheval était essentiel comme élément du train de vie de la noblesse, même si d'autres exigences s'y ajoutèrent, telles que l'obligation de s'habiller dignement, d'avoir des serviteurs et de porter des souliers. Donc, pour les prétendants au statut de noble, marcher pouvait être un signe de déclassement, sauf dans quelques situations rituelles où il fallait bien *mettre pied à terre*, comme dans le cas des entrées des rois ou, comme nous l'avons vu, à Goa, en présence du vice-roi. Devoir se mettre à genoux était aussi obligatoire dans certains postes du service royal occupés par des non-gentilshommes. Mais c'était surtout à l'occasion des cérémonies religieuses, souvent organisées dans un contexte confraternel, qu'être à pied et marcher représentaient des symboles de la volonté d'exercer la charité envers son prochain. Dans le cas des *misericórdias*, lors de pratiques comme les visites à domicile des pauvres honteux, les processions, les cortèges funèbres ou le lavement des pieds, les nobles devaient abandonner par moments leur position de supériorité sociale et servir les autres. Toutefois, ces gentilshommes se sont maintes fois détournés de leurs obligations par orgueil social et en raison de la conscience qu'ils avaient d'eux-mêmes. Certains rituels où la marche s'imposait furent remplacés par des pratiques non conformes à l'esprit de charité qui devait présider à de tels actes. Les considérations de statut social et d'image de soi l'emportaient. Les anciens privilèges médiévaux qui attachaient une importance primordiale à la possession d'un cheval s'étaient donc transformés en préjugés difficiles à éliminer, même dans des situations purement rituelles.