

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO SOCIAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO SOCIAL
DOUTORADO EM COMUNICAÇÃO SOCIAL**

ERWAN POTTIER

Porto Alegre, ville imaginaire :
Socialité, mythes et communication dans un Brésil
postmoderne

Porto Alegre
2009

Porto Alegre, ville imaginaire :

Socialité, mythes et communication dans un Brésil postmoderne

Tese apresentada como requisito parcial, para obtenção do título de Doutor em Comunicação Social, ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e, De Docteur en sociologie de l'Université Paris Descartes – Sorbonne.

Orientadores: Prof. Dr. Juremir Machado da Silva e Pr. Michel Maffesoli Porto Alegre, Paris

2009
ERWAN POTTIER

Porto Alegre, ville imaginaire : Socialité, mythes et communication dans un Brésil postmoderne

Tese apresentada como requisito parcial, para obtenção do título de Doutor em Comunicação Social, ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Data de Aprovação: Porto Alegre, de de 2009

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Juremir Machado da Silva
Co-orientador – PUCRS

Prof. Michel Maffesoli
Co-orientador - Université Paris Descartes – Sorbonne

Prof. Patrick Tacussel
Université Paul Valéry, Montpellier III

Prof. Dr. Antonio Carlos Hohlfeldt
PUCRS

Prof. Dr. Cristiane Finger Freitas
PUCRS

Résumé :

Le présent travail s'inspire de la sociologie de l'imaginaire. Il traite des imaginaires de Porto Alegre, de leurs constructions, de leurs diffusions et de leurs relations. Dans une première partie est décrite et discutée la notion d'imaginaire dans la sociologie classique et contemporaine. La deuxième partie traite des imaginaires profanes et fondateurs relatifs à Porto Alegre, dans son rapport au Brésil. La troisième partie traite des imaginaires quotidiens de Porto Alegre à travers divers items comme la nuit, la fête, la musique mais aussi le football et Internet. Sont alors mis en perspectives ces moments sociaux comme autant de médiums différents pour véhiculer ces mêmes imaginaires. Enfin, ces différents imaginaires sont resitués dans un imaginaire unique de la différence et, est enfin discutée la notion d'anomie.

Mots-clés : Sociologie, imaginaire, Brésil, Porto Alegre

Resumo :

Este trabalho se baseia na sociologia do imaginário. Trata-se do imaginário de Porto Alegre, a sua construção, distribuição bem como o relação entre eles. A primeira parte descreve e discute o conceito de imaginário na sociologia clássica e contemporânea. A segunda parte trata dos imaginários fundadores em Porto Alegre, e das suas relações aos imaginários do Brasil. A terceira parte trata do imaginário do cotidiano em Porto Alegre, através de vários itens, como a festa, a noite, a música, mas também o futebol e a Internet. Estes momentos sociais são então colocados em perspectiva como mídias diferentes para transmitir estes mesmos imaginários. Por último, estes diferentes imaginários são pensados como um imaginário da diferença, e finalmente é discutido o conceito de anomia.

Palavras-chaves : Sociologia, imaginário, Brasil, Porto Alegre

Abstract :

This work is about sociology of imaginary. It deals with imaginaries of Porto Alegre, their construction, distribution and the relationship between them. The first part describes and discusses the concept of imaginary in classical and contemporary sociology. The second part deals with imaginaries of Porto Alegre, and Brazil. The third part deals with daily imaginary of Porto Alegre through various items such as night partying, music, but also football and the Internet. Then these imaginaries are placed in social outlooks as different mediums to convey these same imaginaries. Finally, these imaginaries are replaced a unique imaginary of difference, and is finally discussed the concept of anomie.

Key words : Sociology, imaginary, Brazil

Remerciements :

Évidemment à mes professeurs. À Michel Maffesoli tout d'abord, pour m'avoir
laissé flâner.

À Juremir, qui fut bien plus qu'un professeur.

À mes parents

À Anai

À toutes les personnes que j'ai pu côtoyer et qui se reconnaîtront ici

Table des matières :

Introduction :	8
Partie 1 : Méthodologie	17
1.1 Quelle sociologie ?	18
1.2. Histoires de sociologues et de sociologies :	19
1.2.1 Les sociologues :	20
1.2.2 La sociologie comme discipline scientifique	24
1.2.3 Sociologies et idéologies	26
1.3. L'identité :	39
1.4. L'imaginaire :	45
1.5. L'imaginaire au quotidien :	52
1.6. L'imaginaire en action :	65
1.7. Réalisme sociologique	68
Partie 2 : Paris Porto Alegre, ou des imaginaires fondateurs	77
2.1. Les imaginaires fondateurs et profanes du Brésil	80
2.1.1 Apéritif : Les philosophies de comptoir :	82
2.1.2 Les récits et imaginaires du Brésil	90
2.1.2.1 Maîtres et esclaves	92
2.1.2.2 L'homme cordial	99
2.1.2.3 Roberto DaMatta, sociologue du présent	105
2.1.2.4 Je hais les voyages et les explorateurs	108
2.2. Des imaginaires historiques et politiques. Du Brésil au Rio Grande do Sul, jusqu'à Porto Alegre	114
2.2.1 À la conquête du Brésil	117
2.2.2 Un Brésil européen	134
2.2.3 Porto Alegre et le mythe de l'altermondialisation	138
Partie 3 : Des imaginaires et des identifications du quotidien de Porto Alegre	144
3.1. Flânerie et esthétique de la ville	148
3.1.1. Aux Origines, le centre	156
3.1.2. Histoire de la bohème Du Bom Fim à la Cidade Baixa	160
3.1.2.1 Le Bom Fim mythique des années 1980	165

3.1.2.2 La Lancheria do Parque et l'Occidente :	166
3.1.3. Le trou noir Redenção, son parc et son bric-à-brac	171
3.1.4. Cidade Baixa, le coin des croisements	173
3.1.5. Moinhos de Vento	176
3.1.6. Les tribus éteintes et actuelles	177
3.2. Le rock gaúcho	189
3.2.1 Être rockeur au Brésil :	203
3.3 Porto Alegre et la foule : Le championnat porto-alegrense de football..	210
3.4. Le quartier virtuel : Orkut et les technologies de l'imaginaire	216
Partie 4 Porto Alegre en rébellion.....	227
4.1. Porto Alegre ville du Nord ?	229
4.2. Du cordial à l'anémique ?	239
Ouverture	253
Bibliographie :	259

Introduction :

Porto Alegre, une ville d'imaginaires

Le Brésil est pays de mythes, terre fertile d'imagination qui donne à rêver, pour tout étranger. Ce n'est pas un vain mot ; le Brésil éveille en effet toute une faune d'images, de la nature, luxuriante et de son immensité, de sa faune, humaine aussi, toute aussi colorée, de ton chaud qui éveille des images, animées cette fois-ci, film d'action ou plutôt d'aventure. Le Brésil n'est pas seulement une fabrique d'images pour l'étranger, la principale part de la production est destinée au marché intérieur, même si les matériaux étrangers sont acceptés. Le Brésil s'est construit, se construit encore, autour d'imaginaires puissants qui animent ses habitants, par temps calmes mais aussi dans le tourbillon de la dictature, où le Brésil était encore et déjà un pays du futur. Déjà et encore car il en a toujours été ainsi, depuis le 16^{ème} siècle on ne parle que de lui,

tour à tour paradis et terre d'avenir. Six siècles de paradis et de futur, de paradis *hic et nunc*, et de paradis promis !

Terre religieuse, pieuse, où chacun à sa place, où l'on y trouvera toutes sortes de chacun car le Brésil est vaste, ou devrions-nous dire les Brésils, c'était en tout cas le slogan de l'année du Brésil en France en 2005. Un Brésil qui voulait montrer sa pluralité, et dont certaines différences extraordinaires nous avaient alors échappées dans ce festival de couleur et d'euphorie. Tout comme les vraies révolutions sont silencieuses, les différences les plus frappantes restent parfois discrètes. Porto Alegre procède peut-être de ce même principe. Porto Alegre ne saute pas aux yeux du rêveur européen, n'est pas appelée lorsque l'on invoque un rêve brésilien, pourtant lorsque l'on s'initie au Brésil, et que l'on commence à en connaître les secrets, Porto Alegre apparaît peu à peu dans la palette brésilienne et dénote d'un gamme de ton particulière. Alors que l'on s'approche encore, on aperçoit les imaginaires premiers, le mythe de l'altermondialisation avec le Forum Social Mondial qui nous saute aux yeux, et quelque chose d'indicible, comme

une nuée de petites différences commencent alors à apparaître aussi, des bribes, éparses...

Porto Alegre est en effet souvent décrite comme une ville à part, parfois c'est une ville qui se revendique à part, mais qu'en est-il vraiment de l'identité brésilienne et de Porto Alegre ? Voilà la question brute et première de notre travail.

La capitale de l'État le plus méridional du Brésil, le Rio Grande do Sul présente de nombreux paradoxes à l'observateur européen, on croit y déceler quelque chose de connu, et quelque part, on se fait attraper. Voilà tout l'attrait d'une recherche d'un européen sur Porto Alegre.

En effet, décrite par certains comme une ville du Nord au Sud, décrite parfois par les brésiliens eux-mêmes comme n'étant pas brésilienne, par les propres habitants du Rio Grande do Sul, notre propos n'est pas de trancher cette question toutefois, mais d'interroger justement ces identifications multiples et confuses et à travers elles le Brésil, ou plutôt un Brésil.

S'il est vrai que l'influence européenne fut plus forte au sud du Brésil, que la région concentre le plus de

population blanche et surtout des colonies brésiliennes d'origines italiennes et allemandes - ayant moins pratiquées l'exogamie et ce sur plusieurs générations, qu'on appelle par ailleurs « gringos » - il ne s'agit toutefois pas ici de déterminer si Porto Alegre est plus brésilienne ou européenne d'un point de vue ontologique. Le Rio Grande do Sul est évidemment brésilien !

Toutefois, il est intéressant de comprendre ces dites influences européennes, brésiliennes mais surtout de voir comment se raconte Porto Alegre à travers ses imaginaires. Il faut pour cela comprendre comment s'est construite cette ville qui est une métropole de région (ou d'État fédéral) et comprendre cette tension entre elle et le Brésil en général.

Cette région donnera de très nombreux hommes politiques de premier plan sur la scène nationale qui construiront le pays, et contribua fortement à développer le Brésil. Porto Alegre pourtant est souvent vue, perçue, revendiquée comme n'étant pas brésilienne, par les brésiliens eux-mêmes, qu'il soit du Nordeste ou du Rio Grande do Sul. Pourtant, on peut déjà souligner que le Nordeste n'est pas tout à fait non plus l'archétype absolu du Brésil même si l'imaginaire européen se tourne

facilement vers lui. Soyons matérialiste, l'apport au PIB du Nordeste est faible malgré l'importance du tourisme¹. Et parlons de la capitale ! Brasilia, ville technocratique, est éloignée de tout et est un golem. Créé à partir de rien dans la seconde moitié du 20^{ème} siècle. São Paulo et Rio de Janeiro si proches et si différentes pourraient être des considérées comme des capitales sans exécutif, on pourrait encore torturer bien plus la question pour la rendre plus absurde. La capitale du Rio Grande do Sul, Porto Alegre, pourrait-elle même être l'archétype du Brésil contemporain ? Un territoire si grand et si différencié, bien sûr, ne peut pas être défini par l'une de ses régions. Le mot d'ordre, le slogan, le leitmotiv de l'année du Brésil en France en 2005 n'étaient-ils pas Brésil-Brésils ? Donc, s'il est intéressant voire nécessaire d'interroger cette tension Europe-Brazil, nous voulons juste rappeler que si les « acteurs sociologiques » vous disent que le Rio Grande do Sul n'est pas le Brésil, ne les croyez pas, ou pas complètement !

¹ Pour les régions Norte et Nordeste en 2005: R\$ 387 milliards contre R\$ 1,570 pour les régions Sul et Sudeste. Source: IBGE, *Produto Interno Bruto dos Municípios 2002-2005*, Diretoria de Pesquisas, Coordenação de Contas Nacionais, 2005, 120 p.

Effectivement, les imaginaires ont la peau dure, car ils sont comme des sables mouvants, puissants qui aspirent, transportent, mais aussi qui se forment et se déforment. Parfois ils sont ce qu'il paraissent être, mais ils peuvent aussi cacher d'autres choses, des mécanismes sociaux. La sociologie de l'imaginaire possède déjà ses fondateurs, ses théoriciens, on la retrouve aussi en filigrane dans des pensées complexes, mais l'imaginaire est aussi évacué de pensées canoniques, chez les fondateurs de la sociologie, ou dissimulée. Une sociologie de l'imaginaire ne cherche pourtant pas seulement à comprendre l'imaginé, elle procède aussi de la duplicité, dévoilant d'autres *mécanismes* sociaux à l'œuvre. C'est ce que nous verrons dans la première partie, théorique ou méthodologique, nous permettant ainsi de fonder notre approche sociologique et ce bien entendu, dans l'objectif de notre recherche, sur les imaginaires de Porto Alegre.

Notre propos est d'étudier, d'interroger l'imaginaire de Porto Alegre, par sa jeunesse, à travers la constitution du pays, de la région, de la ville, par le truchement de mythologies, d'instantanés de vie de « on dit », ces petits moments de vie si importants car :

« ...le fait culinaire, le jeu des apparences, les petits moments festifs, les déambulations journalières, les loisirs, etc. ne peuvent plus être considérés comme des éléments sans importance ou frivoles de la vie sociale. En tant qu'ils expriment les émotions collectives, ils constituent une véritable centralité souterraine, un vouloir vivre irrépressible qu'il convient d'analyser. »²

Le quotidien donc, en ce qu'il est la « vraie vie », vécue, exprime par là même l'expression des imaginaires fondateurs, en acte. Nous avons donc approché ces imaginaires, par la fête, expression de la vitalité sociale, de la joie, de la dépense, comme par la musique, où l'on retrouve une spécificité toute particulière. En effet, qui pourrait imaginer que le rock est un puissant moteur culturel au Rio Grande do Sul ? Voilà encore une différence qui s'ajoute aux autres. Toutefois l'imaginaire, s'il se vit en toutes choses et est ainsi immanent, procède aussi d'une transcendance d'un bassin sémantique alimenté par ces imaginaires fondateurs que l'on retrouve dans l'Histoire ou les histoires. Porto Alegre n'est pas si différente alors du Brésil, car sa

² Michel Maffesoli, *Le mystère de la conjonction*, ed. Fata Morgana, 1997, p. 15.

folle passion du football est toute brésilienne ! Comment s'expriment ces discours de la différence porto-alegrense, voilà tout l'enjeu de ce travail. À l'ère d'Internet il était aussi pertinent de voir ces socialités à l'œuvre, les modes d'appropriations, la socialité en jeu sur ce réseau.

En interrogeant ces imaginaires porto-alegrenses, nous avons pu aussi comprendre un Brésil pluriel où la société bout, est riche de récits, de mythes modernes, traditionnels, postmodernes, indigènes.

Entre imaginaires européens, brésiliens, ibériques, gaúchos, entre rêvé et vécu, parmi toutes ces contradictions, Porto Alegre apparaît alors comme une ville d'imaginaires, une ville imaginaire ! De la différence ?

Partie 1 : Méthodologie

1.1 Quelle sociologie ?

Connaître une ville comme Porto Alegre, ce n'est pas seulement aligner des données géographiques, statistiques, ou le résultat d'enquêtes d'opinions, voire d'entretiens semi directifs pour faire parler les acteurs et faire ressortir les imaginaires. C'est la raison froide, contre le cœur qui parle, contre toute l'imprécision, ou plutôt la malléabilité du social, la poésie, l'irrationnel, et donc le sensible et l'imaginaire. C'est ici faire de la sociologie, ou plutôt une certaine sociologie ayant ses méthodes propres. Il convient donc de préciser tout d'abord cette sociologie, avant de préciser les notions sociologiques puis la méthodologie proprement dite.

1.2. Histoires de sociologues et de sociologies :

Avant de rentrer dans le vif du sujet, nous voulions revenir d'abord rapidement sur l'histoire de la sociologie, de sa formation, avant de s'intéresser à la notion d'imaginaire puis aux résultats de nos propres travaux ethnographiques.

En effet, il est vain de croire que toute sociologie est universelle. À chaque sociologue ses propres outils, références, la sociologie utilisée ici peut être résumée dans ces phrases de Juremir Machado da Silva :

« Le chercheur agit comme un médiateur qui fait parler le social, plus que comme un scientifique capable de l'expliquer et de le guérir », et encore : « Le chercheur des imaginaires se baigne principalement dans les eaux de cette sociologie compréhensive et de la phénoménologie »³.

Toutefois, il nous est important de poser les bases de cette sociologie, et pour cela de retracer brièvement la constitution de celle-ci. La sociologie s'est constituée lentement, d'abord en s'appuyant sur les

³ Silva, Juremir Machado da, *Les technologies de l'imaginaire*, Paris, ed. La Table Ronde, 2008, p. 113.

idéologies, puis sur les imaginaires dans la postmodernité, étant alors nommée selon les auteurs, sociologie compréhensive, figurative, formiste, ou tout simplement de l'imaginaire. Ainsi, nous pourrions alors envisager notre objet d'étude.

1.2.1 Les sociologues :

La fonction de la sociologie serait de décrire les sociétés et relations sociales, en démasquant les idéologies, les mensonges que les peuples se font à eux-mêmes, c'est du moins ce que fut une des premières vocations de la sociologie, avant qu'au 20^{ème} siècle la notion d'idéologie soit complétée par les champs de l'imaginaire, mais nous y reviendrons.

La sociologie est une discipline à vocation scientifique, dont les buts et les méthodes visent à démontrer des vérités (scientifiques), c'est à dire une connaissance administrée par des preuves réfutables et vérifiables par l'expérimentation, sans jamais pouvoir ou devoir l'atteindre complètement sous peine de nihilisme

absolu. La sociologie détermine donc des verisimilitudes, en démasquant certaines idéologies, ou en mettant à jour les imaginaires.

Par sa démarche scientifique, dialectique, elle déconstruit les faits sociaux, puis les assemble en notions ou concepts. Ces notions sont alors appliquées à ces mêmes faits sociaux, pour en déduire des rationalités, visant à la compréhension de la société étudiée.

Toutefois, en plus de cette application *pure et détachée*, il semble qu'au regard de réalités observables les fonctions de la sociologie sont plus vastes que ce seul but de recherche fondamentale.

Raymond Aron distinguait trois types ou postures de sociologues. Le conseiller du prince, le médecin du peuple, et le grand prêtre de la science. Mendras retrace d'ailleurs toutes les implications que peut avoir ce partage dans ses mémoires⁴.

Avec l'introduction du métier de sociologue en entreprise, des buts pratiques se sont institués. En effet, il est fréquent de faire appel à un sociologue pour améliorer les organisations sociales, les processus démocratiques en entreprise.

⁴ Mendras H., *Comment devenir sociologue, souvenirs d'un vieux mandarin*, Paris, ed. Actes Sud, 1995, 335p.

Le rôle d'expert n'est pas des moindres. Expert pour les grands projets, comme les implications sociales d'une construction d'autoroute, l'introduction de politiques sociales etc.

A ce propos, Marc L'Halde remarque que tous les grands noms de la discipline, ceux d'hier comme ceux d'aujourd'hui, ont situé leurs travaux dans la pratique. Pour lui, « *l'intervention sociologique est restituée de plain-pied dans la tradition disciplinaire* ». ⁵ Il n'y a donc pas lieu d'opposer la recherche *impliquée* et la recherche fondamentale :

« *La production d'un savoir local ne contredit pas la perspective de l'accumulation scientifique* » ⁶.

L'intervention du sociologue est décrite comme un processus conduisant à un diagnostic toujours restitué aux acteurs dans la perspective d'enclencher et/ou d'activer des compromis sociaux, de modifier les mécanismes individuels et collectifs de décisions, ou bien encore de soutenir les individus et les collectifs pris dans des

⁵ L'Halde Marc (dir. de), *L'intervention sociologique en entreprise. De la crise à la régulation sociale*, Desclée de Brouwer, coll. "Sociologie économique", Paris, 2001, 280p.

⁶ Ibid.

tensions institutionnelles. Le sociologue d'entreprise est tiraillé, aspiré, secoué de tous côtés.

Cependant, Odile Piriou relève dans son étude sur les diplômés de sociologie du milieu des années 1980⁷, que l'entrée tardive dans la profession, la diversité des itinéraires universitaires et la difficile identification à la sociologie indiquent un faible degré de professionnalisation de la discipline. Il semblerait que plus les étudiants soient diplômés, plus ils ont une conception scientifique du métier de sociologue. Ainsi, selon Odile Piriou, c'est la tendance scientifique vers laquelle tend le métier et non son degré de professionnalisation qui détermine, en grande partie, l'identification à la sociologie : l'accès au titre de sociologue dépend moins d'une longue initiation et de l'affiliation à la sociologie que de l'appartenance aux fonctions d'enseignement et de recherche. Pour elle, le « *segment académique* » dominant, ne peut défendre une conception appliquée de la sociologie sans provoquer une déprofessionnalisation de la sociologie scientifique et sans menacer sa *certification professionnelle*. La figure du praticien incarne plus une possible évolution de la

⁷ Piriou Odile, *La sociologie des sociologues. Formation, identité, profession*, ENS éditions, Paris, 1999, 302 p.

sociologie qu'une réalité, la sociologie reste donc principalement une activité scientifique théorique.

1.2.2 La sociologie comme discipline scientifique

C'est Auguste Comte (1798-1856) qui le premier a énoncé la nécessité d'une sociologie scientifique qu'il nomme *physique sociale* :

« Maintenant que l'esprit humain a fondé la physique céleste, la physique terrestre, soit mécanique, soit chimique ; la physique organique, soit végétale, soit animale, il lui reste à terminer le système des sciences d'observation en fondant la physique sociale. »⁸

Après 1880, la référence scientifique devient dominante. Des revues scientifiques vont apparaître, puis progressivement des chaires dans quelques universités aux Etats-Unis d'Amérique, en France, en Angleterre puis en

⁸ Comte Auguste, *Cours de philosophie positive*, 1830-1842, Paris, Librairie Garnier, 1926, première leçon, §VI, p. 44-45.

Allemagne. C'est alors que vont se constituer les premières grandes Écoles de sociologie :

L'École française, avec Emile Durkheim, qui repose sur la détermination causale pour expliquer les faits sociaux. Elle se caractérise par le rationalisme expérimental et l'activité de rassemblement et de structuration d'un milieu de recherche autour de son projet.

L'École allemande, dont les plus fameux représentants sont alors Max Weber, Georg Simmel et Ferdinand Tönnies. Pour Max Weber, à l'inverse de l'École française, le travail sociologique commence là où s'arrêtent les possibilités d'une exploitation par des régularités causales. Les allemands ont été ainsi les premiers à distinguer les sciences exactes (*sciences de la nature*) des sciences humaines (*sciences de l'esprit*).

L'École de Chicago, à partir de 1914 qui, avec l'Ecole de Francfort, va ouvrir la voie à une nouvelle conception de la sociologie, en privilégiant la recherche empirique et en créant le premier corps de sociologues professionnels.

Toutefois ces quelques Écoles, si elles restent importantes pour la genèse de leurs notions et certains

débats de fond, n'ont plus lieu d'être aujourd'hui ou les courants sociologiques se forment plus autour d'idées, de notions que d'Écoles ou de corporations territoriales, tout du moins là se trouvent les vrais débats d'idées.

C'est d'ailleurs ce qu'il adviendra notamment avec la sociologie de l'imaginaire, prenant le pas sur celles de l'idéologie où le *concept*, scientifique, au service de la statique, cèdera la place à la *notion*, relativiste, de la dynamique.

La fonction première de la sociologie reste toutefois principalement de comprendre le social, de donner à voir, de mettre à jour les imaginaires fondateurs, ou comme elle l'a été à son fondement, de démasquer les idéologies.

1.2.3 Sociologies et idéologies

La sociologie s'est donc formalisée au 19^{ème} siècle, à travers les réflexions de philosophes tels que Marx, Engels, St Simon, Proudhon, Tocqueville, Spencer ou Auguste Comte. Elle se dote alors de méthodologies, de

théories et d'institutions qui la distinguent de la philosophie dont elle est issue, la fonde en activité à part entière.

Toutefois, l'avènement de la sociologie était en gestation depuis la Grèce antique, en suivant jusqu'à nos jours un cheminement tortueux⁹. De Platon à Aristote, aux philosophes des Lumières : Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau etc.

Le développement de la sociologie s'intensifie avec l'avènement de la société industrielle, dans une période de bouleversements sociaux et politiques, la constitution de nouveaux bassins industriels, le développement du machinisme moderne qui induisent un bouleversement des rapports entre la ville et la campagne, le surgissement d'un prolétariat s'entassant dans les faubourgs, créant ainsi des problèmes nouveaux.¹⁰

Les pionniers de la sociologie au 19^{ème} siècle vont chercher dès lors à saisir le principe organisateur régissant la société, pour répondre à ces problèmes sociaux.

Selon Alexis de Tocqueville :

⁹ Valade Bernard., *Introduction aux sciences sociales*, Paris, ed. PUF, 1996, 634p.

¹⁰ Berthelot Jean-Michel, *La construction de la sociologie*, PUF, "Que sais-je ?", 1993, P.8.

« *Il faut une science politique nouvelle à un monde tout nouveau.* »¹¹

Pour lui, il s'agit en effet de penser l'organisation sociale à partir de l'organisation politique. Il pense que la marche de la démocratie est inéluctable, et il se fonde sur l'exemple des États-Unis d'Amérique afin d'étudier la démocratie en acte, pour en « *discerner clairement les conséquences naturelles* ». Saisir le principe unique qui ramène l'organisation sociale à l'organisation politique d'un pays, comme l'enjeu décisif du moment historique actuel, prendre pour terrain une société moderne, et y séjourner pendant plus d'un an, afin d'y observer en acte son développement, cela constitua une démarche nouvelle.

Chez Marx (1818-1884), l'apport essentiel est celui de la construction de son cadre et de sa méthode d'analyse du social, d'où découleront une conception architectonique de la société et une détermination de la superstructure idéologique et juridique par l'infrastructure économique¹². Marx va ainsi essayer de « *réaliser la philosophie à travers la création de la science sociale, dont la*

¹¹ Tocqueville Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, 1835, T1, Introduction, Paris, Garnier-Flammarion, 1981, p.62.

¹² Marx Karl, *Contribution à la critique de l'économie politique*, 1859, Paris, trad. Ed Sociales, 1978, p.23.

critique de l'économie politique »¹³ sera l'étape principale.

L'histoire de la sociologie est donc, à son principe, imbriquée dans celui du monde des idées, de la philosophie et de la science. Une histoire complexe donc.

Intéressons-nous au rapport sociologie anthropologie pour cerner ce tiraillement incessant des idées sur la sociologie.

La sociologie comme nous l'avons vu est apparue au 19^{ème} siècle comme la science générale de la société et du social, mais toujours dans une optique de la connaissance de réalités du présent et dans l'idéal scientifique du progrès.

L'anthropologie, la plus ancienne, est née avec les découvertes de la Renaissance. Elle est la science de l'homme en général.

Au 18^{ème} siècle, elle prend un sens naturaliste. Elle est pour Broca :

¹³ Simon Pierre-Jean, *Eloge de la sociologie, ou la fécondité du néant*, Paris, ed. PUF, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 2001, 106 p.

« *L'étude du groupe humain, envisagé dans son ensemble, dans ses détails et dans ses rapports avec le reste de la nature* »¹⁴.

Mais au 19^{ème} siècle, elle s'impose comme la science des sociétés primitives. Elle porte à la fois sur les traits physiques et la biologie, sur les moeurs et coutumes des êtres humains. Elle est selon Broca, « *la biologie du genre humain* ». Cette anthropologie naturaliste tend à expliquer tout le social par la biologie.

Dans les pays anglo-saxons, l'anthropologie a été distinguée en anthropologie physique et anthropologie sociale et culturelle. Sous l'impulsion de Claude Lévi-Strauss, cette dernière acception est désormais utilisée en France.¹⁵

L'ethnologie (terme datant de 1787 et attribué à Chavannes dans son livre, *Essai sur l'éducation intellectuelle avec le projet d'une science nouvelle*) est au 19^{ème} siècle l'étude des caractères distinctifs et une classification des races humaines. Au 20^{ème} siècle, elle

¹⁴ Lalande André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 15ème ed., Paris, PUF, 1985

¹⁵ Lévi-Strauss Claude, *Anthropologie Structurale*, Paris, ed. Plon, 1958, pp. 377-418.

devient l'étude des peuples en tant qu'ensembles culturels et non plus naturels, autrement dit des ethnies.

Enfin, l'ethnographie (terme dû à l'historien Niebuhr et utilisé dès 1810, il apparaît en 1826 en tant que tel pour la première fois dans le livre de Balbi, *Atlas ethnographique du globe*) est apparue au départ comme la classification des groupes humains d'après leurs caractères linguistiques, avant de prendre l'acception de description des peuples et civilisations.¹⁶

Depuis Claude Lévi-Strauss, ethnographie, ethnologie et anthropologie sont considérées comme étant trois moments d'une même recherche¹⁷. L'ethnographie comporte l'observation et la description faites sur le terrain ; l'ethnologie est un premier pas vers la synthèse ; l'anthropologie est le stade ultérieur de la synthèse. Pour Claude Lévi-Strauss, l'anthropologie ne se distingue pas des autres sciences sociales, les anthropologues se tournant par ailleurs vers d'autres sociétés, désormais de vastes dimensions, *modernes et civilisées*.

Ce que l'on peut dire est que ces deux sciences ont été longtemps distinguées à cause des empreintes laissées par leurs filiations différentes : la sociologie est née

¹⁶ cf. Lalande, *op. Cit.*

¹⁷ cf. Lévi-Strauss Claude, *op. Cit.*

de la philosophie, alors que l'anthropologie est née tout d'abord des récits de voyages exotiques, les recueils de coutumes étranges, étrangères, les collections d'objets pour les *cabinets de curiosités*, et surtout, aux 18^{ème} et 19^{ème} siècles, de l'histoire naturelle.

Cependant, depuis la fin de la Deuxième Guerre Mondiale et la fin de la doctrine évolutionniste qui induisait une tripartition de l'humanité sur une échelle du progrès - qui apparaît maintenant comme tributaire de l'idéologie justificatrice de la colonisation - la répartition des disciplines n'a plus raison d'être. D'autant plus que la sociologie - dans la mesure où la modernité, dont les traits les plus saillants sont l'industrialisation et l'urbanisation, demeure son objet privilégié - s'étend désormais au monde entier.

L'anthropologie demeurerait-elle alors la « science de la culture », alors que la sociologie serait la « science de la société » ? Non, car cette distinction apparaît factice, dès lors que les sciences humaines ont toujours à faire, indissociablement, au socioculturel. Si cette distinction perdure, malgré le rapprochement des deux disciplines dans leur objet, comme dans leurs méthodes, leurs conceptualisations et leurs théorisations,

ce n'est donc que pour marquer les divers moments de l'observation et de la théorisation.

La sociologie est la science du social, qui dans l'optique positiviste dénonce les idéologies, et dans une optique contemporaine, met à jour les imaginaires.

Science et idéologies ont en effet le même fonctionnement.

Le mot idéologie apparaît au 1796, sous la plume d'Antoine Destutt de Tracy, et désigne alors la science des idées. Napoléon l'emploiera le premier dans un sens négatif, et Marx le réemploiera pour définir la notion au sens de dissimulations que les peuples se font à eux-mêmes. Or pour Marx, l'idéologie naît justement d'un désir d'explication totale du monde, et ne supporte pas la remise en cause, sous peine de disparaître. Idéologie et sociologie sont donc largement antagonistes, en cela que cette dernière se propose d'étudier objectivement les faits sociaux, et peut approcher de la vérité en se remettant continuellement en cause.

Cependant, il ne faut pas confondre « l'idéologie marxiste » avec la sociologie de Marx. En effet, pour lui, l'*idéologie* est formée par tout ce qui constitue la vie

« idéale » des individus, en tant qu'elle reflète le processus de production pratique, matériel, de la vie des hommes en société. Marx part du principe que :

« Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, mais c'est leur existence sociale qui détermine leur conscience ».¹⁸

C'est ce renversement des perspectives idéalistes et spiritualistes traditionnelles qui fonde la sociologie de Marx. L'idéologie apparaît chez lui comme un tissu de mensonges, de dissimulations que les sociétés se font à elles-mêmes ; l'idéologie reflète les conditions réelles de la vie des hommes en société de manière illusoire et mystifiée. Cette illusion se crée du fait des divisions de la société qui cherche à masquer les conflits en se dotant d'une conscience illusoire, donnant une apparence d'homogénéité sociale. En ce sens, pour qu'il y ait idéologie, il faut qu'il y ait division sociale. Le but de la sociologie va être de déconstruire les idéologies. Son discours doit être subversif.

Cependant, Marx met à part l'idéologie de la classe ouvrière, qu'il constitue en idéologie privilégiée : cette

¹⁸ Marx Karl, Avant-propos de la *Critique de l'économie politique*, 1859.

classe ne subissant pas un tort particulier, mais un tort absolu, est celle qui a « la capacité de l'émancipation générale ».¹⁹ C'est elle qui « annonce la dissolution de l'ordre présent du monde », qui est appelée à transformer le monde en mettant fin à l'existence des classes et, par là même, des idéologies. Ainsi, en identifiant les intérêts de la classe du prolétariat aux intérêts de l'ensemble de l'humanité, Marx s'est comporté en idéologue, contredisant sa position première. Sa connaissance des réalités sociales et politiques est partisane, et il la présente comme une expression de la vérité. C'est ainsi que l'idéologie marxiste est devenue une arme dans la lutte des classes, niant la distinction primordiale entre connaissance réelle et connaissance idéologique, et qu'elle a servi de justification pour des régimes qui ne pouvaient être que totalitaires, puisqu'ils se fondaient sur une idéologie.

L'idéologie sera à la suite de Marx définie comme système de valeurs de croyances collectives, de mythologies, et selon Bourricaud et Boudon, à finalité de justification des valeurs fondant le consensus social.

¹⁹ Marx Karl, *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, 1846, in « *Œuvres III* », p. 396.

L'idéologie fut donc un souci permanent pour les sociologies, comme moment négatif de la dialectique de la théorie critique de l'École de Francfort, ou comme dénonciation pour Bourdieu par exemple. En sommes, chez la plupart des sociologues, l'idéologie est teintée de fausse conscience collective, de domination, de coercition. Elle doit être démasquée pour pouvoir ensuite définir selon les Écoles, les vraies structures de la société, les mécanismes sociaux etc.

Les rapports entre sociologie et idéologie sont donc très importants, puisque la sociologie s'intéresserait aux idéologies, qui seraient en même temps proches, voir concurrentes comme discours du et sur le social.

Les idéologies ne sont en effet pas forcément délirantes, complètement illusoires, elles sont même plutôt rationnelles. Elles décrivent des situations observables, argumentées de preuves plausibles, de réalités observables. Toutefois elles rejettent les éléments contredisant la véracité de leur discours totalisant tout comme les mythes.

L'idéologie est un bricolage²⁰ qui tend à une explication totale du monde, orienté vers l'action au contraire de la sociologie qui cherche à comprendre. Les idéologies semblent scientifiques parce que la science est la seule référence légitime du monde moderne. La sociologie est donc réfutable, trouve des verisimilitudes.

Toutefois le rapport aux idéologies est complexe puisqu'il faut quelque peu s'en adjoindre d'au minimum deux pour faire de la sociologie : La démocratie et la science. Parfois, « *l'idéologie est la théorie de l'autre du concurrent* ». ²¹

De plus, les idéologies peuvent être nécessaires²², elles sont le fond de commerce des utopies. Une société qui n'en aurait plus serait vouée au nihilisme.

Ainsi, si l'on trouve chez les pionniers des analyses concrètes et pertinentes du social, celles-ci ne se détachent pas d'un but idéologique, pratique, militant, et n'ont pas pour but de créer une nouvelle science, tout comme les enquêtes sociales et les statistiques qui se

²⁰ Bourricaud F., *Le bricolage idéologique. Essai sur les intellectuels et les passions démocratiques*, Paris, ed. PUF, coll. « Sociologies, 1980, p. 25.

²¹ Da Silva, Juremir, *Les technologies de l'imaginaire*, Paris, ed. La Table Ronde, 2008, p 27.

²² P-J. Simon, *Éloge de la sociologie, ou la fécondité du néant*, Paris, ed. PUF, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 106p.

développent à foison au 19^{ème} siècle grâce à une convergence d'intérêts entre différents acteurs de la société (État, savants, humanistes).

Comme nous venons le voir, les courants sociologiques s'inscrivent dans une époque et son épistémè. La modernité a donc été le lieu de l'idéologie comme discours totalisant et rationalisant du monde comme le dit Michel Maffesoli :

*« L'idéologie utilise un biais rationnel. Il n'y a quasiment pas de place pour le non-rationnel dans l'idéologie. La raison idéologique a toujours recours à une interprétation, une explication, une élucidation, une tentative d'argumentation pour expliquer ».*²³

L'époque actuelle, qu'on la situe dans un virage de la modernité, un changement de paradigme, est définie, pour le moins, par un glissement de son épistémè et pour Juremir Machado da Silva :

²³ Maffesoli M., "l'imaginaire est une réalité", in, *Revista Famecos, mídia, cultura e tecnologia, Porto Alegre, ed. Edipucrs, n° 15, août 2001 p. 77.*

« L'idéologie s'insère dans un ordre de l'explication ; l'imaginaire, dans la compréhension. L'idéologie obéit au principe de rationalisation, l'imaginaire, à l'empathie. L'idéologie est liée à l'appareil de manipulation. L'imaginaire, aux technologies de séduction ».²⁴

Nous approfondirons la notion d'imaginaire dans les prochaines pages mais avant, il est important de resituer notre sujet dans la perspective de l'identité, l'identification, moteurs de l'imaginaire.

1.3. L'identité :

Reprenons notre objet : « interroger Porto Alegre », et donc quelque peu son identité ou plutôt les mécanismes d'identifications. Nous garderons pour le moment le terme général d'identité pour préciser postérieurement celui d'identification dans le cadre de l'imaginaire.

²⁴ Silva, Juremir Machado da, *Les technologies de l'imaginaire*, Paris, ed. La Table Ronde, 2008, p. 29.

L'identité pourrait être définie comme une construction, une architecture, où se superposent plusieurs couches distinctes de matériaux éparses, qui prennent corps par enchevêtrement. L'identité n'est-ce pas cela après tout ? Une succession de facteurs qui doivent faire sens, les uns avec les autres en dépit de tout, et ce dans un ensemble plus vaste d'imaginaires de la société où se construit et s'exerce notre identité, mus par une volonté divine pour les uns, une pulsion de vie, biologique pour d'autres. Ce sont donc, de prime abord, de vagues cases identitaires comme le sexe, l'ethnie, la nation, la couche sociale, des identités familiales dirons-nous. Ce sont ensuite des identités de groupes, qui nous dépassent mais avec lesquelles on peut jouer aussi, seul contre les autres, ou avec les autres, pour les faire vivre. Elle est à la fois ce qu'en disent les autres, et à la fois ce que nous en faisons.

Quelles soient nationales, ou nationalistes, capitalistes et individualistes, ou tribales, ce qui compte, c'est qu'elles existent, et qu'on en ait une à soit. Que l'on soit *émo* à 17 ans ou pour la vie, français ou apatride.

Le mot identité provient du latin *idem* « le même ». Il est intéressant donc de noter que ce qui fait identité, est dans le sens commun synonyme de singularité : l'identité est alors ce qui nous est propre et donc différent de l'autre, c'est ce qui nous différencie des autres : notre identité. Pourtant, l'identité c'est évidemment ce qui ne nous distingue pas de l'autre mais justement ce qui nous en rapproche, « les mêmes » choses en commun, l'identique. L'identité est donc bien ce qui nous définit *in situ*, ce qui fait que nous appartenons à un lieu, à un groupe, à une histoire, une communauté humaine. Toutefois, cela est aussi un va-et-vient entre soi et les autres, une renégociation, une appropriation et une construction de cette identité, individuelle et donc collective, ou comme le dit Morin :

« Autrui, c'est à la fois le semblable et le dissemblable, semblable par ses traits humains ou culturels communs, dissemblable par ses singularités individuelles ou ses différences ethniques. Autrui porte effectivement en lui l'étrangéité et la similitude. La qualité de sujet nous permet de le percevoir dans sa semblance et dans sa dissemblance. La fermeture égocentrique nous rend autrui étranger,

l'ouverture altruiste nous le rend fraternel. Le sujet est par nature clos et ouvert. »²⁵

Edgar Morin dans le volume 5 de *La Méthode* décrit les processus complexes de l'identité, identité individuelle, identités sociales. L'identité archaïque concerne ce qu'il y a de plus proche du biologique (au sens de Morin), l'organisation de la sexualité, le noyau familial, l'organisation de la culture, enfin, le primordial, qui compose toutes sociétés primaires, tribus, groupements humains sans États. Dans un second moment, il définit l'étape supérieure, le Léviathan, c'est-à-dire l'État, et enfin l'identité historique et l'identité planétaire. La force de l'analyse de Morin réside notamment dans le fait qu'il ne sépare pas le biologique et l'individuel du social, du sociétal, c'est la trinité individu-société-espèce, infrastructure de la complexité de l'être humain « *livré aux doubles jeux de l'histoire, de la conscience et de l'inconscience, de la vérité et de l'erreur* ». ²⁶

Le canevas de l'identité est, entre autres, composé d'aspects psychologiques ou individuels, négociés au

²⁵ Morin, Edgar, *L'humanité de l'humanité, La méthode 5, L'identité humaine*, ed. Seuil, Paris, 2001, p. 68.

²⁶ Morin, Edgar, *L'humanité de l'humanité, La méthode 5, L'identité humaine*, ed. Seuil, Paris, 2001, p. 269.

niveau collectif ou comme le disent plus intelligiblement Berger et Luckmann :

*« L'identité est, bien sûr, un élément-clé de la réalité subjective, et comme toute réalité subjective, elle se trouve dans une relation dialectique avec la société. L'identité est formée par des processus sociaux. Une fois cristallisée, elle est conservée, modifiée, ou même reformée par des relations sociales ».*²⁷

Dès lors, dans cette vaste construction, selon la métaphore du grand architecte, comment faire connaître, donner à comprendre ? Il faut regarder de l'extérieur d'abord, ensuite s'approcher du lieu, observer les individus qui s'affairent, enfin entrer dans la construction et y vivre, y déambuler, pour enfin faire partie de ce vaste ensemble.

Alors la forme apparaît, les impressions se dessinent, l'esthétique nous touche.

De l'identité statistique nous passons donc à l'identité vécue, aux différents masques que l'on nous

²⁷ Berger Peter et Luckmann Thomas, *La Construction sociale de la réalité*. Paris, ed. Armand Colin, 2^{ème} ed. 1996, p 235.

donne ou que l'on se donne. Les idéaux-types que tout un chacun se construit, existent pour mieux nous permettre d'en sortir, d'y revenir à loisir. En d'autres termes, il y a pluralité de la personne, pluralité de l'être ensemble :

« En la matière, la force vive du pluralisme s'exprimant, de diverses manières, dans les multiples syncrétismes philosophiques ou religieux, au travers des aventures sportives ou existentielles, dans le vagabondage sexuel, et même, plus trivialement, dans le tourisme le plus convenu ou les voyages organisés n'épargnant aucune couche sociale. »²⁸.

L'identité est nomade. Elle nous est donnée à la naissance et constamment construite reniée, échangée, expérimentée. Resitué dans notre propos, l'identité ne sa base donc pas seulement sur des marqueurs, mais aussi sur un parcours un trajet, une histoire et des imaginaires. Pour cela nous devons interroger les notions de *trajet anthropologique* de Durand et d'*identification* de Michel Maffesoli.

²⁸ Maffesoli M, *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*. Paris, Le Livre de Poche, Biblio-Essais, 1997, p.100

1.4. L'imaginaire :

« Tout imaginaire est réel. Tout réel est imaginaire. »

Juremir Machado da Silva

Rousseau le signalait lui aussi, l'identité individuelle n'est pas seulement le fait de propriétés figées comme la couleur de la peau des yeux, mais de caractéristiques, ou plutôt caractères et de subjectivité :

« Ce que je sais bien, c'est que l'identité du moi ne se prolonge que par la mémoire, et que, pour

*être le même en effet, il faut que je me souvienn
d'avoir été. »²⁹*

En effet, la mémoire est le réservoir de l'expérience vécue qui guide l'action présente. Par un va-et-vient continu, l'individu puise dans son passé, sa mémoire et son expérience, pour s'orienter dans le présent. C'est ce que Gilbert Durand appelle le trajet anthropologique :

« ... c'est-à-dire l'incessant échange qui existe au niveau de l'imaginaire entre les pulsions subjectives et assimilatrices et les intimations objectives émanant du milieu cosmique et social »³⁰.

Ayant poursuivi la réflexion de Jung et de Bachelard, Durand par la même établit qu'il n'y a donc pas d'antériorité ontologique et de poursuivre, à la suite de Piaget, qu'il y a bel et bien une genèse réciproque. Pour Durand, ce trajet anthropologique est en fait ce qui définit l'imaginaire. Sur ce point Juremir Machado da Silva poursuit :

²⁹ Rousseau, Jean-Jacques, *Émile, ou de l'éducation*, Paris, ed. Firmin Didot frères, 1854, p. 335.

³⁰ Durand, Gilbert, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, ed. Dunod, 1992 (1ère ed. 1969), p. 38.

« L'imaginaire est un réservoir/moteur. Réservoir, il agrège les images, sentiments, souvenirs, expériences, visions du réel que réalise l'imaginaire ; lectures de vies et à travers un mécanisme individuel/collectif, il sédimente une manière de voir, d'être, d'agir, de sentir et d'aspirer à être au monde. (...) Différent de l'imaginé - projection irréaliste qui pourra devenir réelle - l'imaginaire émane du réel, se structure comme idéal et tourne le réel comme élément propulseur »³¹.

Si l'imaginaire individuel est alimenté par une identification à l'autre, puis une appropriation mimétique et enfin une distorsion, l'imaginaire social lui se forme par contagion, dissémination du tout en parties, l'imaginaire explique alors « le ''moi'' (partie) dans ''l'autre'' (tout) »³². L'imaginaire, à la fois rationnel et irrationnel impulse donc l'action, et permet la construction de la personne dans la culture.

« Pour récapituler, l'imaginaire est le ''bassin sémantique'' qui éclaire le ''trajet

³¹ Da Silva, Juremir, *Les technologies de l'imaginaire*, Paris, ed. La Table Ronde, 2008, pp. 17-18.

³² *Ibid.*, p. 20.

anthropologique'' de chacun dans ''l'errance'' existentielle. Le fait qu'existent un bassin sémantique (rétention et signification) et un trajet anthropologique (direction et connaissance de l'homme) ne détermine pas une linéarité du vécu. Au contraire, l'imaginaire se structure dans l'errance : Assimilation, appropriation, distorsion et hasard. »³³

Comme le souligne Durand, l'imaginaire recouvre une très riche terminaison comme par exemple l'archétype, le signe, l'image, le mythe etc. Pour notre propos nous retiendrons plus spécifiquement le mythe définit comme :

« ... système dynamique de symboles, d'archétypes et de schèmes, système dynamique qui, sous l'impulsion d'un schème, tend à se composer en récit »³⁴

Le récit est en effet le support principal de l'imaginaire social, instituant le mythe, la société. Toutefois si les récits personnels de vie ont leur importance, les méta-récits le sont tout autant. Ils

³³ Da Silva, Juremir, *Ibid.*, pp 20-21.

³⁴ Durand, Gilbert, *Op. Cit.*, p. 64.

définissent le lieu autant que la personne. C'est pourquoi nous nous attacherons à étudier quelques imaginaires fondateurs, mythes aussi, et ce toujours dans une tension entre le regard distancié du sociologue, ethnologue dans notre cas même, avec ce que cela implique de regard distancié sur une autre société d'origine que la sienne, mais aussi le regard de l'individu inclus dans cette société, et le regard des acteurs de ce vaste théâtre.

Cornelius Castoriadis lui aussi est un des contemporains à avoir permis à l'imaginaire de reprendre sa place centrale, il le définit comme une :

« ... création incessante et essentiellement indéterminée (social-historique et psychique) de figures/formes/images à partir desquelles seulement il peut être question de quelque chose »³⁵

L'imaginaire est donc instituant, créateur de significations historiques nouvelles, qui viennent prendre la place des imaginaires institués, cristallisés dans les

³⁵ Castoriadis Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, ed. du Seuil, 1975, p. 8.

institutions bien sûr, et dans les normes et valeurs sociales, les signes d'appartenance.

La plupart des sociologues ont pensé l'imaginaire, les maîtres l'ont tous abordé, ou plutôt ont profondément fait leur cet imaginaire à la base de tout fondement sociétal. Le précieux ouvrage *Sociologie de l'imaginaire* commence d'ailleurs ainsi : « *La sociologie de l'imaginaire n'est pas un champ spécifique de la sociologie* »³⁶. En effet l'imaginaire est une constante, une invariable, un fondement de l'être ensemble, du *relegere* au *religere*³⁷.

Suivant la définition donnée dans *La sociologie de l'imaginaire*, celui-ci est défini comme :

« *L'imaginaire est le produit de la pensée mythique. La pensée mythique est une pensée concrète qui, fonctionnant sur le principe de l'analogie, s'exprime par des images symboliques organisées de manière dynamique. Elle détermine des perceptions de l'espace et du temps, des constructions matérielles et institutionnelles, des mythologies et des*

³⁶ Legros P., Monneyron F., Renard J-B., Tacussel P, *Sociologie de l'imaginaire*, Paris, ed. Armand Colin, coll. « Cours sociologie », p. 1.

³⁷ Relegere : recueillir ; Religare : relier. Ils donnent tous les deux "religion".

idéologies, des savoirs et des comportements collectifs »³⁸.

Qu'elles soient de la connaissance ou de l'imaginaire, compréhensive ou urbaine, ces sociologies s'attachent toujours à articuler et accorder autour du réel et de la connaissance le point de vue vécu de l'individu à l'analyse du sociologue, c'est-à-dire le réel et la connaissance. Ce que définissent clairement Peter Berger et Thomas Luckmann, la réalité étant :

« ... une qualité appartenant à des phénomènes que nous reconnaissons comme ayant une existence indépendante de notre propre volonté »...« et de définir la ''connaissance'' comme la certitude que les phénomènes sont réels et qu'ils possèdent des caractéristiques spécifiques »³⁹.

En somme, « l'homme de la rue » vit le réel, et le « philosophe » l'interroge. Pourtant, si des pistes ont été ouvertes par de nombreux penseurs du social, peu nombreux

³⁸ Legros P., Monneyron F., Renard J-B., Tacussel P, *Sociologie de l'imaginaire*, Paris, ed. Armand Colin, coll. « Cours sociologie », p. 2.

³⁹ Berger Peter et Luckmann Thomas, *La Construction sociale de la réalité*. Paris, ed. Armand Colin, 2ème ed. 1996, p. 7.

sont ceux qui ont effectivement mis en pratique ces théories pour interroger le réel.

1.5. L'imaginaire au quotidien :

Maffesoli poursuit la recherche sur l'imaginaire en faisant le pont entre les grandes « structures » fondamentales de la société, les grands mythes, et la richesse du quotidien. En ce cela, il n'offre pas seulement les grands schémas explicateurs du théoricien, mais aussi les clefs de la *praxis*, de la « vie de tous les jours », du vulgaire, de ce qui nous touche, de ce qu'il appelle la puissance de la socialité souterraine.

L'imaginaire chez Maffesoli est fait d'imaginal, de « figures emblématiques », reprenant ainsi Nietzsche, qui agrègent et permettent ainsi : « *Un soi-même vivant parce qu'il comprend une multitude de ''moi''* »⁴⁰. Outre Morin et Baudrillard, c'est chez Maffesoli que l'on trouve les figures herméneutiques de l'imaginaire, c'est-à-dire peignant au plus près des apparences le vécu, le

⁴⁰ Maffesoli M., *Le rythme de vie, Variation sur l'imaginaire post-moderne*, Paris, ed. Table Ronde, 2004, p. 132

quotidien. Nous nous attarderons maintenant sur la pensée de Michel Maffesoli, dont les notions serviront très largement nos propos ultérieurs sur Porto Alegre. Il est donc intéressant de revenir sur la genèse de sa pensée.

L'œuvre de Maffesoli peut être divisée en trois mouvements pour les besoins de notre analyse. Il est évident que cela est réducteur et simpliste et ne suit pas nécessairement la chronologie et qui plus est reste incomplet, mais cela nous permettra ainsi d'explicitier plus clairement son cheminement, sa propre rupture épistémologique donc. Il y a d'abord une déconstruction ou interrogation première sur la modernité, les « structures » de la société par l'analyse de la domination, du pouvoir et de la puissance et enfin de la violence : *La Violence totalitaire* (1979), *Essais sur la violence banale et fondatrice* (1984), *Logique de la domination* (1976), *La Violence fondatrice* (1978)⁴¹.

S'en suit un approfondissement de ses recherches sur le lien social à travers le mythe fondateur de Dionysos et Prométhée, le déclin de l'individualisme, un travail d'observation centré sur le lien social : *La Conquête du*

⁴¹ cf. bibliographie.

présent (1979), *L'Ombre de Dionysos* (1982) et *Le Temps des tribus* (1988).

Enfin, faisant suite aux observations de ses premiers travaux, nous assistons à une théorisation ou plutôt une globalisation (la théorie ne fut toutefois évidemment jamais absente), reprenant une note du philosophe et historien Hippolyte Taine où la « classification » doit se faire après l'observation⁴². Seront Alors systématisées les notions de forme et formisme, d'esthétique : *La Connaissance ordinaire. Précis de sociologie compréhensive* (1985), *Au creux des apparences, Pour une éthique de l'esthétique* (1990), *La Transfiguration du politique, La Tribalisation du Monde.* (1992) et *Du nomadisme, Vagabondages initiatiques* (1997).

La violence est une manifestation de la puissance du social en ce qu'elle n'est pas seulement le Léviathan hobbesien du pouvoir du souverain mais aussi une force souterraine qui taraude ce pouvoir et le menace, pouvant à tout moment le renverser. La violence est la fois destructrice et constructrice. La violence devient non plus un mal mais un élément constitutif du social. De

⁴² Maffesoli M., *Éloge de la raison sensible*. Paris, Grasset. 1996, p. 165.

plus, « la violence n'est en fait qu'une expression paroxystique du désir de communion »⁴³. En envisageant la violence, la fête, le banal et le quotidien, il démontre que c'est justement dans leurs manifestations que s'exprime le vitalisme du social, vitalisme mis à distance par l'institué qui minimise leur importance. Vitalisme qui s'exprime aussi dans une violence banale au quotidien, tout autant que paroxystique.

Par l'analyse de ces mécanismes présents dans l'institué, l'ordre et l'idéologie de progrès, Maffesoli en vient alors à interroger plus précisément le présent où il décèle justement un affaiblissement des valeurs rationalistes du progrès, ce qu'il nommera la saturation des valeurs.

Dans cette recherche sur le lien social, le quotidien, il mettra particulièrement en exergue le polythéisme des valeurs, ce que nous pourrions traduire par une interdépendance des significations.

En effet, suite au passé guerrier douloureux, les valeurs de mai 1968 marquent la revendication du désir de jouir, contre l'utilitarisme. La figure marquante en est Dionysos, contre Prométhée.

⁴³ Maffesoli, M., *Essais sur la violence banale et fondatrice*. Paris, Librairie Méridiens/Klincksieck, 1984, p. 94.

Contre les valeurs iconoclastes du progrès scientifique et de la raison froide, s'impose la résurgence du mythologique, de l'imaginaire, de l'image, du rêve, de l'irrationnel et du doute, qui s'expriment par des retours aux sources, recettes de grand-mères, ou aux superstitions et manifestations du « new-age », envie irrépressible de s'éclater etc.

Ces « nouvelles » valeurs, s'expriment notamment par non pas un problème d'identité, mais par une recherche de nouvelles identifications. La pensée de C.C Jung joue un grand rôle car celui-ci ne cessa de pointer le caractère archaïque/archétypal de l'identité et de l'imaginaire⁴⁴.

À la recherche du présent, Maffesoli mettra en exergue la ruse du social, dont on trouve la genèse notamment dans *La Violence totalitaire*, ou le pouvoir paternaliste de l'État à travers son administration pourvoit à tous les besoins des individus pour leur propre bonheur et en cela même empêche celui-ci.

Voyons donc plus précisément son analyse du quotidien et de ses implications pour la compréhension des rouages sociétaux. *La conquête du présent* initie

⁴⁴ Par exemple : Maffesoli, M, *La Transfiguration du Politique. La Tribalisation du Monde*. Paris, Grasset/Frasquelle, 1992, p. 269.

l'approfondissement de sa recherche minutieuse de l'importance de ce petit quotidien banal, et pourtant porteur de toute la richesse du social, à travers le jeu, le sport, la fête par exemple. Le théoricien de la violence qui « esquisse » sa sociologie théorique dans ses premiers ouvrages met ici vraiment la « main à la pâte » et décèle dans ce quotidien le vitalisme du social, sa ruse, et l'importance souterraine des choses.

Dans *La conquête du présent* (1979), *L'ombre de Dionysos* (1982) *Le temps des tribus* (1988) est posée définitivement la structure globale de sa pensée.

Là où la modernité a voulu gommer les traces du vivre ensemble, imposer la raison froide, la technique, le temps linéaire et l'organisation rigide de la société, Maffesoli y trouva des signes d'affaiblissement de la raison prométhéenne omniprésente, au profit d'un « réenchantement du monde ». Il a su imposer deux acteurs mythologiques, deux figures, ou plutôt un couple prégnant d'opposés : Prométhée et Dionysos, qui comme le jour et la nuit, sont deux éléments qui s'affrontent et se disputent l'espace.

Prométhée, l'organisateur apportant la connaissance raisonnable, figure de la modernité à l'extrême dans ce que Gaston Bachelard appellera le « complexe de

Prométhée »⁴⁵, complexe de la modernité s'il en est que de vouloir à tout prix dépasser les pères et les pairs dans la quête infinie, non plus alors de la raison, mais du avoir raison. C'est alors qu'entre en lice le dieu errant Dionysos, sorti tout droit de la cuisse de Jupiter ! L'indécent, l'insolent, l'orgiastique double de Prométhée faisant fi des prétentions de celui-ci.

Dionysos est le double absurde de la raison moderne voulant gentiment domestiquer la civilisation de ses mœurs. Cette duplicité, par ailleurs, Maffesoli le soulignera souvent, est à garder à l'esprit car elle est un principe majeur de la postmodernité.

Certes, les figures de Prométhée et de Dionysos restent évidemment des figures mythiques, de grand âge, qui seront toujours restées discrètement présentes aux côté des hommes durant leur long voyage, mais il est un fait, la figure du voluptueux Dionysos est nettement ressortie dans la deuxième moitié du 20^{ème} siècle, n'en déplaise aux sérieuses crises et aux non moins sérieux problèmes sécuritaires, de bien public, qui en ont fait appel aux force vives, à la solidarité... Pour qui ? Pour quoi ? Maffesoli en parlait déjà dans *La violence*

⁴⁵ Bachelard, Gaston, *La psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 1981 (1ère ed. 1938), p. 25.

totalitaire. Les risques sanitaires, les crises économiques, le pouvoir d'achat, toutes ces institutions sérieuses du progrès en appelant à encore plus d'ordre tombent en désuétude face à ce fameux « complexe de Prométhée ». Trop c'est trop, place à Dionysos, ou plutôt à Bacchus, comme en témoigne le « binde drinking », c'est-à-dire le phénomène de l'enivrement rapide chez les adolescents, la cuite bien tassée en deux heures. La métaphore n'est pas facile non, c'est une réalité dont ne savent, et ne peuvent que faire les institutions sanitaires. Voilà en nos propres termes l'ombre de Dionysos dont parle Maffesoli.

On peut même déceler dans les politiques sécuritaires et sanitaires des appels vicieux à l'ombre de Dionysos, par l'appel de l'interdit.

Par la résurgence de l'orgiasme, Maffesoli décèle aussi le polythéisme des valeurs qui se traduit par une puissance de l'éphémère, du nomadisme, du ludique, qui, contre le pouvoir, dénote d'une puissance souterraine. Nous avons observé cela dans ce que l'on appelle le *Peer To Peer* ou *Pair à Pair*, c'est-à-dire ces logiciels de mise en réseau Internet et d'échange de musique, de films, qui donnent une *forme* sociale indéfinie, éphémère, alimenté

par les incessantes connexions/déconnexions des internautes⁴⁶. Ainsi le réseau reste anonyme et se forme et se déforme continuellement, échappant ainsi à toute emprise concrète. Ce serait comme vouloir empoigner un essaim d'abeille à la main, cela est tout à fait impossible.

Voilà un exemple concret de ce que le ludique et l'éphémère peuvent avoir de concrets sur l'industrie du disque et sur la société en général.

Les valeurs s'expriment dans une communauté, une société, enfin dans un groupe social. Mais comment caractériser ces valeurs éphémères qui traversent la société ? En effet, ou l'on observe les communautés instituées et alors des valeurs qui traversent des groupes évanescents, ou comme Maffesoli l'a identifié, on décèle des *communautés émotionnelles*, non instituées. Ces petits groupes en effet sont le support du partage des sentiments, des expérimentations, les fameuses *tribus*, ou l'attitude groupale est déterminée par :

« ... la dépense, le hasard, la désindividualisation, ce qui ne permet pas de voir

⁴⁶ Cf. Pottier Erwan, *Étude d'une communauté virtuelle, Soulssek, au-delà du piratage*, mémoire de D.E.A, Paris-V Sorbonne, 2004.

dans la communauté émotionnelle une nouvelle étape de la pathétique et linéaire marche historique de l'humanité »⁴⁷.

Cette forme de lien social *affectuel* est évidemment lié au niveau d'individualisme des sociétés qui reste toutefois la règle, ou le fondement des sociétés occidentales. Toutefois, ce que l'on remarque dans ces *tribus*, c'est que celles-ci ne viennent pas nécessairement s'inscrire contre la société, de là leur vitalisme et leur puissance.

En marge de l'autonomie, Maffesoli observe un *principe d'allonomie* (la loi vient de l'extérieur). Au contraire du principe d'autonomie, c'est à dire voulant se détacher, le principe d'allonomie est fondé sur « *l'ajustement, sur l'accommodation, sur l'articulation organique à l'altérité sociale et naturelle* »⁴⁸. Ce principe est lié à un traditionalisme, un ritualisme coutumier. Les masses se difractent en tribus, ou les tribus s'agrègent en masses. Là est le réenchancement où le lien est l'émotion partagée, le sentiment, c'est la reliance. On peut noter que Maffesoli fait référence au

⁴⁷ Maffesoli M., *Le Temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*. Paris, ed Méridiens-Klincksieck., 1988, p. 25.

⁴⁸ Maffesoli M., *Ibid*, p. 44.

Japon et notamment au Brésil, sur le rituel coutumier, citant Roberto DaMatta que nous retrouverons plus loin.

Les analyses sur l'esthétique formaliseront alors ses observations et analyses passées, sur la nature émotionnelle du lien social, l'hédonisme, le jeu, le ritualisme, la réinvention de pratiques archaïques, mélange du nouveau et de l'ancien.

L'hédonisme du quotidien est puissant et « *soutient toute vie en société* »⁴⁹ exprimant ainsi le vitalisme du social. Le lien social étant émotionnel, ce qui compte alors dans la postmodernité, c'est l'échange, ou plutôt le partage d'émotions collectives non pas pour leur objet, mais comme finalité, l'esthétique plus que la finalité rationnelle.

L'identité est liée à la modernité où les identités sont stables, rationnelles. Dans la postmodernité prévalent des logiques d'identifications, où les personnes revêtent des masques variables, se réfèrent, s'identifient à d'autres personnes, des icônes, stars, ou des mouvements d'idées, des groupes éphémères dans lesquels peuvent être expérimentées des identités.

⁴⁹ Maffesoli M., *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*. Paris, Plon, 1990, p. 13.

L'important est donc ce trajet anthropologique. Ce n'est donc plus dans la statique mais dans la dynamique du social que l'on retrouve les processus porteurs de sens. L'instituant est dans le mouvement, l'expérimentation. Nous n'avons donc plus à faire à une morale porteuse de valeurs, mais à une éthique véhiculant des émotions, un sentir commun.

Cette *éthique de l'esthétique* se forme donc au *creux des apparences* ; l'apparence et donc le corps deviennent le creuset de ces identifications. Nous n'avons plus à faire à des morales universelles mais à des éthiques relativistes.

L'apparence véhicule de l'éthique et se transmet donc par l'image et l'imaginaire, quoi de plus naturel dans une société médiatique, de communication !

Le support des imaginaires est passé par trois stades, phase primitive, artisanale, puis par une phase industrielle, et enfin aujourd'hui une phase post-industrielle ou virtuelle. Ces technologies de l'imaginaire, dans la postmodernité, sont caractérisées par leur instantanéité, leur transparence, leur fort ancrage dans le présent, le quotidien.⁵⁰

⁵⁰ Au sujet des technologies de l'imaginaires, de contrôle, de séduction, voir : da Silva, Juremir Machado, *Les*

Cette socialité du quotidien, dans ses rites, identifications, ne peut plus alors être étudiée en termes de structures mais de *formes*. Comme le rappelle Patrick directifs, la forme désigne chez Hegel « *un développement nécessaire pour exprimer l'essence, la forme sans les lois de la pensée, celle dans le travail de l'artisan ou encore l'esprit artistique* »⁵¹. Toutefois, si l'on doit à Husserl et Hegel le développement de la phénoménologie, c'est chez Georg Simmel que l'on trouvera une notion sociologique de la forme, qui permet ainsi de décrire sans le trahir, le polythéisme des valeurs que l'on trouvera chez Maffesoli permettant ainsi de décrire les personnes « *dans les effets d'agrégation, créant un "champ d'options et de structure" ou d'identifications qui transforme le sujet en un ego expérimental, c'est-à-dire un explorateur de l'existence* »⁵².

Certes, il y aurait encore beaucoup à dire, et les blancs, nombreux, doivent laisser place à notre étude sur les imaginaires de Porto Alegre, nous rappellerons donc en guise de petite conclusion toute l'importance de l'image, de l'imaginaire pour comprendre le réenchantement du

technologies de l'imaginaire, Paris, ed. La Table Ronde, 2008, pp. 26-41.

⁵¹ Tacussel Patrick, *Mythologie des formes sensibles. Balzac et les Saint-Simoniens ou le destin de la modernité*, Paris, ed. Méridiens Klincksieck, 1995, p. 19.

⁵² *Ibid.*, p. 21.

monde. Ces images agrégatives servent une socialité affectuelle, faite d'identifications, de partage, de reliance. Maffesoli a souligné à de nombreuses reprises le laboratoire qu'est le Brésil pour la postmodernité. En effet, le Brésil est en soit une terre de contrastes et de paradoxes, ou s'exprime une autre postmodernité certes, mais dont les structures anthropologiques de l'imaginaire restent les mêmes.

1.6. L'imaginaire en action :

On le voit donc, c'est à travers toutes les manifestations du social que l'on peut atteindre la connaissance ordinaire, celle vécue, au quotidien, concrète, et celle non moins réelle des imaginaires. Par le truchement des manifestations sportives par exemple : Porto Alegre possède deux grandes équipes de football qui divisent la ville en deux clans et n'épargnent personne. Il faut choisir son camp, pour faire partie du groupe, et

dans ce cas « être des nôtres », c'est-à-dire porto-alegrense, avec ce que cela comporte d'éthos, de pathos.

Au Brésil, les études de sociologie de la communication s'intéressent évidemment au mystique, au religieux dans son ensemble, par le lien fort à la macumba, aux religions afro-brésiliennes en général, mises en concurrence avec les grandes structures religieuses, comme les évangélistes de l'Igreja Universal do Reino de Deus. Manifestations sportives et religieuses, mais aussi festives : Le carnaval, les terrasses de cafés, la Musique Populaire Brésilienne (MPB). Le Brésil véhicule instantanément des imaginaires forts : Pays paradisiaque, mais pauvre et violent. Pays du soleil et des plages, de la musique. Ce Brésil des cartes postales, s'il représente bien l'imaginaire européen du Brésil diffère quelque peu de l'imaginaire brésilien du Brésil, particulièrement si l'on pense au sud du Brésil dont l'imaginaire, s'il n'est pas véhiculé par des charters de touristes, n'en est pas moins celui d'une culture bien vivante et riche, ayant une grande importance dans la constitution du pays-continent. Ce qui nous intéresse ici n'est pas tant l'imaginaire européen ou nordestin du sud du Brésil que l'imaginaire qui émane de lui-même au sud, à Porto Alegre. Toutefois,

comme nous l'avons vu, les imaginaires se construisent par des trajets anthropologiques, et donc, se constituent par un va-et-vient de sens disséminés. Il ne faut donc pas écarter ces *exo-imaginaires*.

Qu'en est-il alors de ces imaginaires sudistes ? Porto Alegre par exemple est désertée pendant le carnaval, Porto Alegre est aussi la ville brésilienne du rock où l'on a coutume de dire que tout le monde ou presque a déjà participé à un groupe de musique. Et qu'en est-il de la MPB ? Manifestations festives et sexuelles aussi. Dans un pays où le tourisme sexuel a fait des ravages en terme d'image, où la ville de Rio de Janeiro a même interdit les fameuses cartes postales des filles en bikinis à Copacabana, La région du Rio Grande do Sul est réputée pour être celle des plus belles brésiliennes devenant pour certaines des mannequins à la renommée mondiale. Porto Alegre est aussi célèbre pour ses quartiers réservés ... etc.

« D'un côté des valeurs communes affichées, bruyantes, envahissantes, valeurs proclamées par les médias et les pouvoirs économiques et politiques et ce, qu'on les magnifie ou au contraire - ce qui revient au même - qu'on les conteste. Mais

finalement, valeurs bien abstraites et n'ayant que fort peu de prise sur la dynamique réelle de la vie individuelle et sociale. De l'autre au contraire, resurgissement des valeurs enracinées, reviviscence d'archaïsme que l'on croyait dépassés, en bref, célébration, pour le meilleur et pour le pire, d'un tribalisme exacerbé... »⁵³

1.7. Réalisme sociologique

Les imaginaires véhiculent donc les identifications, mais comment les déceler ?

Tout comme le flâneur de Walter Benjamin⁵⁴, dans l'optique des imaginaires, nous avons tout simplement erré dans la ville à l'écoute, observant, optant pour le regard émerveillé de l'enfant. Souvent, on souligne l'importance de critères rigoureux pour déceler les éléments importants du social, les mythes récurrents. Si nous concordons avec

⁵³ Maffesoli M, *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*. Paris, Le Livre de Poche, Biblio-Essais, 1997, p.101.

⁵⁴ Benjamin, Walter, *Œuvres II*, Paris, ed. Gallimard, coll. « Folio », 2000, 459 p.

cet impératif de rigueur, nous voudrions toutefois ajouter qu'est trop rarement abordé la technique et un certain don d'observation, la faculté de s'émerveiller de tout et du rien, la curiosité qui est trop souvent confondue avec la récolte systématique de données. Il y a ici quelque chose à voir avec une certaine sociologie, personnelle mais aussi une sociologie compréhensive, figurative, du sensible, une phénoménographie. Bien souvent, les sociologues se parent de procédés méthodologiques de récolte de données et se conforment à des modèles de recherches, des trucs du métier de sociologue pour justifier certains choix plus que sur une intime conviction et un vrai désir de donner à comprendre, à voir. Cette faculté passe par un certain regard comme le souligne Patrick Tacussel au sujet de la sociologie figurative et de Balzac :

« Le recours au mode romanesque est un style méthodologique, au même titre qu'une analyse factorielle ou un tableau de corrélations, et de ce point de vue, il semble assez bien approprié à la description des types sociaux de comportement. »⁵⁵

⁵⁵ Tacussel Patrick, *Mythologie des formes sensibles. Balzac et les Saint-Simoniens ou le destin de la modernité*,

Et encore :

« Derrière le recours aux typologies, dont personne ne conteste l'intérêt cognitif pratique, le sociologue ne déguise-t-il pas intellectuellement, à l'aide d'une classification plus savante, les modèles de cohérences exemplaires fournis par l'expérience courante ? »⁵⁶

Certes Balzac s'inscrit dans une radiographie comportant quelques quatre-vingt-dix romans et plus de cinq mille personnages, mais la piste poétique reste intéressante pour donner à voir le monde tel qu'il est perçu, dans ses sensibilités. L'imaginaire demande donc des efforts littéraires certains, sans complexes. C'est notamment ce que revendique Pierre Sansot, dans son analyse des formes sensibles du social. Celui vante les descriptions hautes en couleurs et vivantes de Richard Hoggart dans *La Culture du pauvre*⁵⁷ :

« ... le talent de l'observateur de la vie sociale ne consiste-t-il pas à nous faire entendre

Paris, ed. Méridiens Klincksieck, 1995, p. 129.

⁵⁶ *Ibid.* p. 109.

⁵⁷ Hoggart, Richard, *La culture du pauvre, Étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*, Paris, ed. de Minuit, 1970 (1ère ed. Anglaise : 1957), 420 p.

que rien ne va de soi et que c'est nous qui ne savons pas voir là où nous avons le sentiment d'apercevoir des plages monotones »⁵⁸.

Il est important dans les premiers moments d'une recherche de rester à l'écoute donc. Le détour ethnologique et le regard de l'étranger sont de précieux atouts. L'étranger s'émerveille de petites choses et l'exotique est quotidien.

Le subjectif étant donc un premier moment de la rationalisation et l'imaginaire notre propos, il nous a semblé judicieux d'insérer dans le texte de courts récits, sortes de carnets de terrain, des descriptions en fait, mais que nous avons voulu laisser tout à fait subjectives, poétiques, car plus à mêmes de décrire le ressenti de l'observateur vivant la situation. Ces petits textes seront généralement placés en début de nouvelles parties ou sous parties comme suit :

Récit : Cet exemple vise à vous montrer comment seront mis en valeur les récits subjectifs qui nous permettront de traduire directement des premiers sentiments tout comme dans un livre de voyage, une chronique. Ce seront des fictions autobiographiques, permettant de mieux se plonger dans le cœur du sujet.

⁵⁸ Sansot, Pierre, *Les formes sensibles de la vie sociale*, Paris, ed. PUF, coll. « la politique éclatée », 1986, p. 23.

Toutefois, à l'issue de nos flâneries, il a bien fallu trancher dans ces imaginaires et le choix de ceux-ci, leurs liens pourraient peut-être paraître péremptoire, mais cela n'est nullement une aporie de tout travail sur l'imaginaire.

Nous arguons que tout phénomène social, si minime soit-il, mène à la compréhension globale du cadre (la société, le groupe) dans lequel il s'insère. C'est de plus ce que fait Roberto DaMatta dans *O que faz o brasil, Brasil ?*⁵⁹ (Qu'est-ce qui fait du (bois) brasil, le Brésil ?). En s'attachant à des manifestations populaires, du carnaval à la miscégénéation, en passant par les relations sexuelles etc., il détermine ainsi des invariances structurelles expliquant le Brésil.

Prenons aussi par exemple la *Sociologie de Paris* de Pinçon et Pinçon-Charlot, qui se voulant un descriptif général de Paris, n'en use pas moins de certains imaginaires pour mieux cerner son sujet. Les auteurs nous rappellent que :

« *La ville est le produit d'une interaction permanente entre du social objectivé dans des bâtiments, des formes urbaines, des institutions et*

⁵⁹ DaMatta Roberto, *O que faz o brasil, Brasil ?*, Rio de Janeiro, ed. Rocco, 1997.

*des règlements, et du social incorporé dans les habitants ».*⁶⁰

Complexe est la ville, grouillante comme une fourmilière, complexe à l'image des civilisations, multiple. Toutefois rappelons que ce n'est pas la ville en tant que telle qui nous intéresse, comme structure. La ville n'est ici pour nous que le théâtre des opérations où s'exprime une socialité, une culture, et ses imaginaires.

Prenons alors la figure d'un cobaye, sur lequel on ne teste pas non, mais duquel on prélève les imaginaires. Certes, l'individu en question, par lequel nous envisageons les imaginaires, c'est bien nous, c'est d'abord le moi de l'observateur qui parle, du point de vue de l'étudiant donc, tout ce qu'il y a de plus banal et de presque universel, partagé entre ses cours, et son appétence pour la vie, les amis, la sexualité, la fête, la musique, le désir de partage d'émotions. Nous avons donc utilisé ses premières impressions de l'observateur, tout comme les avis poétiques plus tardifs.

⁶⁰ Pinçon Michel et Pinçon-Charlot Monique, *Sociologie de Paris*, Paris, ed. La Découverte, coll. « Repères », 2004, p. 6.

Max Weber, souligne que le chercheur doit être à la hauteur du quotidien⁶¹. Juremir Machado da Silva, à son tour, rappelle que plus que de démontrer, le chercheur doit montrer, donner à voir :

« Il ne lui suffit pas de connaître le pouvoir (institutionnel, explicite). Il doit percevoir le flux de la puissance (souterraine). S'il ne peut pas prouver ce qui est arrivé dans le passé ni prévoir l'avenir, il lui appartient de bien raconter le présent. Mélange d'anthropologue, de photographe, de journaliste, de chroniqueur et de romancier, il a besoin de capter et de dire l'essence, l'extraordinaire et la complexité du présent »⁶².

Nous allons donc interroger les imaginaires du sens commun d'abord. S'ils sont divertissants, ils sont aussi riches de préjugés, de précognitions. Il ne faut pas oublier les imaginaires littéraires et sociologiques. En effet la sociologie, conteuse de mythes, possède aussi les

⁶¹ Weber Max, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, ed. Plon, coll. « Recherches en sciences humaines », 539 p.

⁶² Silva, Juremir Machado da, *Les technologies de l'imaginaire*, Paris, ed. La Table Ronde, 2008, p. 104.

siens, ici tout particulièrement en la personne de Claude Lévi-Strauss.

Passés les premiers imaginaires, imaginaires d'imaginaires, nous suivront un mouvement du général au particulier, du Brésil, au Rio Grande do Sul, jusqu'à Porto Alegre. Ce sera aussi l'occasion de découvrir des vérités historiques, des récits, des mythes.

Ce sera alors le moment d'observer de plus près la ville et enfin d'observer ses personnes, tribus. Ainsi fait, nous pourrons nous intéresser de plus près encore à une certaine vie quotidienne, par le truchement de quelques imaginaires du quotidien, des moments, comme le célèbre football brésilien. On verra aussi des choses qui semblent anodines, comme le rapport entre la rue et la maison. Le Brésil est célèbre aussi pour la musique, nous verrons quels ressorts surprenants et largement inconnus dissimule-t-elle ! Enfin, nous nous intéressons à Internet et verrons comment le Brésil, où le téléphone était encore une chose rare il y a 20 ans, est devenu un champion de cette technologie de l'imaginaire qu'est la socialité en ligne, avec parfois des surprenantes implications pour le réseau Internet.

Il sera alors temps de reprendre de la distance, pour s'intéresser aux implications de nos observations de ces imaginaires.

Partie 2 : Paris Porto Alegre, ou des imaginaires fondateurs

Vaste terre que le Brésil, les récits, analyses ne manquent donc pas, de Claude Lévi-Strauss à Sérgio Buarque de Holanda, en passant par Gilberto Freyre, voir Albert Camus, ou d'autres écrivains y ayant consacré des romans brésiliens. Toutefois, on peut déjà dresser un constat, qu'ils soient scientifiques ou littéraires, les regards se sont toujours plus tournés vers le « vrai Brésil », le Nordeste, l'Amazonie, Salvador de Bahia. Les imaginaires spontanés se tournent vers cette dernière, et Rio de Janeiro bien sûr, quand on parle du Brésil, instantanément les profanes pensent à ce Brésil, ce Brésil baroque. Un Brésil métissé aux forts « accents noirs », à l'exotisme poussé, l'acarajé⁶³ devenu patrimoine national. Les brésiliens eux-mêmes donc typifient leur culture, ce n'est donc pas le seul fait des européens. Si les imaginaires français du Brésil restent assez cohérents, les brésiliens

⁶³ Les *baianas do acarajé* furent déclarées patrimoine national par le ministre de la culture Gilberto Gil en décembre 2004. Ces baianas préparent dans la rue des acarajés, boules frites de riz et d'oignon.

ont eux une image fragmentée et contradictoire de leur pays, et ce d'autant plus que l'on s'approche des couches populaires. On pourrait diviser le pays en trois grandes zones différenciées, géographiquement, économiquement et culturellement. L'intérieur, c'est-à-dire l'Amazonie élargie, incluant les terres d'élevage du Mato Grosso do Sul. La zone littorale du Nordeste à Rio de Janeiro, et enfin, les régions côtières de São Paulo à Rio Grande.

Alors que l'histoire nous rappellera les vérités historiques, et un corpus sociologique les imaginaires du Brésil, les récits personnels permettront de connaître de l'intérieur, enfin, les légendes urbaines, les rumeurs qui sont « *une manifestation contemporaine de la pensée symbolique* »⁶⁴, qu'elles soient pensées sauvage, imaginaire symbolique etc.

⁶⁴ Jean-Bruno renard, *Rumeurs et légendes urbaines*, ed. PUF, coll. "que sais-je?", 1999, 3ème ed. 2006, p. 122.

2.1. Les imaginaires fondateurs et profanes du Brésil

Nous sommes un matin du printemps de 2005, je prends un café place de la Sorbonne, à l'Escholier, avec Juremir Machado da Silva, professeur brésilien, ancien élève de Michel Maffesoli. Nous sommes en train de sceller un accord, qui m'emmènera vers un long voyage de plus de trois ans et demi immergé. Un Brésil que je connais seulement par sa musique, Tristes Tropiques, les imaginaires qui lui sont liés, et quelques récits de voyages de quelques amis français et de quelques brésiliens. Bien sûr, je pars des images plein la tête, des fantasmes, des idées reçues. Toutefois, si ce Brésil mythique des plages et de l'Amazonie est séduisant, je sais déjà que ma destinée, Porto Alegre est différente.

Dans chaque pays, on possède son opinion sur les autres peuples. Il y a bien un savoir commun qui définit une certaine idée d'un autre pays. Comme l'explique si

clairement Georges Perec⁶⁵, pour penser, nous devons donc classer, et ce par tâtonnements, ce qu'on appelons plus communément préjugés, catégories permettant de penser ce qui est mal connu. Ces préjugés, ces vagues idées sur ce qui fait l'identité d'un pays pour les autres permettent aussi de connaître le pays qui juge, autant que le pays qui est jugé. C'est le premier moment de la pensée, celui du début, de l'essai. Le préjugé devient connoté négativement lorsqu'il s'enferme aveuglément dans l'idéologie, et qu'il n'est plus une précognition heuristique. Il est une force lorsqu'il permet de se faire une idée, aussi vague soit-elle sur ce qu'il pourrait advenir, c'est alors un désir de connaissance.

Bien sûr, rapidement passé le moment des préjugés et autres imaginaires populaires du Brésil, nous nous intéresserons à ces imaginaires fondateurs du Brésil, de l'Histoire, des histoires, et des interprétations de celles-ci.

⁶⁵ Perec, Georges, *Penser, classer*, ed. Hachette, Paris, 1985, 184 p

2.1.1 Apéritif : Les philosophies de comptoir :

L'imaginaire populaire français/européen du Brésil, appartenant à tous et à chacun, nous le connaissons tous qu'il soit primaire, péjoratif, ou totalement fictif, il n'en reste pas moins un précieux point de départ. Il fut le nôtre, comme tout un chacun. Il est alimenté et renouvelé par les médias, autant que par le « corpus oral ». Les philosophies de comptoir ne sont pas seulement les préjugés des piliers de comptoir - qui sont pourtant les sages garants de préjugés honteux que l'on voudrait renier - mais aussi les imaginaires généraux, littéraires, plus acceptables et aseptisés parfois, mais plus fréquentables. C'est donc un mélange de préjugés, de jugements de valeurs, de récits subjectifs, qui ne sont pas pour autant de mauvais indicateurs, surtout pas pour les imaginaires. Husserl lui-même met en garde contre le déni du savant face à ce qu'il appelle « *l'intuition simplement subjective - relative* », la vie préscientifique du monde car elle porte en soi un :

« ... royaume de bonne confirmation et ensuite de connaissances prédictives bien confirmées et de

vérités qui sont exactement aussi assurées que l'exige ce qui détermine leur sens : le projet pratique de la vie »⁶⁶.

Pourtant, ces imaginaires populaires et fondateurs sont vulgaires, sales et dangereux. Ils comptent par le menu les détails sexuels, n'ont pas peur de clamer leurs préjugés raciaux, ou de se mettre les doigts dans le nez ou les pieds dans le plat. Déjà on perçoit jusqu'où cela peut nous mener, à une sociologie des mœurs tout simplement, à des choses très sérieuses comme *La civilisation des mœurs* de Norbert Elias⁶⁷. Toutefois, nous resterons dans le cadre général des imaginaires.

Lançons-nous ! Le Brésil est primairement associé à la nature (L'Amazonie), au football, à Rio de Janeiro, la samba, le carnaval, la musique, ses plages et ses filles à la peau brune en bikinis. Il est intéressant de noter que justement, ces cartes postales de filles en string sur la plage ont été interdites, fin 2005. La députée Alice Tamborindéguy à l'origine de cette loi voulait en effet préserver l'image de Rio de Janeiro, car ces cartes postales invitaient au tourisme sexuel. Y a-t-il un

⁶⁶ Husserl, Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, ed. Gallimard, coll. « Tell », 1989, p. 142

⁶⁷ Elias, Norbert, *La civilisation des mœurs*, ed. Calmann-Levy, Paris, 1973 (1ère ed. allemande 1939), 447 p.

indice qui pourrait être généralisé ? Le Brésil voudrait-il renier cette sexualité décomplexée, ou seulement prévenir vraiment le tourisme sexuel ? Nous verrons plus loin qu'en effet, il y a certaines contradictions au sujet de la sexualité.

Un autre imaginaire que nous considérons aussi populaire, est celui du Brésil, pays du futur, qui revient largement lors de discussions, débats, articles, reportages où l'on cite les futures puissances de demain, au côté des pays asiatiques. On parle du formidable développement de ces pays et on met dans le même sac le Brésil. Nous ne discuterons pas ici de la véracité de ces propos, mais noterons, que dans l'imaginaire français/européen (et au-delà), le Brésil est un des pays du futur, une future puissance économique mondiale. On peut attribuer à Stefan Zweig⁶⁸ cet imaginaire heureux qui sera repris par les politiciens, généraux à moustache, pour asseoir leur pouvoir. L'idéologie sous-jacente est contenue dans le titre, Brésil, pays du futur. Plus que le contenu de cet ouvrage, c'est vraiment cette idée de futur qui deviendra un leitmotiv et qui semble contradictoire,

⁶⁸ Zweig, Stefan, *Brasil, país do futuro*, ed. Nova Fronteira, Rui, 1981 (1ère ed. 1942), 234 p.

dans un pays où le présent est primordial. L'apport principal du livre fut son titre, slogan publicitaire, idéologique. Mais justement, le Brésil si ancré dans le présent ne pourrait être qu'un pays du futur, car ne trouvant pas dans en lui la possibilité de planifier un avenir prométhéen. Cette idéologie a permis de faire espérer les brésiliens, dans le sens brésilien du terme, *esperar* c'est-à-dire attendre. O y trouve ici un aspect religieux inattendu, par cette croyance. Le Brésil, pays du futur, c'est ce que souhaitait Stefan Zweig pour l'Europe, au cœur d'une deuxième guerre mondiale, le futur des pays, celui de vivre au présent. En effet, dans sa préface, Stefan Zweig nous éclaire déjà sur sa mélancolie, il célèbre une certaine torpeur brésilienne, une certaine résignation, un manque de dynamisme qu'il élève au rang de qualités, face aux véhémences destructrices de pouvoir des européens.

Nous n'irons pas plus loin au sujet des imaginaires populaires français/européens du Brésil, pour aborder rapidement, ce que pensent les brésiliens de la France, enfin, dans le vague de l'imaginaire populaire et ceux toujours dans l'optique du préjugé, de la précognition.

La France est donc le pays de la culture, de la liberté, de l'histoire, du vieux continent, du « premier monde ». Tout comme le Brésil reste associé à l'Amazonie, et aux plages entre Rio de Janeiro et le Nordeste, La France, c'est Paris. La France est une et il n'y a pas de notions de différences de territoire, en même temps, un si petit pays... Des imaginaires populaires, les plus pittoresques, nous retiendrons par exemple, le romantisme. Les français sont romantiques éduqués et distingués... Enfin que des bonnes choses, mais rapidement, on en vient à des jugements plus incisifs. Les français sont arrogants. Mais il y a pire. Les français ne se lavent pas, ou plus précisément ne se douchent pas. Et cela est très fort, et toujours alimenté par les récits de ceux qui vont en France, ou en Europe plus généralement. Il est intéressant de noter que ces préjugés brésiliens se font toujours en relation à la propre culture brésilienne. Donc pas de douches, ou plutôt une fois par semaine, ou des toilettes de chat. En effet, la tradition brésilienne de prendre une ou plusieurs douches par jour provient de la tradition indigène, les indiens prenaient une dizaine de bains par semaine, le climat tropical favorise aussi cela. Les expériences de voyages d'amis, de proches, confirment ce

préjugé sur la propreté française. Il y a toujours une histoire de quelqu'un qui a été à Paris, et raconte par le menu les femmes en fourrures dans les rues à Paris, les beaux vêtements, mais que lorsqu'on les croisent, elles dégagent une odeur insupportable, d'où les parfums ! Les merveilleux parfums français ne viennent pas d'un goût prononcé pour les bonnes odeurs, mais plutôt d'un moyen de lutter contre les mauvaises. Longtemps nous nous sommes demandé, si cela ne provenait pas de vieux livres d'histoire qui contaient les bains royaux, aspergés de parfums, et qui seraient toujours en vigueur. Nous nous sommes même demandé si nous-même étant plongé dans notre propre culture et ne pouvant sans extraire, nous ne possédions alors pas ce regard du détour ethnologique. Toujours est-il que cela reste d'actualité et est sujet à de nombreuses boutades, mais reste fortement ancré, et toujours alimenté par le récit d'un brésilien ayant connu un/une française pas très portée sur les douches. Peu importe encore la véracité de cet imaginaire, tant il est fort et vraiment très présent. Ainsi cette légende/mythe permettrait-elle aux brésiliens de prendre l'ascendant une sur une vieille civilisation dominante ? La nature contre la culture ?

Un autre imaginaire sympathique, et sexuel celui-ci, nous vient du 18^{ème} siècle, quand les riches propriétaires agricoles de la région de Pelotas dans le Rio Grande do Sul, envoyaient leurs fils en France, pour parfaire leur éducation. Pelotas est une région d'exploitation bovine, où le caractère des hommes est forgé par la rudesse de la campagne, des sortes de cow-boys sud-américains, les gaúchos. Revenons à nos moutons donc, ces fils revenant de France, étaient certes très éduqués mais revenaient habillés de flanelles, et de gestuelles précieuses, ce qui faisait beaucoup rire les rudes paysans ! Donc, oui, gay, le mot est lâché. Vieux préjugé encore récemment réaffirmé par le président Lula, lors d'une visite à Pelotas, ou ce cher homme d'origine modeste, faisait une blague sans savoir être filmé : « Ici à Pelotas, ils sont tous gays non ? ». Donc, imaginaire sympathique, qui ne nous éclaire pas beaucoup, mais qui a le mérite d'exister, renforçant la virilité du brésilien, et le protégeant dans l'imaginaire, du rapt des cœurs des brésiliens par les étrangers, et le symbole de la brésilienne modeste se mariant avec un français par exemple et allant habiter avec lui à Paris.

Plus sérieusement, sans vouloir évidemment dénigrer la puissance de l'imaginaire populaire, nous allons tout de même demander leurs avis à quelques spécialistes, sur les imaginaires fondateurs du Brésil.

2.1.2 Les récits et imaginaires du Brésil

Une foule incommensurable d'européens et de français a foulé *la terre du Brésil*. Penseurs, ethnologues, sociologues, écrivains, intellectuels, voyageurs. Du regard ethnographique de Jean De Lery dans un autre Brésil, aux carnets de voyages de Claude Lévi-Strauss, le Brésil n'a cessé depuis sa colonisation d'attirer les voyageurs. Avec son célèbre « *Je hais les voyages et les explorateurs* », Claude Lévi-Strauss nous refroidit un peu, voyant d'un mauvais œil les livres de voyages et autres séances de projections de diapositives au Jardin des Plantes, les détails insipides, les kilomètres parcourus pour ramener des récits éparses, de menus objets, des anecdotes, le récit des « *méfais du petit chien du*

bord »⁶⁹. Des chimères face au travail laborieux de collecte de l'ethnographe. Quand, dans l'année de ses 27 ans, en 1935, Claude Lévi-Strauss arrive au Brésil, les « ressources ethniques » sont largement décimées. A vrai dire, elles l'auront été des l'arrivée des portugais, par l'extermination, ou l'intégration comme l'analyse Gilberto Freyre dans *Maîtres et esclaves* en 1933. La thèse principale pourrait être expliquée à un français par l'expression suivante : auberge espagnole à la brésilienne. C'est-à-dire que l'inclusion sociale s'est faite grâce à la structure même des grandes propriétés agricoles où tous, maîtres et esclaves, familles, étaient réunis à proximité, favorisant l'intégration et la structuration des différentes classes, ethnies, et le métissage. Un autre des grands exégètes du Brésil par le Brésil est Sérgio Buarque de Holanda. Avec *Raízes do Brasil*, Sergio Buarque publie trois ans après Gilberto Freyre une analyse moins froide, moins conservatrice du Brésil. Le dernier des trois « explicateurs du Brésil », selon l'essayiste Antonio Candido sera Caio Prado Júnior avec *Formação do Brasil Contemporâneo* ou *História econômica do Brasil*. L'historien marxiste analyse quatre

⁶⁹ Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, ed. Plon, coll Terre humaine poche, 1ère ed. 1955, pp. 9-15.

siècles de colonisation, le Brésil, jardin du Portugal et se développant selon les nécessités de l'Empire. Enfin, plus proche de nous, Roberto DaMatta, le sociologue est un de ceux qui a le plus brillamment donné à voir le Brésil actuel, s'inscrivant dans la lignée de Freyre et Buarque de Holanda, expliquant les implications du football, du carnaval etc.

Nous allons donc approfondir ces imaginaires, parfois à double sens, c'est-à-dire, étant à la fois explicitations d'imaginaires et du coup, renforcement de ceux-ci.

2.1.2.1 Maîtres et esclaves

Gilberto Freyre est considéré comme le premier exégète du Brésil contemporain, son principal ouvrage, historique et anthropologique, paraît en 1933, *Casa grande*

e Senzala (*Maîtres et esclaves, La formation de la société brésilienne*)⁷⁰.

En plus d'un extraordinaire d'essai sociologique et historique sur l'identité nationale brésilienne, c'est une œuvre littéraire remarquable. L'auteur décrit avec force et éclat la vie coloniale, et sa thèse principale rencontrera l'unanimité. La modernisation du Brésil commencée en 1930 transforme le visage rural du pays, pas seulement la structure économique, mais aussi les institutions sociales et politiques. Il y a aussi alors une remarquable effervescence culturelle, et les intellectuels cherchent à définir le substrat de la réalité brésilienne.

Fils de l'oligarchie paysanne traditionnelle de Pernambuco, descendant direct d'une grande famille d'exploitants de la canne à sucre, il appartient donc à une classe en déclin avec l'apparition des usines. C'est pour cela que certains verront un trait conservateur comme fondement de son essai, puisqu'il attribue un rôle civilisateur aux grands propriétaires.

⁷⁰ Freyre, Gilberto, *Maîtres et esclaves, La formation de la société brésilienne*, ed. Gallimard, coll. « Tell » 1974, (1ère ed. française, 1952, 1ère ed originale brésilienne 1933), 550 p.

« ...les grandes plantations ne furent pas l'œuvre de l'État colonisateur, toujours déficient au Portugal, mais de l'initiative courageuse des particuliers »⁷¹

Toutefois, la thèse principale de *Maîtres et esclaves* réside justement dans cette confrontation contenue dans le titre, et plus généralement dans ce que Roger Bastide (traducteur de *Casa Grande et Senzala*) traduira par miscégenation, c'est-à-dire, le métissage. Miscégenation comme fondement de la nation brésilienne moderne, fruit du métissage des portugais, indiens et noirs, mais aussi de la structure patriarcale de ce qui fonde principalement le Brésil, la campagne.

Freyre décrit avec une infinie richesse de détails certains aspects de la vie coloniale. Sa principale préoccupation tourne autour du sexe et du métissage, il traite aussi de la vie familiale, de l'alimentation, de l'éducation, des croyances liées à la l'éducation des enfants, et une foule d'autres questions.

La formation coloniale brésilienne est présentée comme un processus d'équilibre d'antagonismes. Antagonisme

⁷¹ Freyre, Gilberto, *Maîtres et esclaves, La formation de la société brésilienne*, ed. Gallimard, coll. « Tell » 1974, (1ère ed. française, 1952, 1ère ed originale brésilienne 1933), p. 47.

de l'économie et de la culture. De la culture européenne et celle des autochtones etc., et évidemment du maître et de l'esclave. Mais tous ces antagonismes ne débouchent pas sur le conflit mais justement sur l'harmonie. Michel Maffesoli ne dira pas le contraire lorsqu'il analysera l'être ensemble au Brésil, pays où l'individualisme n'a pas été au fondement de son développement :

*« En alternative au principe d'autonomie, quels que soient les noms dont on veuille bien le parer (autogestion, autopoïésis, etc.), existe un principe d'allonomie (la loi vient de l'extérieur) qui repose sur l'ajustement, sur l'accommodation, sur l'articulation organique à l'altérité sociale et naturelle ».*⁷²

Par son analyse de l'harmonie des antagonismes, voire la puissance constitutive de ceux-ci, Gilberto Freyre rompt avec le règne des idéologies racistes écrasantes et vante la miscégénéation comme un élément clef du Brésil. Il est quelque peu l'idéologue du métissage : à l'inverse des colons anglais, les portugais se mêlèrent aux colonisés,

⁷² Maffesoli, Michel, *Le Temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*. Paris, Méridiens-Klincksieck., 1988, ed. Le Livre de Poche, Biblio-Essais, 1988, p. 49.

et le mélange sexuel a créé un aspect de la démocratisation des relations ethniques au Brésil. Gilberto Freyre trouve donc dans cette débauche sexuelle le point fondateur de la création de la société brésilienne moderne, mais aussi dans l'harmonie non conflictuelle entre noirs, indiens et colons portugais. Chose qu'il souligne avec ironie parfois lorsqu'il souligne l'importance de la syphilis.

« À l'avantage de la miscégenation correspond, au Brésil, le terrible désavantage de la syphilis. Toutes les deux ont travaillé de concert, l'une à former le brésilien - le type idéal d'homme pour les tropiques, Européen, avec du sang nègre ou indien qui ravive son énergie ; l'autre à le déformer. De là, certaines confusions de responsabilités ... »⁷³

Sont aussi vantées les facilités d'adaptation des portugais, le climat du Portugal le rapproche plus de l'Afrique que de l'Europe, mais c'est surtout selon les termes de Freyre, cette propension à la *plasticité sociale*, au mélange sexuel et à l'inclusion, au bon traitement des esclaves, à une organisation sociale

⁷³ Freyre, Gilberto, *Maîtres et esclaves, La formation de la société brésilienne*, ed. Gallimard, coll. « Tell » 1974, (1ère ed. française, 1952, 1ère ed originale brésilienne 1933), p. 85.

horizontale que l'on doit la réussite de la colonie portugaise. C'est donc sur ce fil directeur, d'évitement du conflit que sera attaqué Gilberto Freyre, une analyse vue comme trop positive, mais aussi sur ce que l'on nomme le mythe de la démocratie raciale qui recouvre plusieurs choses. D'un côté des élites vantant une certaine égalité due au métissage mais aussi l'idée de blanchiment du peuple brésilien qui résulterait de ce métissage. Les gènes blancs considérés alors par certains comme plus forts, seraient ressortis en quelques générations. A côté de cela, on trouve le « movimento mestiço », mouvement métisse vantant la reconnaissance de « nouvelles races » représenté notamment par l'œuvre *O guarani* de José de Alencar (métissage indien portugais). Ce mouvement vise à mettre en évidence l'importance des indiens ou amérindiens. Toutefois, Freyre nous montre que l'indien eu un rôle mineur, pour ne pas dire minoré : l'homme ne sert pratiquement à rien, car nomade, peu apte à l'agriculture, alors que les portugais eux-mêmes durent « tertiariser » cette tâche. La femme par contre aura son utilité sexuelle, de procréation, de peuplement, donnant naissance aux caboclos, c'est-à-dire métisses de blancs et d'indiens.

Freyre insiste aussi beaucoup sur la particularité de la colonisation portugaise par rapport à l'espagnole, française ou anglaise. Il célèbre la réussite ou les autres ont échoué, il note que le portugais a parfaitement su s'adapter au climat. De plus, au contraire du protestantisme, le catholicisme brésilien fut celui du relâchement des mœurs, sa permissivité permit aussi son implantation et sa valeur de guide, généreux comme le souligne Juremir Machado da Silva :

« Les saints sont devenus les intermédiaires des hommes, utiles pour envoyer des messages à Dieu. Les femmes encore aujourd'hui se frottent les jambes contre des images sanctifiées pour trouver un mari. Le sexe trouve même parmi les représentants de Dieu de bons messagers des désirs de la chair humaine »⁷⁴

Gilberto Freyre a permis de construire un imaginaire fondateur du Brésil. Un imaginaire positif, conciliant, dont le Brésil avait besoin en 1930, pour se construire. Le mélange des races n'était plus une tare, mais bien un fondement positif du Brésil. Sans ses particularités et la

⁷⁴Silva, Juremir Machado da, *Le Brésil, Pays du temps présent*, ed. Desclée de Brouwer, coll. "Sociologie du quotidien", Paris, 1999, p. 45.

diversité de sa miscégénéation, le Brésil n'aurait pas pu se construire.

Sérgio Buarque de Holanda qui lui aussi a contribué à construction de l'imaginaire brésilien mettra aussi quelque peu, l'accent sur le conflit, et sa résolution, comme élément fondateur du Brésil.

2.1.2.2 L'homme cordial

Sérgio Buarque de Holanda publie donc en 1936 *Racines du Brésil (Raízes do Brasil)*⁷⁵. On peut considérer que cet essai a aussi été très intégré à l'imaginaire brésilien. Son chapitre cinq notamment, *L'homme cordial* est le plus populaire. Pour mémoire, Sérgio Buarque de Holanda est le père de Chico Buarque (de Holanda), un des plus importants auteur compositeur interprète et aussi dramaturge et romancier brésilien. On raconte que pour prouver sa thèse

⁷⁵ Holanda, Sérgio Buarque de, *Raízes do Brasil*, ed. Companhia das Letras, São Paulo, 1995 (1^{ère} ed. 1936), 220 p.

de la cordialité du brésilien, comme fondement de la culture, il se présentait aux terrasses bondées des bars comme le père du fameux chanteur, et immédiatement les gens libéraient une table pour lui et ses amis.

Toutefois, si l'on ne peut nier la grande valeur de son ouvrage, mêlant fiction, littérature et histoire, c'est ce même chapitre qui restera, et lui valu de quelques critiques. Toutefois la plupart de celles-ci proviennent du fait que le mot cordialité rime avec soumission alors que les brésiliens n'ont pas vraiment ce passé de soumis et ont repoussé très loin à l'intérieur du continent les frontières du pays, sans compter les révoltes, conflits armés internes, ou externes. Cordial rime avec gentil, sympa, donc quelque peu, pour ses critiques, avec naïf.

Toutefois, si ces critiques sont assez justes quant à l'ambiguïté du terme, elles ne le sont pas quant à la justesse de ses analyses, sur cette dualité proprement brésilienne.

Chez Buarque, la cordialité du brésilien provient cette fois de la confrontation des origines rurales de la fondation du pays et de l'arrivée du système industriel, qui détruit l'intimité, le lien personnel, personnifié.

Cette cordialité serait donc un moyen de ne pas affronter la foule anonyme pour revendiquer son individualité. Elle permet donc - dans une société où la faiblesse des rites sociaux du quotidien, la présentation de soi, ne permettent de construire de relations « plus complexes » - d'utiliser l'empathie, la sympathie comme technique sociale de relation, utilisant l'amitié spontanée comme l'assurance de pouvoir nouer des liens sociaux, sans que les différences de statuts sociaux puisse rompre le dialogue, la compréhension de l'autre.

« La vie intime du brésilien n'est ni assez cohérente, ni assez disciplinée, pour mettre en scène et dominer toute sa personnalité, l'intégrant alors comme une pièce consciente, dans l'ensemble social. Il est ainsi libre, pour s'abandonner à tout le répertoire des idées, gestes et formes qu'il rencontre sur son chemin, les assimilant sans grandes difficultés la plupart du temps »⁷⁶

⁷⁶ Traduit par l'auteur : « A vida íntima do brasileiro nem é bastante coesa, nem bastante disciplinada, para envolver e dominar toda a sua personalidade, integrando-a, como peça consciente, no conjunto social. Ele é livre, pois, para se abandonar a todo o repertório de idéias, gestos e formas que encontre em seu caminho, assimilando-os freqüentemente sem maiores dificuldades. », in, Holanda, Sérgio Buarque de, *Raízes do Brasil*, ed. 26, São Paulo, Companhia das Letras, 1995, p. 76

Là où Gilberto Freyre valorise l'adaptabilité des portugais, Sérgio Buarque dénonce leur manque d'investissements dans l'éducation, la presse, les lettres, dans la planification du pays. Sérgio Buarque sociologue, après son séjour en Allemagne, décida donc d'utiliser les idéaux-types pour différencier la colonisation portugaise et espagnole. Il utilise la métaphore du semeur et du carreleur. Là où le colonisateur portugais sème à tous vents, l'espagnol carreleur, s'enfonce dans les territoires et planifie les villes, crée des universités, écoles.

« La ville que les portugais construiront dans les Amériques, n'est pas un produit mental, elle ne parvient pas à contredire le schéma de la nature et sa silhouette s'enlace dans la ligne du paysage. Aucune rigueur, aucune méthode, aucune prévoyance, toujours ce significatif d'abandon qu'exprime le mot « relâchement »... »⁷⁷

⁷⁷ Traduit par l'auteur : « A cidade que os portugueses construíram na América não é produto mental, não chega a contradizer o quadro da natureza, e sua silhueta se enlaça na linha da paisagem. Nenhum rigor, nenhum método, nenhuma providência, sempre esse significativo abandono que exprime a palavra 'desleixo' », in, Holanda, Sérgio Buarque de, *Raízes do Brasil*, ed. 26, São Paulo, Companhia das Letras, 1995, p. 76

Sérgio Buarque dénonce le verbiage lusophone où l'intelligence et la culture ne sont que des ornements sans fins utilitaires, et où même le savoir technique, l'artisanat, sont aussi vus comme des activités inférieures. Les portugais renoncent donc à l'imaginaire pour fuir la réalité d'un continent, et de ce fait, se soumettent à la nature, renoncent à la dépense, à façonner le continent.

Il souligne aussi l'importance de l'abolition de l'esclavage et de l'exode rural qui suivit, pour instaurer un nouvel ordre inédit, tourné vers les villes. De plus, la descendance ibérique, considérée par l'auteur comme peu européenne, vouée au culte de la personnalité associé à des traits anarchistes, allait structurer un pays rejetant les institutions solidaires, la hiérarchie clairement organisée. C'est le grand drame qui, selon Sérgio Buarque, ne permit jamais à la démocratie brésilienne de posséder une opposition politique structurante. Les longues années de dictature lui donneront raison.

Enfin, il analyse le travail, vu non pas comme une fin en soi, mais comme un moyen d'exaltation et d'affirmation individuelle, non pas comme une activité d'insertion sociale.

N'oublions pas que l'analyse de Sérgio Buarque est publiée en 1936, il cherche à provoquer la réflexion, n'hésitant pas à pousser les idéaux-types, les caricatures parfois. Son analyse, juste est située dans le temps, et le fait qu'elle soit prise comme telle, encore aujourd'hui, sans être resituée dans l'époque où elle a été construite ne démontre pas nécessairement la véracité de ses analyses, mais atteste bien qu'il touche à des points sensibles. La seconde édition de 1947 sera d'ailleurs profondément remaniée. Voltaire Schilling aussi le considère comme un des trois « explicateurs du Brésil ». Certes, le fait qu'il veuille expliquer des manières d'être au monde parfois gênantes peut être à la base des arguments de ses détracteurs, toutefois on ne peut nier le brio avec lequel il lie le passé colonial, la fondation du Brésil, et sa structuration dans les années 1930 et ce, en utilisant finement la sociologie simmélienne et weberienne. Si l'essai est beaucoup moins riche en détail sur la colonisation, la formation et structuration de la société brésilienne, *Raízes do Brasil* n'en demeure pas moins un livre de son temps, parlant à ses contemporains.

2.1.2.3 Roberto DaMatta, sociologue du présent

Roberto DaMatta sera moins cordial avec Sérgio Buarque de Holanda puisque cherchant lui aussi à définir l'essence de l'identité brésilienne lui opposera le « vous savez à qui vous parlez », qui en fait approfondit cette notion. Dans son remarquable essai *A casa e a rua*⁷⁸, il approfondira donc sa définition de l'identité du brésilien. Là où Sérgio Buarque parlait d'homme cordial, Roberto DaMatta parlera de citoyen ou d'individu, mais pour reprendre une même réalité.

Il s'attache principalement à débusquer le véritable visage de la société brésilienne, caché derrière ses masques comme dans *Carnavals, bandits et héros, ambiguïtés de la société brésilienne*, où à propos du sentiment brésilien lors du carnaval il dit ceci :

« Nous ne sommes plus membres d'une famille, d'un quartier, d'une race, d'une catégorie socioprofessionnelle, nous nous trouvons simplement devant cette réalité : nous sommes tout cela, mais seulement cela, des hommes et des femmes cherchant le plaisir avec un certain style. Nous pouvons en

⁷⁸ cf. bibliographie.

*conclure immédiatement que, par dessus tout, nous sommes brésiliens ».*⁷⁹

Dans sa recherche de l'identité brésilienne, Roberto DaMatta utilise la comparaison avec les Etats-Unis d'Amérique :

*« La communauté nord-américaine serait homogène, égalitaire, individualiste et exclusive ; au Brésil, elle serait hétérogène, inégalitaire, relationnelle et inclusive. Dans un cas, ce qui compte c'est l'individu et le citoyen ; dans l'autre, ce qui compte c'est la relation »*⁸⁰

Cependant, c'est la *personne* qui compte dans la société relationnelle, où les relations de parentés, d'amitiés, sexuelles, d'échanges d'intérêts sont primordiales. L'*individu* quant à lui, se soumet à la structure légale et économique de la société. Roberto DaMatta soutient donc que le Brésil possède un système dual où si :

⁷⁹ DaMatta Roberto, *Carnavals, bandits et héros. Ambiguïtés de la société brésilienne*, Paris, Éditions du Seuil, 1978, p.115. Cité par Tania Pitta in, *L'éphémère dans les villes proposition pour une rénovation symbolique de l'espace urbain*, Sociétés, De Boeck Universités n 71 2001/1, pp. 37-45

⁸⁰ Traduit par l'auteur, in, DaMatta, Roberto, *A Casa e a rua*, ed Guanabara, Rio de Janeiro, 1987, p. 85 : « A comunidade norte-americana seria homogênea, igualitária, individualista e exclusiva ; no Brasil, ela seria heterogênea, desigual, relacional e inclusiva. Num caso o que conta é o indivíduo e o cidadão ; noutro, o que vale é a relação. »

« ...l'individu (ou citoyen) n'a pas de lien avec quelqu'un ou une institution de prestige de la société, il est traité comme un inférieur. Conformément au vieux dicton brésilien, ce sont les lois qui se chargent de lui. »⁸¹

Donc, qui n'a pas de pouvoir économique ou de place reconnue dans le système légal (administration), ou de lien direct avec le système peut se baser sur le système relationnel pour trouver sa place dans la société.

De là nous pouvons facilement faire le lien avec l'homme cordial de Sérgio Buarque. En effet, Dans *Carnavals, bandits et héros*, il parle du « vous savez à qui vous parlez ? », pour débusquer le squelette de la société brésilienne qui est donc basé sur une forte hiérarchisation des rapports sociaux. Nous retrouvons là l'homme cordial, qui pouvant difficilement savoir à qui il a affaire pour les raisons définies par Sérgio Buarque, utilise la cordialité pour ne pas risquer le conflit non désiré et sa réplique : Vous savez à qui vous parlez ?

⁸¹ Ibid, p. 85. Traduit par l'auteur : "pois se o indivíduo (ou cidadão) não tem nenhuma ligação com pessoa ou instituição de prestígio na sociedade, ele é tratado como um inferior. Dele, conforme diz o velho ditado brasileiro, que toma conta são as leis."

2.1.2.4 Je hais les voyages et les explorateurs

Certes les explicateurs du Brésil ne manque pas, comme l'historien Caio Prado Júnior avec *Formação do Brasil Contemporâneo*, ou les premiers écrits ethnographiques de Jean de Lery, de Montaigne entre autres, toutefois si l'on ne peut faire l'impasse sur l'histoire du Brésil et de ses imaginaires, notre propos n'est pas ici d'en dresser la liste exhaustive. Cependant il est intéressant d'aborder ces récits, et quelquefois d'autres plus profanes, plus sincères ou pour le moins spontanés, et d'autres plus justes et plus anthropologiques.

Montaigne fut un des premiers à décrire le Brésil par le truchement de la conversation avec des indiens tupinambas amenés à Rouen. De leur conversation Montaigne retiendra notamment la polygamie, quelques observations faites sur leurs coutumes et le cannibalisme qui donne le titre du chapitre 30 de ses *Essais*, qu'il ne trouvera pas pire que les exécutions de l'inquisition. Il leurs demandera notamment, leurs opinions sur sa société :

« Ils dirent qu'ils avaient remarqué qu'il y avait parmi nous des hommes repus et nantis de toutes sortes de commodités, alors que ceux de l'autre « moitié » mendiaient à leurs portes, décharnés par la faim et la pauvreté ; ils trouvaient donc étrange que ces « moitiés »-là puissent supporter une telle injustice, sans prendre les autres à la gorge ou mettre le feu à leurs maisons. »⁸²

Jean de Lery quant à lui, fut le premier véritable ethnographe du Brésil. Débarquant au Brésil en 1557, dans la baie de Guanabara (Rio de Janeiro), il décrira en profondeur les mœurs des indiens⁸³. Tout comme Montaigne, il ne trouve rien de sauvage chez ces indiens, on peut noter qu'on attribuera à ces deux auteurs l'origine du mythe du bon sauvage, repris par Jean Jacques Rousseau.

Le livre le plus populaire sur le Brésil est aujourd'hui le célèbre *Tristes tropiques* de Claude Lévi-Strauss. Livre étrange et fascinant car se voulant livre de voyage, mais abordant pourtant des aspects

⁸² Montaigne, Michel, *Les essais, Livre I*, traduction en français moderne par Guy de Pernon d'après le texte de l'édition de 1595, s.n, s.l, 2008, pp. 269-270.

⁸³ Léry, Jean de, *Histoire d'un Voyage Faict en la Terre du Brésil*, 1ère ed. 1578, La Rochelle, 424 p.

anthropologiques profonds, et livre pudique d'aventures à l'image de l'homme, et commençant par la célèbre phrase :

« Je hais les voyages et les explorateurs »⁸⁴.

Phrase qui ne trouve en fait sa réponse, ou sa claire explicitation, qu'à la page 36 :

« Ce que d'abord vous nous montrez, voyages, c'est notre ordure lancée au visage de l'humanité ».⁸⁵

Le ton est donné. Certes Claude Lévi-Strauss dénonce quelques peu les voyageurs amateurs, qui s'achèvent en expositions de photos et menus objets, qui se repaissent d'anecdotes alors que :

« L'aventure n'a pas de place dans la profession d'ethnographe ; elle en est seulement une servitude... »⁸⁶

Toutefois ce n'est pas tant le professionnel contre l'amateur que le sens général de l'Histoire qui attriste Lévi-Strauss, ce qu'il nomme la monoculture.

⁸⁴ Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, ed. Plon, coll Terre humaine poche, 1ère ed. 1955, p. 9

⁸⁵ *Ibid*, p. 36.

⁸⁶ *Ibid*, p. 9.

Mais ses dures et justes analyses ne doivent pas nous faire oublier que pourtant, c'est ainsi que l'humanité se construit et doit être décrite. C'est par ces mécanismes que se construit l'imaginaire, par agroupements, fusions, échanges. C'est aussi par ces mêmes mécanismes que critique Lévi-Strauss qu'est perçue et construite la richesse et la diversité des cultures, par la curiosité, le vagabondage, l'anecdote, les *préjugés*, *précognitions*. Bien sûr, Lévi-Strauss ne dit pas le contraire, il n'est pas un ethnologue cloîtré dans sa tour d'ivoire, et ses propos doivent donc être resitués dans la mise en perspective de la profession d'ethnographe et de ses tâches laborieuses et parfois ingrates, selon ses mots.

Nos explorateurs de tous bords ont donc soit été émerveillés par Salvador de Bahia, soit noyés dans le stupre de Rio de Janeiro, voir vaguement condescendants vis-à-vis de celle-ci par des hommes aux « *qualités traditionnellement françaises : culture générale, vivacité et clarté, esprit logique et talent littéraire* »⁸⁷, incapable de comprendre la joyeuse débauche de sens du Brésil, qui s'exprimait à l'université par un besoin irrépressible de connaître la dernière théorie, comme une

⁸⁷ *Ibid.*, p. 113

mode⁸⁸. Presque systématiquement et encore aujourd'hui, nos « conteurs » restent majoritairement complètement indifférents aux diverses cultures régionales brésiliennes, hors des lieux touristiques, ou pittoresques, c'est-à-dire qui ne soient pas indiennes, ou afro-brésiliennes. Il est encore difficile pour un européen de concevoir le Brésil, ou plutôt un certain Brésil, urbain, utilisant des moyens de communication modernes, écoutant du rock ou de la musique électronique sans y voir un pâle reflet de l'Europe, ou pour être plus précis, une copie, où la production et l'appropriation du sens n'a pas de place.

Les carnets de voyage d'Albert Camus représentent bien cette vision profane et première du Brésil, tel qu'il s'offre aux premiers regards. Conférencier invité au Brésil, de son séjour rapide au Brésil, il en revient avec de nombreuses notes de voyages, confronté principalement aux mondanités des représentants français au Brésil, ou d'admirateurs. Il s'étonne particulièrement ou plutôt écrit largement sur cette étape obligatoire : être dit, c'est-à-dire être vu, interprété comme français, mais du

⁸⁸ *Ibid.* p. 115

point de vue des brésiliens. C'est en quelque sorte la réponse de Lévi-Strauss, on nous renvoie à la figure notre culture, ce qu'elle a de plus mémorable, qui la caractérise :

« Il demande à mon insu de la musique française et, pour la deuxième fois, j'entends *La vie en rose* sous les Tropiques »⁸⁹.

Dans de nombreux récits, les voyageurs furent littéralement l'image qu'on leur renvoie de la France et de ses clichés, et c'est tout à fait compréhensible. Toutefois le plus étonnant n'est pas que Camus écoute pour la deuxième fois cette chanson, mais le fait qu'en 2008 il en est toujours ainsi, soit presque 60 ans plus tard. Les imaginaires ont la peau dure !

⁸⁹ Camus Albert., *Journaux de voyage*, ed. Gallimard, coll. « NRF », Paris, 1978, p. 106

2.2. Des imaginaires historiques et politiques. Du Brésil au Rio Grande do Sul, jusqu'à Porto Alegre

Le Rio Grande do Sul, État le plus méridional du Brésil, est devenu tardivement brésilien. Longtemps *terra de ninguém* (terre de personne). Région qui a donné de nombreux hommes politiques, écrivains au Brésil. Le Rio Grande do Sul, va dont la forte immigration allemande puis italienne, se développera autour de l'agriculture qui lui vaudra l'appellation de « *celeiro do Brasil* » (cellier du Brésil), même si d'autres régions développeront leur agriculture à son dépend au 20^{ème} siècle. Le Rio Grande do Sul a été confronté à de nombreux conflits, dès et pour sa fondation, conflits avec les pays voisins, conflits internes, avec la fédération brésilienne. Région dont l'histoire est mêlée de conflits mais dont l'apport économique et politique ont été importants pour le pays.

Rio Grande do Sul claire de peau de part sa colonisation particulière, un temps le siège d'un « autre monde est possible » et ville pionnière en terme de démocratie participative ... Les qualificatifs, les imaginaires ne manquent pas pour parler du Rio Grande do Sul et de son totem, sa capitale, Porto Alegre.

Que l'on prenne le point de vue des imaginaires populaires, locaux, ou profanes (extérieurs), on remarque très rapidement qu'ils sont aussi puissants que contradictoires, ils sont aveuglants même, si évidents, trompeurs peut-être. A l'instar de *La lettre volée* de Poe, certaines évidences sont trop criardes ! Pourtant, comme nous l'avons vu, en terme d'imaginaire, si la tradition marxiste cherchait à vouloir démasquer les idéologies sous-jacentes, dans cette phase de transition de la modernité que l'on appelle la postmodernité, l'ère de la transparence, les imaginaires sont ce qu'il veulent être. Pour cela même, il faut prendre en compte cette tension entre le vouloir être et l'être au monde. C'est-à-dire entre les valeurs affichées, revendiquées, les identifications, les images que ces imaginaires agrègent.

Gardons bien à l'esprit cette tension du trajet anthropologique, entre bassin sémantique - c'est-à-dire la

gamme des imaginaires fondateurs les *imaginaires réservoirs* - et les *imaginaires moteurs*, qui véhiculent les identifications par une construction sociale active de ceux-ci, dans le quotidien. À ce groupe *imaginaires réservoirs/moteurs* institués donc, il faut ajouter ce que l'on pourrait appeler les imaginaires anomiques, instituants, qui ne sont parfois que de vagues formes, sans règles ni définition arrêtée, qui tantôt taraudent les imaginaires institués les distordent ou parfois s'y opposent ou en font fi.

Rappelons encore une fois que par ce trajet anthropologique, les identifications vont et viennent, parfois un imaginaire moteur puise dans le bassin sémantique pour réaffirmer ses valeurs, comme le nationalisme, parfois les errances culturelles, comme les modes (vestimentaires, culturelles diverses) puisent dans le vieux pour en faire du neuf, mais aussi, au contraire pour rompre avec le passé. Toutefois cette dynamique reste principalement liée à la modernité, à une linéarité du temps. En effet, la postmodernité présuppose un mélange des genres, des expérimentations décomplexées. L'ancien se mêle au nouveau.

Prenons un exemple concret qui annoncera quelques items abordés dans cette partie :

L'imaginaire porto-alegrense s'articulerait autour d'imaginaires fondateurs liés à la construction de l'État du Rio Grande do Sul comme la proximité avec des pays hispanophones, un passé guerrier, mais aussi des imaginaires moteurs comme le football, la musique brésilienne (gaúcha ?), et un troisième vecteur d'imaginaires, « nouveaux », de test ; le tout s'interpénétrant, et étant en échange constant.

Dans les pages suivantes nous tâcherons donc d'explicitier les imaginaires fondateurs.

2.2.1 À la conquête du Brésil

Il est certes difficile d'aborder l'histoire, d'un pays, tant jeune soit-il, plus encore lorsqu'il s'agit d'aborder un propos plus restreint, car les coupes franches dans l'histoire seront nombreuses. Mais pour interroger les imaginaires de Porto Alegre, nous devons

nous intéresser aussi aux faits historiques qui permettront resituer notre propos⁹⁰.

Commençons par la « découverte » du Brésil : Le 22 avril 1500, officiellement, par le portugais Pedro Álvares Cabral qui débarque près de Porto Seguro, dans l'État actuel de Bahia. En effet, il ne fut pas le premier européen à toucher terre, mais en vertu de traités avec l'Espagne, il put en prendre possession au nom du roi du Portugal Manuel 1^{er}. La Terre de la Vraie Croix (Terra de Vera Cruz) était alors peuplée de plusieurs centaines de tribus indigènes. Le traité de Tordesilhas (1494), avec les espagnols, définissait une ligne imaginaire délimitant la frontière méridionale du Brésil aux environs de Santa Catarina. C'est en fait toute la région Sud du Brésil actuel qui est initialement exclue des possessions portugaises, ainsi que la moitié ouest du Brésil actuel. En 1501, une première expédition menée pour le compte des portugais par l'italien Amerigo Vespucci pour évaluer les richesses du territoire conclut qu'il y avait seulement du

⁹⁰ Par commodité, nous regroupons ici les références bibliographiques de cette partie historique dont les notices complètes pourront être consultées dans la bibliographie en fin de volume, et ceci, pour ne pas alourdir la lecture : Guilhermino Cesar, *História do Rio Grande do Sul* ; Caio Prado Júnior, *História econômica do Brasil* ; Sandra Jatahy Pesavento, *História do Rio Grande do Sul* ; Juremir Machado da Silva, *Brésil, pays du temps présent*.

bois, pau-brasil (bois de braise, couleur de la braise) qui donnera plus tard son nom au Brésil bien entendu. Amerigo lui, donnera son nom au continent, America et déjà, une ambition avec cette phrase : S'il y a un paradis sur terre, il est ici. Ces premières années, sont des années de « gentils » pillages européens, de contrebande de bois, de plumes, tandis que la couronne portugaise explore les côtes et ses habitants, qui ne connaissant pas la propriété, et ne se sentent pas envahis.

Vers 1530, le roi du Portugal Jean III le Pieux initie une colonisation systématique. Durant ces premières années sont attribuées des capitaineries, divisant le territoire en zones, ou bandeaux horizontaux d'exploration. La terre étant immense, seules les côtes étaient explorées. Les *bandeirantes*⁹¹, devront ainsi explorer et coloniser, prendre possession de l'intérieur des côtes. Suite à des incursions de corsaires français trafiquant du bois, les portugais comprennent l'importance du peuplement de cette terre, pour pouvoir continuer à en jouir. Terre sans métaux, au climat difficile, faune et flore luxuriantes, indigènes assez sympathiques.

⁹¹ De *bandeira* : bandeau, ou drapeau, les bandeirantes sont donc les explorateurs de ces bandes de terres, des capitaineries.

Un certain Tome de Souza sera le premier gouverneur du Brésil. Il débarque en 1549 et crée un gouvernement centralisé dont la première capitale sera Salvador de Bahia. Il systématise l'organisation de l'administration et de la justice, crée des défenses côtières.

Les Français tentent cette fois une incursion dans la baie de Guanabara (Rio de Janeiro) en 1555. Cette expédition menée par le vice-amiral de Villegagnon qui comptait sur la présence de réfugiés protestants pour établir une France Antarctique, se soldera par un échec en 1560, les portugais fondent alors Rio de Janeiro en 1567. Il y eut de nombreuses autres tentatives, qui confortèrent les portugais dans la nécessité d'intensifier la colonisation. Les tentatives françaises de fonder une France Équatoriale, donneront toutefois une colonie pérenne à la France, la Guyane Française, et ils furent les seuls non portugais à fonder une ville au Brésil, Saint Louis ou São Luís (do Maranhão) en 1612, dont les portugais prirent rapidement possession en 1615.

En 1580, le roi d'Espagne Philippe II, hérite de la couronne du Portugal. Jusqu'en 1640, les anglais et principalement les hollandais attaquent le Brésil. Salvador de Bahia tombe aux mains des hollandais en 1624,

pendant un an. En 1630, les hollandais appuyés financièrement par la Compagnie Hollandaise des Indes Occidentales s'emparent d'une partie des côtes du Nordeste, auxquelles ils renoncent en 1661 après des années de luttes.

Le Brésil continue à se développer lentement, autour de l'exploitation des terres, et de l'esclavage intensif des africains, de quelques luttes contre des velléités étrangères.

Avec la découverte d'or fin 17^{ème}, le régime colonial connaîtra son apogée jusqu'à la fin du 18^{ème} siècle.

L'empire tente d'étendre son ombre jusqu'au Rio de la Plata (frontière naturelle de l'Uruguay et de l'Argentine) au dépend des espagnols en fondant la colonie de Sacramento en 1680. Selon Guilhermino Cesar, la région comprenant l'État de Rio Grande do Sul et l'Uruguay portait déjà le nom de *Capitania d'El Rei* depuis le 16^{ème} siècle⁹². L'administrateur colonial José da Silva Pais consolidera une colonie plus au nord, évitant ainsi les conflits et fonda entre la lagune dos Patos et l'océan Atlantique la ville de Rio Grande, en 1737, qui marque le début de la colonisation officielle du Rio Grande do Sul.

⁹² Cesar, Guilhermino, *História do Rio Grande do Sul, Período colonial*, Porto Alegre, ed. Globo, 1970 (c1956), p. 78.

Avec le traité de Madrid en 1750, les portugais abandonnent Sacramento au profit des villages indigènes des Setes Povos das Missões fondés par les jésuites. Ce traité donnera lieu à la guerre Guaranique. Les indiens Guaranis par ailleurs auront été décimés par les bandeirantes de São Paulo.

À cette époque on note déjà l'existence ambiguë du *gaúcho platino*, c'est-à-dire aux abords du Rio Prata, êtres solitaires et errant, à cheval, chassant le bétail sauvage pour son cuir, entre les actuels Uruguay, Argentine et Rio Grande do Sul.

La ville de Rio Grande tombe aux mains des espagnols et Viamão devient la capitale de la province. Son port devient le Porto dos Casais, référence à l'arrivée de famille açorienne en 1752, pour renforcer la colonisation portugaise et se prémunir des velléités espagnoles en asseyant un fort peuplement. Est fondée officiellement en 1772 la future métropole Porto Alegre.

La politique de conquête napoléonienne va amener du changement à l'échelle de la colonie. En 1807, Napoléon

Bonaparte fait une incursion vers l'Espagne et le Portugal. João VI fuit Lisbonne à destination du Brésil. Rio de Janeiro devient donc la capitale de l'empire portugais. Le fils du roi, Pedro I do Brasil (ou Pedro IV do Portugal) ne rentrera pas au Portugal et proclamera l'indépendance du Brésil le 7 Septembre 1822 à São Paulo connue par le fameux Cri d'Ipiranga : « l'indépendance au la mort » qu'il prononça sur les berges de la rivière Ipiranga.

Au début du 19^{ème} siècle deux conflits notoires avaient eu lieu au Rio Grande do Sul, la guerre contre Artigas et la guerre Cisplatina.

La province de São Pedro (Rio Grande do Sul) est soumise à d'incessants conflits frontaliers qui par exemple permirent le développement d'énormes troupeaux de bétails sauvages, qui ne demandaient donc pas d'entretien. La lutte se portait donc sur l'appropriation de ses troupeaux sur un grand territoire, ce qui fut fait grâce à l'aide de milices. Les autres petites et moyennes exploitations elles aussi devaient faire fasse aux voleurs de bétail et à l'insécurité.

L'empire brésilien assoit son emprise économique en augmentant les taxes pour pouvoir percevoir plus d'impôts et tirer un meilleur bénéfice de la province, le mécontentement augmente, jusqu'à ce que des accusations de velléités d'indépendances soient lancées contre notamment Bento Gonçalves. Face à la menace croissante d'un pouvoir injuste et autoritaire une coalition se forme rapidement et prend possession de Porto Alegre. Au bout d'un an, ceux que l'Empire appelle les Farrapos, sortes de sans-culottes gaúchos, ont pris le contrôle de toute la province et proclament la République Rio-grandense le 11 septembre 1836. C'est alors que ce qu'on appelle la révolution Farroupilha devient la guerre des Farrapos, pour défendre leur nouvelle République, contre l'Empire qui reprendra finalement le contrôle en mars 1845, avec le traité de Poncho Verde, satisfaisant à certaines conditions des insurgés. L'italien de Nice, Giuseppe Garibaldi qui prit part au conflit, participera aussi de l'insurrection visant à fonder la République Catarinense, de l'État de Santa Catarina, plus au nord mais qui sera un certain échec.

La Guerra do Prata (1851-1852) n'est qu'une prémisse de la suivante. La guerre du Paraguay (1864-1870), qui fut

le plus meurtrier conflit de l'Amérique du Sud, impliqua évidemment les gaúchos très proches de la frontière. Cette guerre impliqua l'Argentine et le Brésil qui avaient des prétentions sur l'Uruguay et le Paraguay. Ce dernier était alors un pays en fort développement économique. Toutefois l'impact cette guerre n'a rien de comparable, sur le plan des imaginaires fondateurs, avec la révoltes des sans-culottes gaúchos, les Farrapos.

Du côté de l'empire, et ce dès 1871, l'esclavage est assoupli, et aboli en 1888, ce qui entraînera une révolte des grands propriétaires qui décident de renverser l'empire. Ils créent un parti républicain et le maréchal Fonseca est chargé d'obliger Pedro II à abdiquer, le second empereur du Brésil. La première république est proclamée le 15 novembre 1889. La rédaction de la constitution inspirée par la constitution des États-Unis (donc un pouvoir décentralisé) est achevée en juin 1890 et adoptée en février 1891, le Brésil devient une république fédérale : Les États-Unis du Brésil. Deodoro da Fonseca en est son premier président élu. La présence de « Ordem e progresso » (ordre et progrès) sur le drapeau brésilien serait due au gaúcho Júlio de Castilhos, positiviste militant qui deviendra gouverneur du Rio Grande do Sul ;

Il en rédigea seul en grande partie la constitution d'inspiration positiviste⁹³.

En 1891, Fonseca dissout l'assemblée et fonde un pouvoir dictatorial. Il doit démissionner, poussé par une révolte de la marine, il cède le pouvoir à son vice-président, Floriano Peixoto. Il établit un gouvernement tout aussi dictatorial.

Les années suivantes furent difficiles à cause de crises économiques liées aux chutes du prix du café, puis du caoutchouc, mais le Brésil d'industrialise peu à peu, suivant le développement de l'Occident et grâce à la Première Guerre Mondiale qui, selon Caio Prado Junior, bénéficia à l'exportation de bétail du Rio Grande do Sul⁹⁴, mais aussi pointa la nécessité d'une politique industrielle propre.

Cette période allant de 1889 à 1930 sera appelée la Vieille République. Les immigrants européens s'établissent au sud du Brésil italiens, allemands, portugais ou espagnols, tandis que la population, majoritairement noire, n'est plus alimentée que par l'immigration blanche. Nous reviendrons sur l'importante de l'immigration

⁹³ Kaiser, Jakzam, *Ordem e progresso, o Brasil dos Gaúchos*, Florianópolis, 1999, pp. 43-44.

⁹⁴ Caio Prado Junior, *História...*, Op. Cit, p. 262.

allemande et italienne un peu plus loin pour rester ici sous l'angle historico-politique.

En 1929, le Brésil vit une crise politique et l'élection présidentielle de 1930 opposant Júlio Prestes à Getúlio Vargas se passent mal. Un mouvement militaire naît au Rio Grande do Sul et mettra au pouvoir le Gaúcho Getúlio Vargas.

En 1933, Vargas dote le pays d'une nouvelle constitution adoptée en 1934, incluant le droit de vote des femmes, le vote secret, la sécurité sociale pour les travailleurs et l'élection du président par le Congrès. En juillet 1934, Vargas est élu officiellement président, mais son régime autoritaire vire à la dictature et il doit abandonner le pouvoir en 1945, pouvoir qu'il reprendra de 1951 à 1954, jusqu'à son suicide. L'ère Vargas sera marquée par une forte industrialisation du pays en conciliant les intérêts des couches traditionnelles⁹⁵.

Cette période est considérée comme la République Populiste (1946-1964). L'avènement de Juscelino Kubitschek marquera l'apogée de cette période, avec notamment la mise en chantier de la capitale du Brésil, Brasilia. Kubitschek voulait plus que moderniser le pays, il voulait le

⁹⁵ Machado da Silva Juremir, *Le Brésil, Pays du temps présent*, ed. Desclée de Brouwer, coll. "Sociologie du quotidien", Paris, 1999, p. 61.

« positiver », et selon ses termes lui faire faire un bon de cinquante ans en cinq ans :

« *Substituer au Brésil provincial, archaïque, pittoresque, délicieusement obsolète [...] un Brésil moderne, rationnel fonctionnel, telle fut l'ambition qui le poussa à bâtir Brasilia* »⁹⁶.

Cette capitale, symbole du besoin d'ancrer le Brésil, plus profondément dans les terres, révèle le paradoxe ou l'équilibre brésilien. Ville formidablement moderniste, créée pour la voiture, représentant le pouvoir central et pourtant si éloignée de la réalité quotidienne du reste du Brésil.

« *Brasilia incarne la fiction héroïque d'une absurde modernité* »⁹⁷.

Toutes les conditions sont alors réunies, Stefan Zweig avait trouvé le slogan, Brésil, pays du futur, Vargas avait commencé la modernisation, Kubitschek l'avait concrétisée, notamment par la création d'une capitale à la hauteur de la taille du pays, mais toutefois :

⁹⁶ Fernandez, Dominique, *L'or des tropiques, Promenades dans le Portugal et le Brésil baroques*, Paris, ed. Grasset, 1993, p. 397.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 398.

« La population oscillait entre la douce conviction de l'existence d'un potentiel prometteur et le réalisme pur et dur selon lequel les obstacles à la construction du paradis mérité étaient si grands que le mieux était de vivre comme Dieu le voulait, entre la fête et la douleur, la samba, le jeu, le sexe, la créativité, l'improvisation et la violence, la caresse et la malice, la méfiance à l'égard des élites et l'appropriation de certains de ses rêves. »⁹⁸

Jânio da Silva Quadros élu en 1961, et démissionne la même année. Le vice-président, le gaúcho João Goulart est alors en voyage en République Populaire de Chine. Le séjour de Goulart dans un pays communiste sera un argument de ses opposants politiques en faveur de son renversement. Nous sommes en pleine guerre froide et les États-Unis d'Amérique exercent un lobbying sur l'Amérique du Sud. Pourtant, le beau-frère de João Goulart, Leonel Brizola, accessoirement gouverneur du Rio Grande do Sul, organisera la résistance : la *campagne de la légalité*. Brizola active les réseaux de communication et insiste le peuple à se

⁹⁸ Machado da Silva Juremir, *Le Brésil, Pays du temps présent*, ed. Desclée de Brouwer, coll. "Sociologie du quotidien", Paris, 1999, pp. 69-70.

retrouver au siège du gouvernement, le Palace Piratini, pour résister. L'armée n'attaquera finalement pas la foule et se joindra à eux. Encore une fois, le Rio Grande do Sul, malgré sa position périphérique, son entrée tardive dans l'empire, joue un rôle de premier plan.

Le président João Goulart sera toutefois finalement renversé en 1964. Commence alors le Régime Militaire de 1964 à 1985, la suppression des libertés individuelles, les emprisonnements etc.

En 1985, la phase de démocratisation du Brésil commence avec José Sarney. Fernando Collor réussira à juguler l'inflation en 1990 grâce à son plan Collor, puis sera créé le Plan Réal initié par Fernando Henrique Cardoso, et réalisé sous le gouvernement de Itamar Franco en 1994. Mais la démocratie reste toutefois fragile étant donnée la forte corruption politique, au sein même du parti du président de gauche Lula, élu en 2003, après sa quatrième tentative.

Lorsque l'on revient sur l'histoire du Brésil, on remarque qu'au sens européen du terme, le Brésil n'est devenue une démocratie politique qu'entre 1988 et 1989 avec l'élection du président Fernando Collor. Sur le plan

économique, malgré quelques fabuleux ratés, le Plan Réal a permis de juguler l'inflation et favoriser une certaine stabilité économique, permettant encore au Brésil d'être considéré comme un pays du futur.

Toutefois en ce début de 21^{ème} siècle, le Brésil reste un pays où la corruption règne. Ce n'est pas le seul fait de la seule corruption politico-économique, du trafic, mais du fonctionnement même de la société. Rappelons-nous l'analyse de Roberto DaMatta, le Brésil est une démocratie relationnelle, où la *personne* trouve sa place dans la société grâce à ses relations, plus que l'individu dans le système légal. Toutefois la méritocratie existe, mais dans une moindre proportion. Le QI est prédominant. Le QI, *Quem Indicou* ? Qui vous envoie ? Voilà ce qui serait tout au plus un pendant de la démocratie relationnelle et qui explique que les incessants procès, dénonciations de corruptions n'ébranlent pas le système, mais permettent d'expulser ceux qui ont abusé de ce procédé, comme une soupape.

L'histoire comme bassin sémantique : Le Rio Grande do Sul subversif ou la socialité de la différence

Révoltes, révolutions, hommes politiques de premier plan, le Rio Grande do Sul qui fait son entrée tardive dans le Brésil, qui est géographiquement excentré n'est pourtant jamais resté en retrait, que ce soit dans des luttes « pour ou contre », au niveau régional, du Brésil ou des pays limitrophes. Territoire clef du partage ibérique de l'Amérique du Sud, théâtre lieu de luttes incessantes. Intégré au Brésil, le Rio Grande do Sul a eu une grande importance pour la construction du pays au point de vue économique comme politique créant une forte identité locale, mais aussi une forte identification.

En effet, la révolte des Farrapos est encore célébrée aujourd'hui par une fête, la Semaine Farroupilha. Sont

alors montées des cabanes rappelant les campements de la pampa, organisées en un énorme village où sont célébrées les valeurs traditionnelles du gaúcho. Danses, barbecues, c'est l'occasion de voir les gaúchos vêtus de leurs bottes, chapeau, et couteaux glissés dans leur ceinture. Toutefois, ce n'est pas la seule occasion d'apercevoir un gaúcho en tenue de campagne, on peut en croiser quotidiennement dans les rues de Porto Alegre ou siègent de nombreuses churrascarias (restaurants de grillades) et Centres de Traditions Gaúchas (CTG). Le gaúcho serait selon Jakzam Kaizer un homme de la frontière, dont l'existence sociale serait marquée par le rapport à la nature, la campagne, la guerre et « une supériorité éthique et morale »⁹⁹. Enfin, l'auteur ajoute que le Gaúcho se voit comme un luso-brésilien blanc, avec des affinités espagnoles et l'influence d'immigrés allemands et italiens.

⁹⁹ Kaiser, Jakzam, *Ordem e progresso, o Brasil dos Gaúchos*, Florianópolis, 1999, p. 49.

2.2.2 Un Brésil européen

La culture rio-grandense serait donc aussi fortement marquée par un mélange ethnique et culturel. Les Gaúchos, sortes de cow-boys sud-américains, dont l'imaginaire s'identifie aux infusions de maté ou chimarrão, les feux de camps, les barbecues appelés churrascos etc. Imaginaire qui se mêle donc à celui de l'histoire du peuplement du Rio Grande do Sul. Amérindiens, Africains, Açoriens et tardivement Juifs voir même anecdotiquement japonais et français. Mais c'est principalement l'immigration allemande et italienne qui a enrichi le Rio Grande do Sul.

Les gaúchos sont en fait des gardiens de troupeaux, cow-boys, vachers, que l'on retrouve dans tout le sud l'Amérique du Sud, en Argentine, en Uruguay, au Rio Grande do Sul. Il y aurait une certaine réification du gaúcho originel, le vacher, car la population rio-grandense est majoritairement urbaine¹⁰⁰. Le gaúcho est souvent amalgamé au Rio-grandense, et représente aujourd'hui une

¹⁰⁰ Oliven Ruben, « Recriando a tradição na cidade : Porto Alegre e o tradicionalismo gaúcho », in, Panizzi, Wrana Maria et Rovatti, João F. (Org.). *Estudos urbanos, Porto Alegre e seu planejamento*, Porto Alegre, ed. da Universidade/UFRGS/Prefeitura Municipal de Porto Alegre, 1993, pp. 147-152.

juxtaposition d'identifications, du gaúcho vacher originel à l'immigré européen.

Suite à l'indépendance du Brésil en 1822, et face aux nécessités de peuplement et de constitution d'une armée, Dom Pedro I charge le major Shäffer de recruter des colons et militaires en Allemagne.

39 premiers colons débarquent en 1824 et fonderont la colonie de São Leopoldo. Ce seront au final des dizaines de milliers d'allemands qui débarqueront au Brésil, principalement au Paraná, Santa Catarina, Rio de Janeiro et à Espírito Santo. En fait Rio de Janeiro fut le premier État à recevoir des immigrants allemands en 1823¹⁰¹.

L'immigration italienne commença en 1870, alors que l'immigration allemande est considérée comme insuffisante. Les italiens se concentreront principalement dans la région Sud du Brésil, au Rio Grande do Sul, et ensuite, certains migreront en direction du nord, jusqu'à São Paulo.

Ces bulles de populations formeront des colonies, le colonial faisant référence à ces groupes allemands ou italiens. On trouve de nombreuses petites villes dites italiennes ou allemandes, comme Caxias do Sul pour les

¹⁰¹ Roche, Jean, *A colonização alemã e o Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, ed. Globo, 1969, 874

Italiens, et São Leopoldo et Novo Hamburgo pour les Allemands. On trouve régulièrement dans ces petites villes des habitations dites coloniales rappelant les habitations typiques allemandes. Il y a en fait de nombreuses occasions de se rappeler cette immigration, sur le plan culinaire par exemple, avec l'apport italien de la polenta, le risotto, et bien sûr le vin. La viticulture existait déjà avant l'arrivée des italiens mais elle s'est intensifiée avec ceux-ci.

La présence française aussi est à noter, non pas par son immigration, assez faible, mais par son apport culturel. Certes, la France a longtemps été un pays au rayonnement culturel de premier plan et encore aujourd'hui quelque peu, inspirations intellectuelles, de la mode, culinaires, mais c'est surtout au niveau de l'éducation que la France s'est inscrite au Rio Grande do Sul. Les lois d'exceptions de la Troisième République ont en effet prohibé l'enseignement aux congrégations religieuses¹⁰². C'est donc ici au Brésil que bon nombre de frères et de sœurs sont venus enseigner et créer ou reprendre en main des institutions caritatives, éducatives et de soins. La liste est trop nombreuse pour être développée ici, mais on

¹⁰² Beux, Armindo (Org. De), *Franceses no Rio Grande do Sul*, s.l.s.d, ed. A Nação, p. 66.

peut citer par exemple l'institut du Pain des Pauvres (Pão dos Pobres) tenu par des Frères des Écoles Chrétiennes (Lassalliens), le collège Sévigné. L'apport des Frères Maristes, disciples de Saint Marcellin Champagnat, est aussi impressionnant : plus de 20 collèges au Rio Grande do Sul, dont l'Université Catholique Pontificale du Rio Grande do Sul (PUC-RS).

Là encore, il n'est pas question de dresser un portrait détaillé, mais plutôt d'esquisser une forme générale rappelant ces imaginaires.

2.2.3 Porto Alegre et le mythe de l'altermondialisation

« Le nouveau siècle commence à Porto Alegre. »

*Ignacio Ramonet*¹⁰³

On pourrait se demander si cette partie ne devait pas figurer dans le prochain chapitre des imaginaires du quotidien car en effet l'altermondialisation et ses pendants sont liés à Porto Alegre. Toutefois nous n'avons pas considéré que l'altermondialisme représentait une figure du quotidien, tout du moins sous notre angle de recherche.

Pour tout étranger, tout du moins de France, Porto Alegre, c'est un nom qui résonne aux accents du Forum Social Mondial. C'était pour le moins la première image qui apparaît à propos de Porto Alegre, ville inconnue largement méconnue avant cet évènement. Le cinéaste Cédric

¹⁰³ Ignacio Ramonet, *in* Le Monde diplomatique, janvier 2001, p. 1

Klapisch aime dépeindre la jeunesse et ses imaginaires, chose qu'il fait avec beaucoup de talent, car lors de la sortie de ces différents films, comme le *Péril jeune*, cette jeunesse donc, s'est toujours reconnue et identifiée à ses récits. Dans une société de l'image, quoi de mieux que le cinéma pour véhiculer les imaginaires, former et dire les identités. Dans son film *Les poupées russes*, sorti en 2005 et qui fait suite à *L'auberge espagnole*, une des héroïnes du film part à Porto Alegre, au Forum Social Mondial (FSM). Elle en revient remplie de joie à l'idée de ce monde différent qui se fait à Porto Alegre. Klapisch voit juste et définit en un seul jet tout l'imaginaire que véhicule Porto Alegre vu de France. La ville du FSM, une ville en lutte pour un autre monde, une ville alternative.

Si le FSM s'est délocalisé pour être itinérant, il s'est initié à Porto Alegre en 2001 et y a été organisé à nouveau en 2002 puis 2003 et enfin en 2005. Réunissant quelques milliers de participants au début, pour une centaine de milliers en 2003 et 2005. Les porto-alegrenses ont vécu cela avec plaisir, et reste des récits de ces semaines où l'on pouvait croiser une foule bigarrée dans les rues et les bars. Reste surtout une certaine idée de

démocratie participative associée à l'imaginaire du FSM, comme politique alternative.

La démocratie participative fut initiée par le Parti des Travailleurs (PT), parti du président de la République Lula. L'ex-ministre, gouverneur du Rio Grande do Sul et maire de Porto Alegre, Olívio Dutra, fonda la section rio-grandense du PT dès sa création en 1980. Il conduisit une politique populaire avec notamment l'instauration d'un budget participatif, pôle central de la démocratie participative, modèle *altercitoyen* de gouvernance.

La démocratie participative s'est initiée au Brésil dans les années 1970, pour se développer dans les années 1980, avec la crise du régime militaire. En 1985, le premier président civil après une longue succession de militaires, José Sarney inscrit dans la nouvelle constitution de 1988 des mécanismes de droits d'exercices de la citoyenneté, mouvement dans le sens d'une démocratie participative.

C'est donc en 1989 que le maire de Porto Alegre, Olívio Dutra instaure le premier budget participatif au Brésil¹⁰⁴. Il se poursuit jusqu'à aujourd'hui, étant

¹⁰⁴ Moura, Suzana, "Governo local e participação popular. Ideário e prática", in, Panizzi, Wrana Maria et Rovatti, João F. (Org.). *Estudos urbanos, Porto Alegre e seu planejamento*, Porto Alegre, ed. da Universidade/UFRGS/Prefeitura Municipal de Porto Alegre, 1993, p. 282.

toutefois allégé. Sommairement, il s'agit d'une assemblée, d'un forum, ou chaque citoyen peut participer, son vote étant pris en compte, pour la répartition du budget. On établit des secteurs regroupant plusieurs quartiers. Le poids des citoyens reste toutefois régulé et limité. Le dispositif fut assoupli dernièrement, avec les autres maires et gouverneurs. N'oublions pas deux choses au niveau politique traditionnel. L'une est que le vote s'il ne passionne pas nécessairement est obligatoire, et la seconde est que élu sur une promesse de politique généreuse, le PT n'ayant pas d'argent eu la fine idée donc de faire participer les plus démunis aux débats du budget, et ce en leur expliquant que la marge était serrée et leur demandant leur avis sur les solutions possibles.

Lula en fit par ailleurs un de ses piliers de campagne pour son élection présidentielle en 2002.

Toutefois, au quotidien, ce budget participatif, s'il appela l'attention de l'ONU, divers chercheurs et nombreux altermondialistes, ne suscita quoi qu'on en dise jamais de révolution démocratique monumentale, puisqu'en fait ce sont des représentants d'associations qui siègent au conseil du budget participatif¹⁰⁵. Il fut/est une

¹⁰⁵ Picard, Jacky (dir. De), *Le Brésil de Lula, Les défis d'un socialisme démocratique à la périphérie du*

expérience qui permit d'intégrer plus particulièrement les populations des quartiers pauvres et des favelas. Les médias non plus n'en ont jamais fait grand cas, même au plus fort de l'élan participatif en 1998 comme le montre cet extrait d'un article du monde diplomatique :

« Les trois quotidiens de Porto Alegre et les chaînes locales de radio et de télévision font un silence complet, sauf pour des éditoriaux hostiles, sur la réalité d'une expérience qui leur fournirait pourtant matière à des enquêtes ou reportages substantiels. Ils ne se donnent même pas la peine d'annoncer les dates et lieux des réunions qui se tiennent dans les différents secteurs de la ville. »¹⁰⁶

Certes le budget participatif, s'il a montré des succès, n'intéresse pas spécialement les médias brésiliens, les classes moyennes, et pas tous les plus démunis toutefois, à chaque événement « participatif », il y aura toujours les altermondialistes, les journalistes éditorialistes sensibilisés au sujet pour le diffuser et l'intégrer à l'altermondialisme. Pour les Porto-alegrenses le FSM fut une jolie aubaine en termes économiques, qui

capitalisme, Paris, ed. Karthala, 2003, pp. 91-132.

¹⁰⁶ Bernard Cassen, in *Le Monde diplomatique*, *Démocratie participative à Porto Alegre*, Août 1998, p.3

permet un peu de travail, quelques rencontres et, pour quelques spécialistes et engagés politiques de nombreux débats, qui auront pu servir aussi la cause de la Démocratie Participative en partages d'expériences. Reste, que si le PT y a vu quelque chose de positif, et a su la mettre en œuvre, l'altermondialisme, le FSM, dénotent toutefois d'une certaine culture de la différence du Rio Grande do Sul.

Partie 3 : Des imaginaires et des identifications du quotidien de Porto Alegre

Entre la rivière Guaíba, la lagune dos Patos et l'océan atlantique océan mythique, l'océan de toutes les connections et des premiers contacts, Porto Alegre est aussi une ville entre deux mondes. Tout comme le soulignait Gilberto Freyre sur la constitution du Brésil comme nation, Porto Alegre est aussi une ville qui s'est construite, malgré elle peut-être, sur des antagonismes et dans les différences. Colonie tardive de l'Empire, le Rio Grande do Sul fut le théâtre d'affrontements, régionaux, nationaux et internationaux. Imaginaire héroïque rebelle, de la différence, et pourtant poids important dans la construction du Brésil. En plus de ces imaginaires historiques que nous appelons fondateurs, nous nous intéresserons ici aux imaginaires dits du quotidien. Cet imaginaire du quotidien puise son sens, dans le trajet anthropologique et fait référence, s'appuie sur le passé, pour fonder les identifications. Les imaginaires du quotidien sont parfois futiles, font appel à l'archaïque parfois et au technologique aussi. N'oublions pas les différents régimes de l'imaginaire, diurnes, nocturnes. Le

Brésil est réputé pour sa ritualisation de la fête, à travers le carnaval bien sûr, mais pas seulement. En effet, on retrouve là une caractéristique du Rio Grande do Sul par son immigration européenne, à différencier de la colonisation portugaise en soi. Le carnaval existe en effet à Porto Alegre, mais est petit. La jeunesse du quartier Bom Fim ne le fréquente pas, d'ailleurs la ville est complètement désertée en février, moment des grandes vacances et du carnaval. À Porto Alegre, et sur ce point cela ne diffère pas du reste du Brésil, la fête se fait tout au long de l'année, et si ce n'est pas son apanage, c'est surtout le rock qui représente son imaginaire festif, du point de vue régional et national, Porto Alegre et plus largement le Rio Grande do Sul sont considérés comme le lieu du rock Brésilien. Mais Porto Alegre n'est pas seulement une ville à part, rebelle, différente du reste du Brésil, comme séparée. Les Gaúchos partagent toutefois un même espace symbolique que le reste du Brésil, comme cette communauté virtuelle qu'est Orkut. Nous ne cherchons pas à tout prix à vouloir ériger Porto Alegre comme la terre de la différence brésilienne mais la question est quelque peu là tout de même, celle du certificat de brasilité de Porto Alegre. C'est en effet

une question qui revient fréquemment, et était déjà posée lors de la construction du Rio Grande do Sul, et nous y reviendrons. Toutefois nous interrogeons les imaginaires de cette jeunesse de la Redenção, de classe moyenne, tiraillée par le désir et ses possibles. Cet imaginaire peut paraître quelque chose de vague, car composé d'éléments éparses plus ou moins objectivables. C'est la *forme*, de la sociologie maffesolienne, permettant de prendre acte du monde pluriel, constitué par une « *succession des rôles, de la diversité des identifications caractérisant la personne postmoderne, et le style social qui en est issu.* »¹⁰⁷. Cette expérience personnelle du quotidien, se partage et se construit par les relations amicales, amoureuses, par les sens, et ce sont tous ces petits événements du quotidien, leur répétition, qui vont former cet imaginaire collectif. Ces micro-événements, à l'image d'une multitude petits ruisseaux, vont alimenter le bassin sémantique. Cette *sociologique*, du faussement anodin est :

« ... la forme matricielle dans laquelle se moule une manière d'être n'entendant point réaliser, dans le lointain, une société parfaite, mais essayant de

¹⁰⁷ Maffesoli, Michel, *Éloge de la raison sensible*, Paris, Grasset. 1996, p. 112.

s'ajuster, au plus proche, à ce qui est, et s'employant, dans le même temps, à en tirer le maximum de jouissance. »¹⁰⁸

3.1. Flânerie et esthétique de la ville

Dans notre recherche des imaginaires porto-alegrenses, il n'est pas inutile de rappeler la situation géographique du Rio Grande do Sul :

Si l'identité régionale gaúcha est très liée à son histoire, on a déjà constaté que sa situation géographique en était largement responsable. Le Rio grande do Sul comporte deux frontières réelles, l'une avec l'argentine, et l'autre avec l'Uruguay. Nous ajouterons, la frontière imaginaire avec le Paraguay car il y a une réelle proximité avec ce pays, et des flux de populations, économiques « directs », de part la contrebande, et la

¹⁰⁸ *Ibid.*, Maffesoli, Michel, *Éloge...*, p. 145.

guerre passée du Paraguay. Toutefois, lorsque l'on regarde une carte du Brésil, on s'aperçoit que si Porto Alegre est la plus méridionale des villes brésiliennes, elle reste pourtant facile d'accès, bien desservie et se trouve à environ un millier de kilomètres de villes comme Montevideo, Buenos Aires, Assunción, São Paulo. Le Rio grande do Sul est isolé du Nordeste, mais pas de São Paulo et de Rio de Janeiro par exemple.

La région métropolitaine de Porto Alegre compte plus de 3,7 millions d'habitants (1,3 pour Porto Alegre), et compte comme la 4^{ème} agglomération brésilienne, mais au vu de son fort développement économique régional, son fort Indice de Développement Humain, et bons nombres d'indicateurs la place en bonne place de classements de nombreux indices brésiliens¹⁰⁹. Toutefois, nous n'entrerons pas dans les détails économiques pour nous concentrer sur les éléments subjectifs à même d'explicitier la ville.

« La capitale de l'État vit sur les berges d'un immense estuaire, et dans les formes placides du Guaíba on rencontre le miroir de sa propre sérénité. Ici on travaille, parfois il y a de l'agitation, mais il y a aussi des moments accueillants sous les

¹⁰⁹ *Ibid.*

arbres du parc Farroupilha et dans les rues tranquilles de la Cidade Baixa. Qui pense à la culture aura des motifs pour s'arrêter et se réjouir : dans la ville de Mario Quintana, le temps s'est arrêté sur la façade de la maison qui a pris son nom. Qui est nostalgique pourra aller au marché publique ; là il n'y a pas de monotonie, là sont représentées toutes les facettes de l'État. Et qui veut savoir si Dieu existe doit aller à la pointe du Gasômetro, et contempler le plus beau coucher de soleil du monde. Voilà Porto Alegre, le lieu que nous avons choisi pour vivre et qui justifie tous nos rêves. »¹¹⁰

Nombreux sont les poèmes, les citations etc. décrivant Porto Alegre, nous voudrions toutefois introduire notre vision de Porto Alegre, subjective et perfectible, mais plus directe et cohérente. Il est intéressant de récolter les récits de secondes mains, voire vital pour la sociologie compréhensive, mais cela l'était tout autant pour nous, ici, que de délivrer un récit, poétique, et quelque peu impertinent car devant

¹¹⁰ Traduit par l'auteur, in, Leonid Streliaev, Luiz Antonio de Assis Brasil, *Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, ed. Pedro Longhi, 2003, p. 138.

faire la part entre le récit intelligible et donc de ce fait, devant s'autocensuré, alors qu'en même temps l'on cherche à provoquer des images, s'exposant alors à un demi style, moitié description pure, moitié récit utilitaire...

Porto Alegre est un port, un port brésilien, au fin fond du Brésil, une ville perdue, dénuée de tout attrait objectif pour tout être économiquement responsable, sage, sain d'esprit, et socialement inséré. C'est en fait un petit paradis de sociologue, une ville tout à fait pittoresque au sens baudelairien du terme voire plus, pas ce qui donne envie d'être peint, comme un magnifique ciel indicible et absurdement envoûtant, mais bien au contraire, par son caractère tout à fait erratique, manqué. Voilà l'impression que m'a immédiatement fait Porto Alegre. Lorsque je suis arrivé, les propres porto-alegrenses que j'avais connus m'avaient décrit une ville européenne, pas du tout brésilienne. Mais voilà, on attendait de moi l'espérance du Brésil, moi je rêvais justement d'un petit Brésil, qui ne soit ni un refuge d'ermite ou d'ethnologue altermondialiste, ni la résidence secondaire d'occidentaux étalant leur suffisance, leur arrogance alors que je voulais toutefois moi aussi vivre l'expérience de l'étranger, mais plus humblement. Tout français à l'étranger se comporte comme un détenu fraîchement sorti de prison, disait Houellebecq, ajoutez à cela le fait que l'on attend toujours les français comme des étrangers à forte valeur culturelle ajoutée.

Je m'attendais donc à trouver une ville européenne en arrivant à Porto Alegre, et quelle ne fut pas ma joie en constatant que ce fourbi n'entrait dans aucune catégorie que j'avais en stock, une ville basse,

dont l'architecture périphérique n'arrive que très rarement au premier étage, et ces grilles, ces fameuses grilles qui firent ma terreur en arrivant, aidées par les injonctions de mes premiers hôtes : ne sors pas c'est dangereux... et ce parc, Farroupilha, Redenção, et cette incroyable fierté des gaúchos ! Bref, cette ville a eu tout pour me plaire, elle n'avait vraiment rien de séduisant aux premiers abords, voilà ce que j'espérais secrètement : une ville qui ne donnerait rien d'inné ! Pas vu, pas pris... Mais j'ai été pris, pendu, ressuscité, rependu et monté aux nues par cette métropole provinciale d'un autre monde. Plus petite que Rennes elle-même dix fois moins peuplée, mais dix fois plus folle et exaltée, s'en était fini de moi. Voilà qu'en 2005, alors que la France devait à peine se résigner à être gagnante, je trouvais une ville qui se targuait presque d'être perdante. Il n'y a pas besoin de théâtre à Porto Alegre pour que la vie en soi un, et des plus appétents ! Certes l'on connaît des villes où la nuit est vantée comme étant la plus folle, et la plus à la mode mais voilà, c'est tout le contraire du sens de la fête non ? La fête se rit des modes, des on dit, et des c'est ainsi, en soi. C'est ainsi qu'elle est à Porto Alegre. Une fête sans tabous, sans excès obligés, pour être dans le coup ! Pourtant, la nuit est quelque peu tiède, en soi, peu de spectacles grandiloquents, le spectacle c'est nous, entre nous. D'ailleurs, les stars locales sont connues, sont des paires, que l'on rencontre dans les bars, et qui sont toujours les amis d'amis. À la ville basse, la Cidade Baixa, avec ses innombrables bars, desquels on va de l'un à l'autre qu'gré des rencontres, le rituel de la fête est ici justement absurdement simple, celui de n'avoir aucune règle à suivre. Bien sûr, cela est facile à dire, comme cela, mais dans les faits, une nuit typique

est fait de rencontres et de désencontres, d'incessantes navettes entre les personnes, les groupes. Là où le tout est permis présuppose des attitudes prédéterminées, ici, c'est justement dans ces petites règles comme le « on reste ensemble » qui sont discriminés ! Embrassez qui vous voudrez ! C'est idiot, mais quand je pense aux soirées brésiliennes, je pense aux soirées wallonnes ! Il y règne une affabilité proprement festive que je ne n'ai absolument jamais rencontré en France. C'est tout simple, en France, les soirées paraissent être faites pour reproduire festivement les règles sociales. Bien sûr tout n'est pas permis ici, qui est trop alcoolisé, trop avenant etc., sera exclu, de lui-même bien souvent... Enfin, il y a tout de même quelque chose de particulier au sujet de la fête, c'est qu'elle ne procède pas tout à fait d'un rythme extra-quotidien. J'ai souvent été exclu, non pas pour mon mauvais caractère, mais parce que j'avais des obligations professionnelles par exemple ; évidemment cela me donnait une valeur ajoutée sur le marché du travail, de traducteur, mais très minime par rapport aux dommages sociaux que cela m'a causé, non pas que tous les brésiliens soient obligés, ou ne pensent qu'à la fête, mais il y a quelque chose de cet ordre : le fait de travailler, de trop, et de manquer des belles fêtes, comme je le fais au moment d'écrire ces lignes, vous exclu ! On ne vous rappellera pas, pour d'autres fêtes, vous aurez des rappels parfois, mais en général, qui montre des signes évidents de compromis professionnels à répétition sera exclu et devra faire un long chemin pour reprendre celui de la fête, de l'amitié et du partage, car il est bien question de cela, ce n'est pas seulement boire et danser, j'ai rencontré énormément de grands fêtards sobres, d'autant plus que le fête n'étant pas à mes yeux extra mais

quotidienne, elle devient difficilement conciliable avec les abus incessants ! La fête est institutionnelle ici, elle procède de la rencontre, du partage. Ce n'est donc pas là simple fête dans un bar, un bar dansant, c'est par exemple à travers les incessants matchs de football, ou les communautés Internet permettant d'exhiber ses amis. Cela m'avait choqué quelque peu au début de voir ces professeurs d'universités larguer toutes leurs obligations les jours de matchs, et ils sont nombreux dans une ville comptant deux grande équipes. Cela n'a toutefois rien d'extraordinaire lorsque l'on doit travailler avec des horaires atypiques, car là tout s'arrête : le bruit ritualisé de la ville devient un grondement sourd et obscène à chaque but, faute etc. Et quand ce n'est pas une des équipes de Porto Alegre qui gagne, c'est l'autre moitié de la ville qui fête encore plus bruyamment la défaite de l'autre ! Et ce n'est pas un effet poétique, loin de là, c'est une dure réalité pour les oreilles ! Perdante ou gagnante, la ville de Porto Alegre à toujours deux occasions de faire du bruit, et ce, deux fois par semaines. Cela me rappelle un de ces « innombrables » français que j'ai rencontré ici, un de ceux qui ont voulu rester ici et qui attendaient que l'on attende d'eux ce qu'ils attendaient que l'on attende d'eux... Ils attendaient en fait qu'on les reçoivent comme des François, chose tout à fait baroque en fait pour un français tant le creux est plus que précipice ! J'ai aussi ressenti cela au début, mais j'en ai joui, jusqu'à ce que le filtre se retourne contre moi ! C'est le comble du voyageur, devoir se fondre au paysage et ainsi voir un à un ses appareils tomber en loque ! Et devoir faire partie du paysage. Porto Alegre, une des villes les moins portuaire du monde, le port consiste en une longue ligne fermée par une grand mur de béton, mais

surtout Porto Alegre est ressentie comme une métropole de la campagne, et pas une métropole portuaire, d'ailleurs, l'océan est assez loin de portée ! Voilà une belle métaphore pour Porto Alegre et ses contradictions. Port pas port, métropole provinciale de plus de trois millions d'âmes, se situant à un carrefour culturel et civilisationnel de l'Amérique du Sud.

Le centre ville de Porto Alegre, s'il est le centre ville, ne l'est pas tout à fait, entouré par l'eau, emmuré d'un côté, et de l'autre en contrebas, le centre est assez excentré. Il faut considéré en fait les quartiers centraux de Porto Alegre, la Cidade Baixa, quartier festif, le Bom Fim quartier petit bourgeois, anciennement festif, et mythique, et le Centre, historique, mais en fait c'est autour du parc que se trouve toute la symbolique du dynamisme culturel de Porto Alegre : la Rédemption (parc Farroupilha ou Redenção), qui fonctionne comme un trou noir, car il sépare, exclu, la nuit venue, devenant tout à fait infréquentable, et obligeant alors à faire de grands détours pour se déplacer d'un quartier à l'autre. Trou noir symbolique car c'est autour du parc que se sont succédés les différents quartiers à la mode, d'abord le Centre, puis le Bom Fim, et enfin la Cidade Baixa.

3.1.1. Aux Origines, le centre

C'est dans le centre historique, appelé Centro, que se développe la vie nocturne de Porto Alegre, autour de la rue centrale, rua da Praia, aujourd'hui rua de Andrades. Ce fut en effet autour du port que se développa la ville avant de s'étendre. Si le centre conserve aujourd'hui quelques cafés et lieux nocturnes, ils sont peu nombreux, on ne se balade pas dans le centre la nuit pour errer aux hasards des rencontres et des cafés. Le centre est maintenant un lieu diurne de commerces, de vendeurs à la sauvette, de magasins, de camelots. Une foule impressionnante s'y côtoie la journée pour totalement désertter les lieux la nuit venue. Le centre devient alors un quartier dangereux où les agressions sont nombreuses pour ne pas dire systématiques. Il existe toutefois un café qui rappelle ce qu'a pu être la bohème, lorsqu'elle

s'est développée fin 19^{ème} jusqu'à son apogée dans les années 1950 : O Odéon. C'est un petit café club de jazz où se rencontrent des musiciens professionnels, et des aficionados du Jazz. Une personne emblématique retint notre attention plus particulièrement : Yvone Pacheco, sorte de Nina Simone sans âge du jazz et de la chanson française qui a parcouru le monde et est respectée et connue de ceux qui font de la musique et s'intéressent notamment au jazz. Après avoir chanté au piano quelques musiques françaises, elle nous expliquera ce qu'étaient encore le centre quand elle avait 20 ans, dans les années 1950. Un lieu de fourmillement d'une jeunesse à l'aube de la modernité, dans une ville pas encore ravagée par les désastres architecturaux de la modernisation, lui donnant des voies d'accès amples, mais aussi coupant les quartiers, tranchant dans la ville des boulevards haussmanniens. C'était alors un centre joliment désuet et pittoresque, aux mœurs affectées, où les accents des immigrés de première ou seconde génération retentissaient encore très fortement, où le tramway venait embellir la ville lui donnant des airs de modernité.

Des personnages hauts en couleur peuplent encore ces rues à travers les récits de ces années par Renato Maciel

de Sá Junior, dans son *Anedotário da Rua da Praia*¹¹¹, où les jeunes et futures légendes urbaines font des pieds et des mains pour réussir leurs meilleurs pieds de nez à la barbe du portugais de la pharmacie ou de l'italien de la charcuterie de la rue da Praia. Certes il est difficile de décrire cette bohème d'un autre temps, mais on se l' imagine portée par Le Progrès Moderne naissant, les hommes en chapeaux et les femmes en jupes longues peuplaient le centre qui était encore un quartier typiquement portuaire, avec une légère saveur de ville coloniale.

C'est à la fin du 20^{ème} siècle que naît la vie nocturne porto-alegrense. Vers 1870, la vie nocturne n'est encore que le lieu de l'honteuse débauche, du stupre ! Sortir passé une certaine heure exigeait de la discrétion et de la malice. Les rencontres nocturnes se cantonnaient aux réunions de familles, aux réceptions de salon. C'était en tout cas l'image qu'une certaine littérature voulut transmettre, car fréquenter les bars était synonyme de désœuvrement, l'hédonisme n'était pas de mise, passé une certaine heure. Toutefois, à cette époque où les technologies de l'imaginaire n'était pas si avancée

¹¹¹ Renato Maciel de Sá Junior, *Anedotário da rua da Praia I*, ed. da Cidade, 2^{ème} ed., 2007, 222 p.

qu'aujourd'hui, il était important d'apparaître publiquement, de se montrer, et qui voulait exister socialement se devait de passer par la rua da Praia ses restaurants salons de thés ou cafés. C'est encore aujourd'hui le cas, pour exister, il faut apparaître se montrer, cultiver ses relations sociales.

Pourtant l'apparence n'était pas le seul pré-requis de cette vie nocturne qui s'articulait autour de lectures dans les cafés enfumés autour des étudiants de lettres dont le prestige était à son apogée, on fréquentait alors le café Colombo, le café Nacional, le Chalé de la Praça XV, l'Antonello¹¹².

Suite à de nombreuses inondations dans les années 1940 sera construit un mur de béton encerclant les berges et aujourd'hui le caractère et l'activité portuaire ne sont plus qu'une anecdote, même si quelques navires, vraquiers, appareillent encore.

La vie nocturne naissante de la cosmopolite Porto Alegre donnait une belle part aux étudiants qui emplissaient les cafés, les études de lettres étaient très distinguées, les femmes fréquentaient elles les salons de thés. A une heure plus avancée de la nuit, les hommes se

¹¹² Renato Maciel de Sá Junior, Anedotário da rua da Praia I, ed. da Cidade, 2^{ème} ed., 2007, 222 p

dirigeaient discrètement vers les cabarets, maisons closes.

Dans les années 1950, c'est l'apogée et donc, le déclin du centre, la ville se peuple et s'étend, les lieux nocturnes se multiplient et disséminent leurs clients. Le port est encerclé, le centre se dégrade et se rénove, des immeubles neufs sont construits, fonctionnels, des bureaux, brefs, pas un lieu propice à l'imaginaire de la vie nocturne.

Ce sera dans les années 1970 que se formera vraiment le quartier nocturne du Bom Fim, lieu mythique de la nuit porto-alegrense.

3.1.2. Histoire de la bohème Du Bom Fim à la Cidade Baixa

Situé en face de l'université publique, L'UFRGS (prononcer l'ourgiss), le quartier va se développer dans un joyeux mélange d'étudiants sérieux en quête de divertissements, d'étudiants gauchiste en quête d'idéaux et des nombreuses tribus de l'époque, hippies, punks piliers de bars et autres jolis cœurs, se confrontant aux diverses expériences sociales et humaines des drogues, de

l'ivresse, des expériences sexuelles diverses et variées, le tout dans un joyeux besoin de l'extérioriser, dans ce qu'on appela le « território livre » (territoire libre) dans une époque où le Brésil était fortement répressif, une certaine tolérance était admise, car il fallait bien avoir un lieu pour que tout cela arrive ici, et pas dans le reste de la ville¹¹³. Avec la décentralisation des facultés de lettres en 1976¹¹⁴, le quartier perdra sinon de son agitation, un peu de son public étudiant. Le quartier Bom Fim, c'était un peu les bas-fonds, car en contrebas de la Rua Independência, plus chic, et bordé par le parc Farroupilha, plongé dans l'obscurité la nuit venue.

Le Bom Fim, c'est aussi le quartier juif, aussi, il y a plusieurs synagogues et un centre culturel juif, un magasin d'articles kascher. Les familles juives traditionalistes se seront disséminées dans la ville par la suite. Le Bom Fim, c'est un quartier petit bourgeois, mais surtout, un lieu mythique de la nuit porto-alegrense. L'auteur le plus prolix sur ce sujet est Juremir Machado

¹¹³ CARNEIRO, Luiz Carlos e PENNA, Rejane. Porto Alegre – De aldeia a metrópole. Porto Alegre, Marsiaj Oliveira/Oficina da História, 1992, 176 p.

¹¹⁴ Il en sera ainsi pour toutes les grandes villes brésiliennes, les facultés seront cantonnées aux périphéries, s'y perdant de leur pouvoir subersif et de leur proximité, les universités gagneront toutefois de plus grands campus. Cf. Juremir Machado da Silva, *Le Brésil, Pays du temps présent*, ed. Desclée de Brouwer, coll. "Sociologie du quotidien", Paris, 1999, p. 115.

da Silva, qui pour l'observateur distancié que nous sommes est celui qui a le mieux défini et étudié la bohème comme on dit ici, c'est-à-dire la vie nocturne. Nous lui emprunterons donc souvent ses analyses pour fonder notre description et renverrons déjà le lecteur à l'un de ses ouvrages pour des analyses plus exhaustives¹¹⁵.

C'est en 1870 avec l'achèvement de la construction de la chapelle du Bom Fim que sera donné le nom de Campo do Bom Fim (champ du Bom Fim) aux champs environnants, qui n'étaient avant traversés que par le modeste Caminho do Meio (Chemin du Milieu), et qu'une modeste ferme occupait¹¹⁶. Au milieu du 19^{ème} siècle sont ouverts des chemins/rues, et le quartier s'étend. L'immigration juive polonaise et russe qui s'initia au Rio Grande do Sul en 1904 et se dirigera vers le Bom Fim dans les années 1920 et 1930 parachèvera la formation du quartier.

La première faculté, de chimie et pharmacie est fondée en 1895, mais c'est en 1934 qu'est créée l'Université de Porto Alegre, mais c'est en 1950 que l'Université Fédérale du Rio Grande do Sul, l'UFRGS, est

¹¹⁵ Machado da Silva, Juremir, *Antes do túnel, junto às palmeiras : uma história pessoal do Bom Fim* ed. Da Cidade, Porto Alegre, 2007, 96p.

¹¹⁶ Franco, Sérgio da Costa, *Porto Alegre, Guia Histórico*, Porto Alegre, ed. da Universidade/UFRGS, 1988, 441p.

créée, regroupant diverses facultés déjà existantes. Elle est située à l'ouest et aux immédiats du Bom Fim. Le développement de celle-ci, et surtout de ses facultés de lettres annonce la naissance du *quartier latin gaúcho*¹¹⁷, ou ce qu'on appellera l'Esquina Maldita (l'angle maudit), et ce en raison de la décadence des mœurs pratiquées, et donc une certaine contestation pendant la dictature ! Nous sommes dans les années 1960, ce coin/angle du Bom Fim bat le rythme des nuits porto-alegrenses. Dans la partie orientale du quartier, nous trouvons des cinémas, quelques bars. C'est le Bom Fim juif tel que le décrit Juremir Machado da Silva, qui s'initia au début des années 1950, dont le point central est le bar Shtink, qui était traduit en portugais par Fedor. Nous renvoyons au livre sus cité de Juremir Machado da Silva, *Antes do Túnel*, pour une description de ces bars de l'Esquina Maldita, qui commença à décliner dans les années 1970 pour s'éteindre au milieu des années 1980, et se déplacer à quelques blocs, sur la même avenue Osvaldo Aranha.

« Les bars de l'Esquina maldita perdaient de leur force. Les habitués se laissaient emporter par

¹¹⁷ Silva, Juremir Machado da, *A Noite dos Cabarés, Histórias do Cotidiano de Uma Grande Cidade*, Porto Alegre: Mercado Aberto, 1991, p. 87.

des vents nouveaux, à la recherche d'autres destins ou d'autres modes. Des énormes contingents d'étudiants, comme des hordes de nomades barbus, chevelus, assoiffés de bière et d'émotions fortes, commencèrent à se déplacer vers le vieux Bom Fim, du temps du mythique Fedor. Mais ils s'arrêtèrent à mi-chemin - éternel destin du Bom Fim que de rester le Caminho do Meio (Chemin du Milieu) -, entre la rue João telles et la rue Fernandes Viera. Le transfert des étudiants de lettres ... vers le distant campus do Vale, ne parut pas distancier la jeunesse du Bom Fim. Au contraire. Les fins d'après-midi, ils descendaient en bandes vers l'avenue Osvaldo Aranha à la recherche d'une chaleur communautaire perdue, dans quelque endroit près de la Redenção »¹¹⁸

Se déplaçant de moins de 800 mètres, la bohème donnera ses lettres de noblesses de la fête dans les années 1980, en se situant justement au milieu du Bom Fim, ou tout du moins de l'avenue Osvaldo Aranha, bordant le parc Farroupilha.

¹¹⁸ Traduit par l'auteur, Op. Cit, *Antes do Túnel*, pp. 28-29.

Nous l'avons déjà vu, au fil des décennies les quartiers à la mode ont changé. Toutefois ce troisième changement marque l'accélération du caractère migrateur de la bohème porto-alegrense, nous y reviendrons.

3.1.2.1 Le Bom Fim mythique des années 1980

Le Bom Fim des années 1960 puis des années 70 fut celui des expériences sexuelles, ou plutôt de la libération sexuelle, ou plus encore de son caractère extériorisé, mais aussi de la contestation du capitalisme, des hippies, des idées de gauche, de la naissance de l'underground, et de la *maconha*, c'est-à-dire la marijuana.

Le *chemin du milieu* le fut à plusieurs titres. Centralité donc dans le quartier, centralité dans la ville. Ce fut surtout un moment fort pour les jeunes brésiliens de l'époque, par l'espoir et l'expérience de la démocratie, le sentiment que la dictature allait inévitablement tomber et que l'on accéderait à la démocratie, à la réalisation des idées de gauche grâce à la naissance du Parti des travailleurs, le PT, et en même temps à l'économie de marché. Ce fut aussi l'arrivée de

nouveaux rythmes musicaux, tout comme la crise des valeurs occidentales, des anciennes références et l'arrivée de nouvelles valeurs, nouvelles esthétiques du quotidien, la rencontre du moderne et du post-moderne, et d'une jeunesse fortement politisée¹¹⁹.

3.1.2.2 La Lancheria do Parque et l'Occidente :

La Lancheria do Parque, fondée en 1982, deviendra le point central de cette idée du Bom Fim. Ce « restaurant », brasserie est un lieu de convivialité et de rencontre. Les lancherias sont des établissements permettant de manger un *lanche*, c'est à dire une légère réfection. Bon nombre de lancherias sont en fait entre le restaurant et le bar, on peu y manger le midi et le soir, et y boire. Cette lancheria, est toutefois La Lancheria de Porto Alegre, le modèle, car le buffet du midi est copieux et peu onéreux, et la centralité de l'artère Osvaldo Aranha en fait un point de convergence, de 7h du matin à 1h-2h du matin du

¹¹⁹ Silva, Juremir Machado da, *A Miséria do Cotidiano, Energias Utópicas Em Um Espaço Moderno e Pós-Moderno*, Porto Alegre, ed. Artes & Ofícios, 1991, pp. 68-77.

jour suivant, pour tout type de population, travailleurs, étudiants, fêtards etc.

La Lancheria est tenue par des *gringos*. Profitons en pour faire un peu de sémantique. Le terme gringo désigne un occidental les Sud-américains non ? C'est un peu plus compliqué que cela. Le terme gringo vient de l'espagnol, griego voulant dire grec. En portugais brésilien, il est synonyme d'étranger. Toutefois, le terme désignait en espagnol ceux dont on ne comprenait pas le langage, qui parlaient en grec donc. Toutefois l'acception courante désigne celui qui n'est pas latin, et particulièrement qui est anglo-saxon. Tout ça pour dire que l'auteur n'est pas gringo ? Pas seulement ! En effet, si gringo peut désigner qui n'est pas latin, qui est nord-américain, ou qui est étranger, le terme gringo désigne aussi au Rio Grande do Sul les immigrants italiens et leur proche descendance venant de province. Le terme gringo désigne également les descendants d'immigrants allemands. Donc, en résumé, la catégorie gringo est excluante, et donc forme des cercles concentriques, l'idéal-type du gringo est le Nord-américain, ensuite tout occidental blanc, puis enfin, au Rio Grande do Sul, les brésiliens d'origines italiennes ou allemandes vivant dans l'intérieur de l'État.

Prenons donc une bière à la Lancheria pour nous rafraîchir les idées, avec ses icônes, ses figures, *figuras*, personnages illustres et hauts en couleurs. La formule n'a jamais changée, bière bon marché, nourriture copieuse bon marché, et un joyeux mélange de toutes sortes de personnes. Seul la récente interdiction d'y fumer a éloigné quelques peu des irréductibles. Mais assez peu. Car si la Lancheria est bien au centre du Bom Fim, c'est aussi un bon endroit pour faire des concentrations avant d'aller à l'Occidente à une quarantaine de mètres. Ainsi on peut voir s'il on croise des amis, ou récupérer des informations sur l'ambiance à l'Occidente, si la queue n'est pas trop longue le samedi, ou si le lieu n'est pas complètement vide le mercredi.

L'Occidente créé en en décembre 1980, se partageait l'angle de la rue João Telles et d'Oswaldo Aranha avec le bar Lola, qui n'existe plus à présent.

« L'Occidente (où il se trouve encore aujourd'hui), un temple sacré des nouveaux temps profanes, ouvert à l'Orient et aux imaginaires plus esthétiquement radicaux, où l'on pouvait danser, rêver « voyager dans le cosmos » et sortir de

l'apathie quotidienne de la province. L'Occidente était ce qui était « in ». Il était né pour être culte, différent et insolent »... »Aujourd'hui l'Occidente reste un lieu différencié où l'on sert des plats végétariens le midi... »¹²⁰.

En effet, l'Occidente n'a pas changé, et reste un des lieux privilégiés de sortie le samedi soir, s'il on est prêt à faire face à une inévitable queue, signe que même s'il on parle de migration des quartiers à la mode, certains lieux restent cultes et continuent d'attirer encore et encore de nouvelles générations !

Un autre des bars mythiques était le bar de João, sans oublier le Luar Luar. Si aujourd'hui il ne reste plus que L'Occidente et la Lancheria do Parque, on retrouvait déjà ce besoin ardent d'ubiquité :

« Chacun de ces bars avait une personnalité, une caractéristique marquante, un public et un type d'atmosphère. Bien sûr, ces publics se confondaient. Tout au long de la nuit s'avancant,

¹²⁰ Op. Cit, *Antes do Túnel*, pp. 32-33.

comme des nomades à la recherche de nouveaux puits de bières et de proies, les tribus d'un lieu migraient d'un bar à un autre. C'était des allers et venues incessantes, frénétiques, aléatoires, impulsives. On allait d'un lieu à un autre pour diverses raisons, mais la plus forte était certainement le désir de bouger. »¹²¹

Il y a là une des raisons du succès de l'Occidentale qui offre chaque soir une ambiance différenciée :

Le midi depuis toujours, le déjeuner végétarien

Le mardi le Sarau Eléctrico, un salon littéraire suivi d'un petit concert

Le mercredi et jeudi des concerts variés

Le vendredi la nuit gays lesbiennes et sympathisants

Le samedi la fête type discothèque

Le dimanche une fête plus alternative

Ainsi, l'Occidentale offre dans un même lieu une petite dizaine d'autres lieux, pour tous les styles !

¹²¹ *Ibid.*, p.33.

3.1.3. Le trou noir Redenção, son parc et son bric-à-brac

Le parc Redenção ou Farroupilha de son « vrai » nom est un lieu central de Porto Alegre. Central à plusieurs titres, car il divise et isole les uns des autres les quartiers aux alentours il crée de l'anomie, nocturne, mais il est aussi un lieu de socialité diurne.

Créé sur les ruines du campo du Bom Fim, le parc Farroupilha est appelé communément Redenção a été inauguré sous sa forme actuelle le 19 septembre 1935, et fait 37,5 hectares. En effet, le parc fut un lieu central lors de l'abolition de l'esclavage au 19^{ème} siècle, la ville lui donna donc ce nom en 1884 : Campos da Redenção. Mais en 1935, célébrant le centenaire de la révolution Farroupilha, on lui donna son nom actuel officiel, que pourtant presque personne n'utilise au jour le jour.

C'est un parc à thèmes, 12 espaces au total, dont des jardins thématiques, 38 monuments, une fontaine française située au milieu de la grande allée centrale, le fameux monument du Corps Expéditionnaire, sorte d'Arc de Triomphe à deux arches, sans oublier le mini zoo, le lac et ses pédalos et la grande variété d'arbres.

Le parc a toutefois une air joliment désuet, de par un mauvais entretien, comme la salle de concert désaffectée en forme de soucoupe volante, l'Auditório Araujo Vianna d'une capacité de 3000 personnes mais qui depuis 1985 a eu de nombreux problèmes architecturaux et fermetures, dont la dernière continue depuis 2005.

Le *Brique da Redenção*, marché au puce, bric-à-brac, fut inauguré en 1978, et dès lors est devenu un lieu central de socialité, les gaúchos y passent, en famille, le dimanche matin en buvant leur chimarrão, le long de la rue José de Bonifacio, longeant le parc Farroupilha, fermée à la circulation pour l'occasion et où s'installent les vides greniers, et autres marchands d'articles divers et variés.

C'est le lieu où l'on montre ses nouveaux bébés ou ses nouveaux animaux domestiques, où l'on croise des amis ou connaissances, pour aller aux nouvelles comme on dit. Quelques tribus s'y rencontrent aussi. Comme les Emos, les capoeiristes, les jongleurs, les percussionnistes, et une tribu plus méconnu la nuit venue le dimanche soir au Café do Lago au centre du parc, les patricinias et mauricinhos.

Mais nous y reviendrons, car nous arrivons déjà de l'autre côté du parc, dans la ville basse.

3.1.4. Cidade Baixa, le coin des croisements

La Cidade Baixa (ville basse) a donc gagné de l'ampleur dans les années 1990, grâce à des pôles d'attraction comme le Shopping Nova Olaria (qui est en fait une petite galerie bordée de quelques magasins d'un côté, de bars et restaurants de l'autre, et se finissant par 3 salles de cinéma créées en 1995), ou bien la salle de concert Bar Opinião qui a ses débuts en 1983 n'était qu'un bar comme son nom l'indique et qui dans les années 1990 s'est agrandie pour devenir une grande salle de concert.

Suivant le développement de la ville, la vie nocturne elle aussi a donc évolué, les bars se partageant le public avec le Bom Fim mais aussi l'avenue Independência, plus traditionnelle, pendant que la Cidade Baixa créait les prémices de l'actuel quartier bohème à la mode, offrant donc plus de diversité, mais aussi une accélération des

cycles migratoires des lieux nocturnes, qui sont en fait plutôt des coins de rues, angles, les *esquinas*, c'est-à-dire les croisements, donc les carrefours. Carrefours des rues, des accès, et surtout, le carrefour des idées, des influences. On est passé de l'Esquina maldita en face de l'UFRGS à la nouvelle Esquina Maldita de l'Occidente, puis de l'Esquina República - Lima e Silva, et enfin, l'Esquina República - João Alfredo où les dizaines de bars ont fleuri en l'espace d'une année (2007-2008).

Avec ses grands trottoirs, les *calçadas*, et nombreux points d'accès, la Cidade Baixa avait donc toutes les chances de se développer. N'oublions pas que la circulation automobile est très difficile à Porto Alegre, comparé à la distance de ses lieux, il faut toujours faire des détours, car il est interdit de bifurquer par la gauche, il faut donc toujours faire le tour d'un bloc de quartier pour bifurquer à gauche, à la Cidade Baixa on peut aisément faire le tour du quartier, alors qu'au Bom Fim, il est très difficile de faire un tour en voiture. Il faut comme traverser le quartier pour aller à un point, et prendre l'extérieur et refaire le tour complètement pour y re-renter pour aller à un autre point de ce quartier.

La Cidade Baixa lors de son développement a pu profiter du statut de Ville Basse et donc de ses vieilles maisons antiques, c'est-à-dire grandes, vétustes, et peu onéreuses pour pouvoir les aménager en bars. En effet ces maisons antiques, pittoresques sont devenues trop lourdes d'entretien comme logement du fait de la vétusté de leur construction. Si le style est emprunt de baroque, d'Art Nouveau, orné de belles moulures, le gros œuvre ne résiste pas aux assauts du temps. Il n'est pas rare encore de voir de ces belles maisons abandonnées par leurs propriétaires et n'être plus pris en compte que la valeur du terrain, certaines maisons donnant un charme certains à une rue sont parfois purement et simplement détruites pour reconstruire du neuf. Le fait de pas posséder d'isolation thermique, de n'être plus à la hauteur de leur confort passé, en font de parfaits lieux pour les bars. C'est donc ce type de recyclage qui a permis l'émergence de la Cidade Baixa.

Le quartier émerge au 18^{ème} siècle et plus particulièrement à partir de 1845, quand sont ouvertes les rues República et Venâncio Aires¹²². Le quartier a peu

¹²² Franco, Sérgio da Costa, *Porto Alegre, Guia Histórico*, ed. da Universidade/UFRGS, 1988, p. 113.

évolué depuis sa création, peuplé de petites maisons, de grands trottoirs terrasses, seul le petit « périphérique » de six voies, la *périmétrale* vient séparer une petite partie du quartier, le rapprochant du centre. Ce quartier a depuis très longtemps été le sein d'animations populaires, de batucadas, danses et fêtes organisées par les descendants d'esclaves noirs ayant trouvés refuge à la Cidade Baixa. Il y aurait eu un carnaval, c'était le lieu de rencontre des musiciens, personnalités diverses, et au contraire du Bom Fim, n'était pas associé à un quartier étudiant en soi.

3.1.5. Moinhos de Vento

C'est le quartier chic de la ville, construit et planifié tel quel, un peu plus excentré, dans la continuité de l'avenue Independência qui mène au Bom Fim et au centre. Pourtant son histoire est des plus noblement paysanne pour Porto Alegre, puisque ce nom, moulin à vent, provient justement de l'importante immigration açorienne qui importa justement des moulins à vents. En 1959, une sorte d'hippodrome est transféré dans un autre quartier,

laissant place à un parc qui sera un fort attrait pour les constructions résidentielles, tout comme le centre commercial et un hôtel de prestige. La Calçada da Fama (trottoir de la célébrité), la rue Padre Chagas sont bordés de cafés, bars, magasins de « luxe », c'est le territoire des patricinhas ou patty et mauricinhos. Sans trop grossir le trait, ce sont des Barbie et Ken brésiliens grandeur nature, revendiquant le culte du corps, la futilité, le consumérisme et l'image de soit, le désir de vivre, une vie parfaite grosso modo mais d'un point de vue consumériste et esthétique. C'est donc cette même population que l'on retrouve le dimanche soir à la Redenção pour une fête à la mode, et chic.

3.1.6. Les tribus éteintes et actuelles

Juremir Machado da Silva a étudié le Bom Fim, c'est-à-dire la nuit à la mode à cette époque. Nous ne perdrons donc pas l'opportunité de suivre ses analyses et de les comparer avec la situation actuelle.

Juremir machado da Silva a divisé en trois groupes les tribus de son Bom Fim de la fin des années 1980 et des années 1990¹²³. Les post-modernes les pré-modernes et les modernes.

Il souligne l'importance primordiale de l'être ensemble, du rassemblement, de l'affectif, de la loyauté, de l'identité, du compromis, où chaque groupe se distinguait clairement de l'autre par son éthique, son langage codé, l'argot, et des secrets mobilisant les jeunes pour des jeux, disputes, ou conflits entre bandes rivales, toujours dans l'optique de la quête du plaisir sacré.

Il distingue particulièrement les tribus : rockers, head-bangers, new romantics, Skinheads, hip-hops, new waver, surfers, punk, darks et yuppies. En parallèle il souligne la grande tribu des modernes, et au milieu les freaks, unique tribu à ne pas s'autonommer.

Les freaks, ce sont des jeunes gens refusant les valeurs bourgeoises sans pour autant s'insérer dans un mouvement contestataire, c'est-à-dire, des tribus comme les punks par exemple. Ils vivent dans une fausse société

¹²³ Machado da Silva Juremir, *Le Brésil, Pays du temps présent*, ed. Desclée de Brouwer, coll. "Sociologie du quotidien", Paris, 1999, pp 107-151

alternative selon Machado da Silva¹²⁴, ils étaient les héritiers des hippies, des cool donc, attirés par les valeurs américaines, et ne manquaient pas d'exhiber les signes de cette proximité comme des souvenirs de vacances des E.U.A.

« Si les freaks voulaient vivre de paix et d'amour dans une fausse société alternative, les post-modernes paressaient sentir du plaisir dans une société parallèle au monde du travail. Les modernes eux, paressaient croire que la société du futur était en gestation dans la transition vers la démocratie et dans la conscientisation des masses »¹²⁵

Les yuppies quant à eux, restent évidemment attachés à cette culture américaine, les yuppies ou Young Urban Professional, sont à l'origine du même terme créé par des sociologues pour décrire une nouvelle catégorie de jeunes gens urbains à fort pouvoir symbolique économique. C'est la même chose dans le Bom Fim de Machado da Silva. Vêtements importés, signes extérieurs de richesse, vie

¹²⁴ Op. Cit, Juremir Machado da Silva, *Antes do túnel...*, p.45.

¹²⁵ Ibid. P. 45

agitée, musique électronique, cocaïne, et « *beaucoup, mais vraiment beaucoup de sexe* »¹²⁶. Leur coin était évidemment Moinhos de Vento, mais ils descendaient au Bom Fim, jusqu'à l'Occidente.

Ces deux tribus faisaient parti d'un ensemble plus large les modernes, incluant quelques autres individus, Juremir souligne leur proximité à la gauche, même s'il est improbable que les yuppies aient eu une sensibilité de gauche !

Nous passerons brièvement sur la description des rockeurs pour y revenir plus en profondeur dans un prochain chapitre, mais en substance, Machado da Silva les décrit, comme des jeunes gens tournés vers les années 1950 et 1960 et sympathiques, ils étaient donc considérés comme tournés vers le passé, légèrement rétro. Nous verrons que si le rock comme musique instrumentale électrique a une influence capitale, enraciné à ses origines, mais aussi en continuelle évolution, malgré ses nombreuses morts annoncées. Les rockeurs du Bom Fim des années 1990 étaient un peu une caricature, réinventant « *la coupe à la Elvis Presley, la conquête ritualisée, la dispute amoureuse et*

¹²⁶ Op. Cit. Antes do Túnel, pp. 53

la passion pour la musique »¹²⁷. Il est souligné qu'ils n'étaient pas nostalgiques et que leurs références au passé était comme un point d'ancrage, pour valorisé des racines les ancrant dans un présent bien vivant et consommé. Il aurait été compté quelques 5000 jeunes fréquentant chaque week-end les nuits du Bom Fim.

Les head-bangers, (secoueurs de têtes), ce sont les *métaleux*, ce qui écoutent du rock métal, et qui agitent d'avant en arrière leurs longs cheveux. Ils sont toutefois une division des aficionados du Heavy-metal.

« Les head-bangers ont mêlé la violence des punks et l'esthétisme des romantics, le goût des freaks pour les rencontres sur les trottoirs du Bom Fim et l'intolérance des mystiques face à la raison ».¹²⁸

Chez Les punks, rien de nouveau, en conflits donc avec les head-bangers, pour se disputer le monopole de la violence, mouvement culturel importé d'Angleterre, avec cette volonté de faire tabula rasa, teinté de nihilisme et d'autogestion, de squats. Ils étaient évidemment en

¹²⁷ Op. Cit. *Le Brésil, Pays du temps présent*, p.117

¹²⁸ Op. Cit, *Le Brésil, pays du présent*, pp.121.

conflits aussi avec les Skinheads. Si musicalement on peut associer ces trois mouvements à une même branche issue du rock, nous ne reviendrons pas sur cette catégorie, qui n'est plus d'actualité, tout du moins comme tribu porto-alegrense significative.

Les punks étaient pratiquement les seuls à s'opposer aux Skinheads que Machado da Silva décrit comme des gens se couvrant le corps de tatouages, néonazis, appréciant les amphétamines et détrousser les gens sortant de l'ancien cinéma du Bom Fim. Mais nous y reviendrons plus loin en parlant des rockeurs.

Les Hip-hop du Bom Fim des années 1990 sont toutefois plus pittoresques, exotiques même. En effet, ils sont décrits comme des jeunes gens ne consommant pas d'alcool et consacrant une grande partie du temps à sculpter leur corps, pacifiques et tolérants, où « l'homosexualité prédominait »¹²⁹. Évidemment vêtus à l'américaine, pantalons larges, grosses casquettes, et larges baskets, si cette culture hip-hop a largement versé dans la culture juvénile, le Brésil a toujours eu des rapports de passion-rejet avec les E.U.A. Des similitudes donc dans la culture avec l'importance du Hip-hop, du skate, du surf, la

¹²⁹ Ibid, *Le Brésil, pays du présent*, pp.125.

possession d'armes à feu, la prédominance du transport routier et surtout le rêve de l'Amérique du Nord. Pourtant, il y eu une incorporation du hip-hop avec les rythmes brésiliens en faisant une musique typique. Métissage de la danse hip-hop avec la capoeira etc. Toutefois la culture brésilienne étant suffisamment forte, et variée, cette tribu n'a plus vraiment de prégnance culturelle en tant que tournée vers les E.U.A. Les rappeurs brésiliens d'aujourd'hui incorporent les rythmes de la bossa nova, chantent en portugais, ce qui en fait un style bien particulier donc.

Une autre tribu décrite est celle des new wavers, qui à l'opposé des hip-hop comptaient plus de femmes, si elle est décrite rapidement, c'est sûrement parce que ce mouvement musical et ses sympathisants a une éthique très limitée. Ce mouvement musical lié aux années 1980 s'est rapidement éteint, même s'il reste présent dans les discothèques, comme par exemple à l'Occidente où des nuits années 1980 sont fréquemment organisées. Les new wavers c'étaient donc essentiellement sortir pour aller danser le week-end, en privilégiant l'esthétique de l'inesthétique, c'est-à-dire tout ce qui pouvait jurer, vêtements roses et verts fluo, jaunes criant etc. Pourtant, cette tribu a du

avoir une importance par la rupture, voulant ainsi rompre les codes, et en essayer de nouveaux, créant ou usant de l'anomie.

Les surfeurs quant à eux sont toujours d'actualité, mais pour nous, font partie intégrante de la vaste communauté des classes aisées, des mauricinhos et patricinhas. Surf, corps bronzés et musclés, voitures puissantes pour « chasser les chattes »¹³⁰, ils poursuivaient des études d'ingénieurs ou dentistes, et étaient décriés pour leur superficialité. Eux ne comprenaient pas qu'on puisse vouloir intellectualiser les loisirs et se contentaient de draguer les filles quant ils sortaient.

Voyons une autre tribu d'actualité, les *darks*. En fait, *dark* était le nom donné dans les années 1980 aux gothiques, qui sont aujourd'hui appelés aussi *Emos*. Décrits comme une version légère du punk, ils sont en fait tous un peu différents, mais dérivés du punk. Donc Machado da Silva les décrit alors comme des solitaires, mélancoliques, sympathisants de l'existentialisme, très émotifs et qui n'ont pas peur de le montrer.

¹³⁰ Ibid, *Le Brésil, pays du présent*, pp.126.

C'est une tribu qui se rencontre le dimanche en fin d'après-midi à la fin du bric-à-brac de la Redenção, où l'on peut distinguer donc trois sous-types, les gothiques, les punks, et les Emos. Ils sont très jeunes et ne dépassent pas une vingtaine d'années.

On peut retrouver certains des Emos ou sympathisants un peu plus tard à la nuit tomber, à 20h, devant la galerie Olaria où plusieurs centaines de très jeunes gens se retrouvent pour flirter, mais à la dure toutefois, une véritable « foire à l'empoigne ». Se forment des groupes de deux trois voire quatre bras dessus dessous, s'embrassant, certains cherchant des coins plus « sombres » sur l'avenue pour des flirts plus poussés. Souvent décrit, ayant fait l'objet d'article dans les journaux, le mouvement est si important que les voitures passent difficilement, l'accès aux galeries est difficile. Mr X nous raconte en effet, que les terrasses des galeries, pas vraiment bon marché étaient le lieu de rencontre des homosexuels trentenaires, assez aisés et qui appréciaient le charme discret des cafés, et la gentille sophistication de leurs menus, c'était aussi le moyen de montrer qu'on n'avait pas de problèmes d'argent. Cela n'avait rien d'un ghetto, de toutes façons les *machos* (les

hommes en portugais et par extension, les machistes, les hommes, les « vrais ») préféraient boire là où c'était moins cher pour boire plus (de bière). De ce gentil raffinement n'était toutefois pas absent un certain désir de rencontre et le pouvoir d'attraction de ces trentenaires assez aisé a joué sur les plus jeunes venant s'offrir comme proies et rapidement la tendance s'est inversée pour que les trentenaires désertent le dimanche soir ce lieu devenu un peu trop obscène, et qu'il n'y ai plus que de très jeunes hommes et femmes n'attendant plus personne à l'intérieur et se rencontrant entre eux dehors.

De tous ces groupes, tribus, il en reste assez peu aujourd'hui, les modes ont passé pour certaines, d'autres se sont inscrites dans la culture, quotidienne ou plus institutionnelle.

Les identifications affectuelles (tribus) sont plus le fait d'adolescents que de jeunes adultes, comme les communautés sexuelles (gays et lesbiennes entre 13 et 19 ans se retrouvant le dimanche à 20h pour flirter), communautés musicales (Darks, Emos, punks etc., de 12-19 ans le dimanche à partir de 15h).

Le reste des nuits porto-alegrenses est rythmé par des sons, des ambiances certes, ceux qui ont un peu moins d'argent ou qui préfèrent seulement boire se retrouvent dans les bars, se voulant flirter se retrouvent dans les boîtes. Le rock reste une valeur agrégeant, mais reste plus indifférenciée, les mouvements musicaux ambitieux, ou rénovateurs se trouvant du côté des mélanges, électroniques et rap, donnant lieu à des variantes, l'électronique en soi, le funk carioca pour la musique chantée, et pour les jeunes de la périphérie, ou le *pagode* musique populaire dérivée du samba (appelé parfois la samba en France) précédant le funk carioca mais n'ayant rien à voir musicalement. La pagode est devenu aujourd'hui un style *brega* (démodé), mais pourtant à la mode chez les couches populaires les moins pauvres. Ce sont des sortes de boy's bands brésiliens maintenant.

Les musiques électroniques touchent toutes les classes mais le *top* est réservé aux classes aisées pouvant entrer dans des soirées très chères pour voir des disc-jockeys mixant des mp3 du dernier cri, dans des lieux chics, et les musiques déclamées (rap) plus diffuses se retrouvant dans le samba-rock, le funk carioca, peu présent au Rio Grande do Sul, mais aussi le rock assez

homogène pourtant, par rapport au récits épiques de Juremir Machado da Silva. Mais il est vrai que ses récits restent sociologiques, et profanes. Les tribus qu'il décrit ont bien sûr existé mais fondamentalement leur réalité est imaginaire. Ce qui compte n'est pas tant la musique que la représentation que l'on s'en fait¹³¹. Pourtant, dans la nouvelle ère, en 2008 tout du moins, il n'y a plus trop de différences, pour le rock.

¹³¹ Sur ce point de l'imaginaire nous renvoyons à une thèse de doctorat sur la presse spécialisée commence par l'histoire d'un lecteur, à une époque non *internetisée*, où celle-ci ne connaissait les disques à la mode que par les articles des revues spécialisées et même ainsi, savait tout de ces musiques sans jamais les avoir entendues. Cf., Mansier, Thomas, *Identité Rock et presse spécialisée, Évolution d'une culture et de son discours critique dans les magazines français des années 90*, 2004, pp. 8-9.

3.2. Le rock gaúcho

« Une génération entière rêva le rêve des Beatles devenu planétaire grâce à l'industrie du disque »¹³²

Heavy-metal, hardcore, skatecore... les dénominations sont nombreuses pour un rock extrême dont le principal attrait est d'être très rapide, le son le plus fort possible, enfin, d'un mimétisme très grégaire et possédant cela dit, et pour cela aussi, une certaine puissance. Rock alternatif, FM, sixties il y a encore plus de dénominations pour le rock traditionnel, mais toutefois, le rock agrège plus qu'il n'exclut, aujourd'hui. Paradoxalement, le rock n'a jamais été aussi puissant, la première revue nationale musicale, Rolling Stone (Brasil),

¹³² Silva, Juremir Machado da, *Les technologies de l'imaginaire*, Paris, ed. La Table Ronde, 2008, p. 19.

est centrée autour du rock, on fait moins cas des différences de styles, des différentiels aujourd'hui. Le rock est devenu quelque chose de commun, une sorte de patrimoine, des adolescents peuvent former un groupe et jouer très rapidement, passer à la télévision parfois. On trouve du rock partout, et pourtant, le rock maintenant, à Porto Alegre est beaucoup moins exclusif (qui exclu) que dans le Bom Fim de Juremir Machado da Silva. Bien sûr, le Brésil n'est pas du tout associé au rock, mais vraiment pas, sauf pour quelques éléphants français de la mémoire musicale qui se rappellent, ou ont entendu parler de Os Mutantes. Mais même dans l'industrie musicale française, dites musique et Brésil, et on vous dira samba ou bossa bien sûr, car la Musique Populaire Brésilienne être très vivace. Mais le rock, au Brésil, et surtout au Rio Grande do Sul, reste un phénomène très important, relativement ancien mais aussi actuel.

Les rockeurs, Skinheads les Mods, les groupes à succès comme Cachorro Grande (tous les groupes de rock actuels ayants une prédominance de références Beatles, Rolling Stones, The Who), et autres groupes ayant moins d'influence sur le quotidien porto-alegrense de

l'underground, mais plus d'influence nationale (Wander Wilner, Ultramen) - tout cet ensemble retiendra notre attention dans le scénario musical gaúcho. En effet, le Rio Grande do Sul est réputé pour être une pépinière de groupes de rock, parfois au niveau national comme récemment avec le groupe Cachorro Grande dont nous avons rencontré le bassiste à Paris, en route pour la route du rock, c'est-à-dire l'Angleterre. Si tous les groupes n'atteignent pas la notoriété de Cachorro Grande, de nombreux autres artistes de second plan, comme le groupe de rock français auquel nous avons participé (Les Responsables) arrivent toutefois à jouer dans les capitales du Sud, et du Sud-est du Brésil. Les groupes de troisième plan sont des groupes de jeunes lycéens par exemple, n'ayant aucunes prétentions de carrière, mais voulant plutôt se divertir, mais ayant néanmoins une certaine influence de part leurs réseaux d'amis.

La question de la Musique Populaire Brésilienne (MPB) doit évidemment être abordée au pays de la musique, brésilienne, toutefois on l'envisagera dans ses accointances avec le rock. Enfin, lié à notre propre expérience nous aborderons la question de l'image de la

France à travers la musique française et sa réception au Brésil.

Juremir Machado da Silva a décrit les rockeurs des années 1990¹³³ comme ancré dans le rock des années 1950 et 1960, des rockeurs romantiques tournés vers le présent et l'amour. Les rockeurs actuels sont plus présents dans le présent, c'est-à-dire sans utopies ou projets et moins stigmatisés, c'est-à-dire ne portant pas autant les signes extérieurs d'appartenance à un groupe, une tribu délimitée, mais plus à une forme, une esthétique diffuse car le rock est partout, sous diverses formes autour d'une même énergie, la musique amplifiée, les guitares électriques, l'envie de danser.

Revenons sur l'histoire du mouvement et re-introduisons ici - dans une perspective ethnographique et non plus seulement historique - les catégories précédemment citées comme celle des Skinhead, pour revenir à une catégorie plus prégnante, celle des Mods. Ces trois groupes, rockeurs, Mods et Skinhead sont en effet issus du

¹³³ Silva, Juremir Machado da, *Antes do túnel, junto às palmeiras : uma história pessoal do Bom Fim*, ed. da Cidade, Porto Alegre, 2007, 96p.

même tonneau, de la même variété, le rock n'roll des années 1950.

Soulignons un point important, si les Skinhead sont souvent, voir toujours associés à l'extrême droite, l'histoire nous montre pourtant que les Skinhead d'aujourd'hui n'ont rien à voir avec ceux du début qui étaient férus de musique noire, de tolérance, nous ne parlons donc pas des mêmes Skinhead. Soyons clair en ces temps de conflits communautaires qui réfrènent la pensée, l'entendement, les Skinhead à la base, sont des jeunes gens épris de liberté, le mouvement qui porte le même nom et surgit au milieu des années 1970 a tourné vers l'extrémisme politique, mais nous y reviendrons.

Revenons donc en au début, c'est-à-dire aux Mods (les *modernists*) et aux rockeurs¹³⁴. Historiquement, dans la subculture anglaise, ce sont deux groupes s'affrontant sur le même terrain. Deux groupes de jeunes quelque peu avides de liberté, dans un monde bousculé par une modernité si rapidement arrivée à son apogée. Le film *Quadrophenia* du groupe The Who retrace bien cette histoire à travers celle d'un jeune Mod, drogué aux amphétamines qui part dans la mythique ville de Brighton pour tenter de retrouver les

¹³⁴ Pour des détails historiques, cf. Rawlings, Terry, *Mod a Very British Phenomenon, Clean Living Under Difficult Circumstances*, Londres, ed. Omnibus Press, 2000, 210 p.

antiques rixes Mods-rockeurs, dont la fameuse de 1964 dont Paris-Match consacra un reportage la même année.

Le mouvement rockeur naît au début des années 1950. Les rockeurs sont passionnés de rock n'roll et s'identifient au modèle américain, écoutent Bill Haley, Elvis Presley, ce sont les Teddy Boys.

Le mouvement *modernist*, couramment appelé Mod, naît à la fin des années 1950 à Londres. C'est un mouvement d'abord musical. Les influences sont centrées sur la musique noire américaine soul, beat music provenant des influences Rhythm & Blues (R&B¹³⁵), associé à une importance de la « sape », italienne, et dont le moyen de transport préféré était le scooter Vespa, si possible customisé. Ils rejettent le rock original blanc, le chauvinisme, et adoptent une esthétique minimaliste. De ce mouvement se cristallisera la tribu Mods, dont les groupes emblématiques issus de cette scène seront The Yardbirds, The Small Faces, The Who. Les Mods usent et abusent des amphétamines et se construisent une image sulfureuse, qu'ils cultivent.

Les rockeurs de leur côté cultivent l'image blousons noirs, motos à l'américaine. Les Mods sont rejetés à leur

¹³⁵ Rien à voir avec le R&B "actuel", qui porte le même nom mais qui est un mélange de rap et de variété moderne.

tour par les rockeurs qui se moquent de leur style sophistiqué, voire efféminé. Les Mods sont en fait de vrais rebelles se moquant du devoir-être et répliquent par de violentes bagarres qui cristalliseront l'antagonisme et la radicalisation du mouvement mod. Lors de la fameuse bataille de mai 1964, Paris Match titre publie un article « La tragique histoire des rockeurs et des modernes ». Il y a alors des dizaines de milliers de Mods en Angleterre.

Fort de sa puissance, le mouvement Mod se scinde en deux, une partie restera proche du mouvement original qui évoluera vers le psychédéisme, tandis que l'autre se radicalisera encore plus, les hard Mods, qui donneront naissance au mouvement Skinhead.

Ces hard Mods radicalisent leur look, revendiquent leurs origines ouvrières, en effet la violence des relations rockeurs Mods amena au mouvement de nombreux jeunes ouvriers en mal de sensations fortes. Alors que les Mods évoluent vers le psychédéisme, les hard Mods se lient avec les immigrants noirs antillais principalement dont le style vestimentaire et musical est très proche. Ils sont tous passionnés de Rhythm n' blues, de musique noire américaine.

Leur apparence se radicalise, cheveux très courts, et en 1969, ils popularisent le ska, le rocksteady, principalement des musiques venues des Caraïbes. Toutefois le mouvement attire des hooligans, de nouveau des jeunes gens en mal de sensations fortes viennent donner du sang frais à un mouvement dont s'éloigneront les outsiders très rapidement au tout début des années 1970. L'arrivée de nouveaux mouvements musicaux qui donneront naissance au punk, dissémine les groupes, les spécialisent en quelque sorte. Dix ans après la naissance des Skinheads, le mouvement compte essentiellement des blancs. Le mouvement sera infiltré par l'extrême droite et une branche des Skinheads sera récupérée et se radicalisera, pour devenir des hommes de mains de l'extrême droite. Les SHARP et les Redskins auront bien du mal à évincer cette image de néonazi qui colle définitivement pour les non spécialistes au mot de Skinhead.

Si le mouvement Mod en général a continué d'exister avec des hauts et des bas, à l'aube du 20^{ème} siècle, il ne se porte pas trop mal, et un peu partout la tribu Mod continue d'exister, organisant des fêtes, des concerts de groupes revival. Le mouvement Mod actuel embrasse toutes

les tendances perdues sur le chemin mais reste proche de l'esthétique originale, et donc musicalement, inspirée par les racines noires américaines soul, le rock des années 60 que l'on connaît sous la variante yéyé en France, et qui peut s'étaler jusqu'aux Beatles, d'une certaine façon.

Au Brésil, le mouvement Mod est particulièrement centralisé à São Paulo et dans la région Sud, notamment à Curitiba. À Porto Alegre aussi on retrouve cette tribu éclectique. Il existe fréquemment des fêtes mod. Il y eu la Brahmod en 2006 et 2007, qui remportait en grand succès mais qui s'est arrêtée faute de lieu, mais chaque fois une nouvelle fête se crée pour rassembler les Mods ou sympathisants, ou plutôt les amateurs de soul music, de rock 60's. En effet ici, s'il y a des démonstrations extérieures d'appartenance au mouvement, vestimentaires notamment, à vrai dire ce sont plus des sympathisants de la musique soul, Rhythm & Blues. Il n'y a pas vraiment de groupe consistant. Les Mods, sont rares, un peu moins rares à Curitiba ou il existe un mouvement plus important, des fêtes Mods, des rassemblements autour de l'esthétique Mod (vestimentaire, fétiches comme les accessoires pour scooter etc.).

Le mouvement Mod brésilien reste relativement présent, du à l'importance du rock au Brésil, la référence aux pères fondateurs du rock est donc importante. Ils sont en fait les gardiens d'une des histoires du rock, toutefois les Mods peuvent se fondre dans le mouvement général rock, plus ample et plus varié. D'un autre côté de cette courte histoire du rock, n'oublions pas que le mouvement pop rock accédera à la reconnaissance du grand public avec les Beatles en 1963, mouvement que les brésiliens s'approprièrent notamment grâce la Nouvelle Garde, c'est-à-dire la Jovem Guarda. C'était au début le nom d'un programme de télévision de la chaîne TV Record. Cela devint le nome d'un mouvement musical dont les principaux acteurs furent ces mêmes Roberto Carlos, Erasmo Carlos et Wanderléia. Ce sont une sorte de yéyés brésiliens.

Très rapidement, la musique pop rock est intégrée dès le début et réinterprétée par les brésiliens. La Jovem Guarda suivra essentiellement la ligne rock, à la brésilienne. Toutefois de nombreux artistes s'opposeront à ce qu'ils considéreront comme une américanisation du Brésil. Cela donnera naissance à un autre mouvement, le tropicalisme.

Le tropicalisme s'oppose à la Jovem Guarda car il se veut plus politisé, plus proche de la brasilité. Le tropicalisme est un mouvement représenté essentiellement par la musique mais aussi par le théâtre, le cinéma et les arts plastiques. Une des bases intellectuelles du tropicalisme est le mouvement anthropophagique. Dans son manifeste anthropophagique, Oswald de Andrade propose de déglutir les cultures nord-américaines et européennes pour se les approprier. En effet, le tropicalisme ne rejette pas en soi les guitares électriques, un des représentants du tropicalisme, Os Mutantes fait en effet la part belle aux guitares électriques. Toutefois, si l'on sait faire une chanson Bossa-nova, le journaliste Pedro Alexandre Sanches souligne avec piquant que dans le cas du tropicalisme, on ne sait pas vraiment ce que c'est¹³⁶.

Selon Carlos Calado¹³⁷, le tropicalisme naît au milieu d'une guerre confrontant la « garde », c'est-à-dire la bossa nova, contre la Jovem Guarda. Les tenants de la bossa nova se voulaient les gardiens de la culture brésilienne contre l'invasion nord-américaine du rock par l'entremise de la Jovem Guarda. Au milieu donc, les

¹³⁶ Sanches, Pedro Alexandre, *Tropicalismo, decadência bonita do samba*, São Paulo, ed. Boitempo, 2000, 336

p.
¹³⁷ Calado, Carlos, *Tropicália, a história de uma revolução musical*, São Paulo, ed. 34, 2004, p. 108.

musiciens de Salvador de Bahia, les Baianos, ne s'y retrouvaient pas, ne se voulaient ni traditionalistes, ni complètement « rockeurs ». Le mouvement se créa ainsi, sans règles, ou ligne de conduite à suivre, mélangeant tous les styles, se les appropriant, sans jamais se laisser subjugué et en revendiquant sa brasilité. De par son insolence, ce mouvement fut largement critiqué et l'emprisonnement de Caetano Veloso et Gilberto Gil pendant la dictature sonna quelque peu un coup d'arrêt au mouvement. Toutefois l'idée était passée et les groupes qui surgirent dans les années 1970 s'adonnèrent avec joie au mélange de genre comme Os Mutantes, Secos e Molhados et consorts, pour produire un rock typiquement brésilien, dont le héraut en quelque sorte sera Raul Seixas dans les années 1970, avec ses excentricités, et ses paroles marquantes.

Raul Seixas représente ce rock engagé dans la contestation. Dans la musique *Aluga-se* (À louer), il dénonce avec humour la corruption et la dette extérieure contractée.

La solution pour notre peuple je vais la donner

Une affaire comme ça on n'en a jamais vu

Tout est prêt ici

Il faut juste le prendre

La solution c'est louer le Brésil

Mais on ne va rien payer

Mais on ne va rien payer

Tout est free, c'est l'heure

Maintenant c'est free, allons nous en !

Céder notre place aux gringos

Cet immeuble est à louer

Les étrangers je sais, vont aimer

Y a l'Atlantique, et vue sur mer

L'Amazonie est le jardin

Et leurs dollars paie notre soupe¹³⁸

Ces mouvements musicaux sont alors très politisés, dans les textes tout du moins, alors que le rock à

¹³⁸ traduit par l'auteur, *Aluga-se* (Raul Seixas/Cláudio Roberto), *in*, *Abre-te Sesamo*, CBS discos, 1980.

l'américaine (rockeurs) ou l'anglaise est alors décrié car trop futile !

Dans les années 1980, la scène rock se centralise à Rio de Janeiro ou sera créé le festival Rock in Rio en 1985.

La scène rock des années 1980 et 1990 est, à l'instar de la Jovem Guarda, un mouvement décomplexé valorisant l'ici et maintenant, loin de la technicité harmonique de la bossa nova, ou d'engagements politiques. Le titre et les paroles d'une d'un des groupes de l'époque, Titãs, sont explicites :

Je ne sais pas faire de musique

Mais j'en fait

Je ne sais pas chanter les musiques que je fais

Mais je chante

... Personne ne sait rien¹³⁹....

¹³⁹ traduit par l'auteur... Titãs, *Eu não sei fazer música*, WEA discos, 1991.

Ce qui est valorisé, c'est le faire. Point important dans la musique gaúcha et porto-alegrense où tout le monde a, a eu, ou peut avoir « un groupe de rock ».

3.2.1 Être rockeur au Brésil :

Récit : Lorsque je suis arrivé au Brésil, jamais je n'aurais imaginé qu'il fut si aisé de fréquenter des artistes renommés, mythiques. C'est idiot certes, mais avec le recul je vois mieux ce que je ressentais alors, habitué à voir des artistes à la télévision nationale, et ne jamais les croiser dans la rue, dans le bar du coin...

Cette proxémie artiste-public est très réduite, et peu même être observée chez les stars nationales à Rio dans le quartier de Leblon. Elle est toutefois amplifiée au niveau régional, particulièrement au Rio Grande do Sul. Cette proxémie englobe donc plus que la sphère artistique elle définit la socialité brésilienne, peu individualiste et plutôt holiste. La résultante est que la starification ne projette pas l'individu en soi au rang d'une supériorité détachée des autres, mais d'une supériorité attachante. La *fama* brésilienne, mélange de réputation et

de célébrité, permet d'accéder justement à une socialité horizontale élargie et généreuse bien suprême, plus qu'à la verticalité propre de l'individualisme, permettant à la star de se détacher des autres et où le supérieur est synonyme de mépris. Ici au contraire, cette reconnaissance permet d'étendre son cercle de relations sociales.

Le fait que l'on croise dans les lieux publics de nombreux artistes passant dans les médias dénote aussi d'une certaine vivacité culturelle gaúcha, les artistes sont d'ici ! On voit encore un besoin d'identification locale forte. Les médias nationaux qui ont essayé d'implanter des programmes génériques, des idées qui marchent ailleurs se sont toujours confrontées au refus des gaúchos, n'acceptant pas les personnes où les idées génériques nationales.

Récit : Certes lorsque je suis arrivé au Brésil, terre de musique je pensais qu'il était fort probable que je serais confronté à la musique sous une forme ou une autre, mais pas à ce point. Très rapidement, je fis la connaissance de King Jim, saxophoniste d'un groupe mythique des années 1980, Os Garotos da Rua. Serge Gainsbourg ! Françoise Hardy ! Nous sommes parti sur ce pied là, et très rapidement, c'est-à-dire instantanément fut décidé de monter un groupe pour jouer du Gainsbourg. King Jim, du cru, s'occuperait de tout. Si l'adage dit qu'au Brésil tout est possible mais rien ne se fait,

tel ne fut pas le cas. Nous ferons plusieurs concerts, télévisions, et même enregistrerons trois titres du dit Serge. Le spectacle initial était avec un groupe entier, la version légère piano voix saxophone qui suivra s'éteindra avec la création du groupe de rock Les Responsables qui ne devait être qu'un prétexte pour jouer quelques chansons énervées en français mais qui alla un peu plus loin que ça, pour devenir une activité à part entière, et servant quelque peu le propos de la description sociologique.

Dernièrement s'est déroulé un grand concert gratuit en plein air célébrant la radio gaúcha Ipanema FM, réunissant de nombreux artistes locaux. Les animateurs de l'événement demandent à un moment de huer Ivette Sangalo (représentante d'un style musical pop de Salvador da Bahia) et d'ovationner le rock gaúcho. Ceci est bien caractéristique d'une fierté gaúcha pour son rock.

Pourtant, les caractéristiques musicales du rock gaúchos sont ambiguës, parfois en anglais, mais le plus souvent en portugais, on ne note pas d'influences régionalistes dans le rock gaúcho, comme l'accordéon, ou des lignes harmoniques des chansons traditionnelles gaúchas. Il est vrai qu'il existe une variété de groupes dits de bals, qui reprennent cette inspiration, du plus pittoresque et traditionnel, aux groupes de bals, de

danse, plus électrofiés. Le rock gaúcho procède de cette inspiration Mod, élargie, dont les sources principales sont les groupes anglais des années 1960. Bertrand Ricard, étudie la socialité de la jeunesse française au travers du prisme du rock, pour « *Penser le rock comme reflet du monde...à travers l'histoire des petits groupes amateurs* »¹⁴⁰ Son ouvrage pourrait à merveille calqué le modèle gaúcho, tant comme il le dit, le paradoxe est fort car on parle de culture du rock, alors même qu'il est devenu extrêmement polythéiste.

« *C'est en ce sens que la culture rock doit être pensée, comme un tout ouvert, comme une communication totale fondée aussi sur le non-verbal et sur les émotions* »¹⁴¹

Cela expliquerait donc aussi la dépolitisation des du rock à travers ses textes de chansons. De par la multiplicité de ses configurations possibles, le rock peut ainsi agréger toutes sortes d'influences, ou d'esthétiques, d'identifications. De plus, la volatilité du rock est surprenante. Des groupes naissent et

¹⁴⁰ Ricard, Bertrand, *Rites, code et culture rock, un art de vivre communautaire*, Paris, ed. L'Harmattan, coll. « Logiques Sociales », 2000, p. 11.

¹⁴¹ *Ibid.*, p.38.

disparaissent incessamment et peu nombreux sont les groupes qui durent, qui enregistrent des disques, qui sont portés aux nues. La plupart des groupes n'accède pas à une notoriété musicale, par le talent reconnu par la critique, mais plus car ils occupent le terrain, c'est-à-dire qu'en organisant eux-mêmes des concerts, ils agrègent des communautés de fidèles, d'amis, et permettent ainsi des rassemblements festifs, c'est de plus très valorisant dans les deux sens, voir des amis jouer, et jouer pour des amis, il y a là une vraie force attractive qui permet, aussi, la survivance du rock, par les concerts.

De 2005 à 2008, nombreux furent les lieux du rock, ils sont encore plus volatiles que les groupes eux-mêmes, Les bars ouvrent, ferment. Il est à noter qu'on appelle ici bar les bars en eux-mêmes, appelés aussi botequim, et des lieux nocturnes types discothèques ou salles de concerts, comme nous l'avons vu, la plus grande salle de concert dans la ville même, s'appelle Bar Opinião. Il y a donc une forte circulation des lieux, et il serait exagéré de dire que c'est le besoin irréprensible de bouger, d'expérimenter d'autres lieux car on se lasse des anciens. Tous ces bars ferment pour problèmes de gestion, ou d'ordre administratif légal. Un des lieux les plus

mythique, le Dr Jekyll a fermé pour cause de discorde entre les deux associés et un problème d'autorisation de la mairie. Le Beco 203 a du fermé pour problèmes administratifs aussi, tout comme le Mosh qui tous étaient des hauts lieux de la nuit underground de Porto Alegre. On ne peut toutefois pas conclure qu'il y a un affaiblissement structurel de la nuit porto-alegrense, tout au plus un cycle de renouvellement comme cela l'a toujours été, passant de l'Esquina Maldita, au Caminho do Meio, jusqu'à la Cidade Baixa, et les diverses esquinas (Lima e Silva e João Alfredo)¹⁴². Ici encore, c'est l'expérience du partage, du *religare* qui importe, la forme plus que le fond, et c'est le lien qui fait lieu permettant de passer de l'individu (indifférencié) à la personne (connue, que l'on peut connaître, transcendant ainsi l'opposition entre la rue et la maison, le soi et l'autre.

L'opposition rue et maison, expression prise à Roberto DaMatta¹⁴³, englobe aussi celle de personne et d'individu. Plus spécifiquement, ce rapport social est défini par ce que Edward T. Hall appelle la proxémie¹⁴⁴,

¹⁴² Cf. plus haut sur les quartiers Bom Fim et leur histoire.

¹⁴³ DaMatta, Roberto, *A Casa e a rua*, Rio de Janeiro, ed Guanabara, 1987, 181 p.

¹⁴⁴ Hall, Edward Twitchell, *La dimension cachée*, Seuil, Paris, 1966, p. 13.

c'est-à-dire la distance physique entre les personnes qui définit l'intimité des personnes par la distance corporelle entre eux. Par extension, la proxémie peut définir les barrières physiques et sociales séparant les individus. Le bar devient un lieu social, mélangeant alors les inconnus des connaissances et permettant ainsi les rencontres, en cassant les barrières sociales.

3.3 Porto Alegre et la foule : Le championnat porto-alegrense de football

Récit : Il est très tôt ce matin de 2006, le soleil s'est levé il y a peu lorsqu'un grondement sourd envahi la ville, et des cris de plus en plus puissants, mes voisins hurlent aux fenêtres, des klaxons retentissent de partout. L'international vient de gagner au Japon le championnat des clubs. C'est une journée d'enfer qui commence, la ville deviendra rouge et le bruit normal de la ville, ne sera plus que celui des hommages des supporters au club champion. En 2008 cette fois-ci, c'est le championnat brésilien de football, l'autre équipe, le Grêmio, dont les maillots sont bleus, est en bonne voie de gagner le championnat, c'est un match décisif, si nous gagnons, nous sommes presque certains de remporter le dit championnat. Petite parenthèse, je suis grémiste. En fait, c'est un processus un peu particulier pour un étranger, car en principe, on naît dans une famille colorado ou de gremista, mais dans mon cas, ce fut par le cercle de mes amis, que je fus intronisé grémistes, ayant assisté à plusieurs matchs, et m'ayant vu offrir un maillot. On me le fera remarqué d'ailleurs : Ah ! Ils t'ont recruté, avec un air de sarcasme ! Le foot est sujet à toutes sortes de

railleries, d'histoires qui ne sont pas tant faites pour provoquer vraiment l'affrontement plus que pour le jeu. Mais ces railleries nous ramènent à ce championnat de 2008 : But ! Et les cris fusent, de joie, les pétards, les klaxons, car le Grêmio s'est pris un but. Ce sont en fait les colorados qui célèbrent le but contre le Grêmio, car les équipes porto-alegrenses ne voient pas dans l'autre équipe la possibilité de doubler ses chances de gagner, ou plutôt de voir Porto Alegre gagner malgré tout. L'international gagnant la coupe mondiale des clubs ne ravira aucuns grémistes, bien au contraire. Pour ma part, bien que n'étant un fanatique du football, je me suis intégré à la ville, et quand fusent les cris des fenêtres des immeubles de la rue lors d'un but d'une ou l'autre des équipes, je cris moi aussi, non pas un cri de rage ou de joie, mais un cri existentiel, communiant ainsi avec les autres.

Dans les prochains paragraphes nous nous attacherons moins à la sociologie du sport qu'à l'importance du sport national qu'est le football, à Porto Alegre bien sûr. En effet, nous nous attacherons à expliquer en quoi le football est un puissant vecteur d'imaginaire et de lien social, traversant toutes les catégories sociales. La sociologie du sport décèle dans le football une métaphore de la société, et parfois une exacerbation de conflits, comme pour le racisme, la violence. Le football est aussi un lieu de reproduction sociale, avec notamment au Brésil

des problèmes de corruptions, d'arrangements politiques, de manipulations symboliques par les pouvoirs. Toutefois, si la puissance footballistique brésilienne a été utilisée à outrance pendant la coupe du monde de 1970 par exemple - la dictature s'y appuyant avec des slogans comme *Le Brésil en avant*¹⁴⁵ - où on tentait de cacher les actions politiques derrière la puissance du jeu brésilien, les moments de disgrâce du football n'ont jamais renversé un gouvernement.

Toutefois, si l'on ne peut renier les récupérations politiques, économiques, la question centrale du football, si elle celle du sport, est surtout celle du jeu, tel que Johan Huizinga le définit, comme quelque chose de profondément primitif, ou plutôt archaïque, archétypal, c'est-à-dire formateur d'imaginaires. Pour Huizinga, le jeu est avant tout une action libre, objectivement perçue comme fictive et extraordinaire, qui se produit selon une ritualisation précise et créatrice d'effervescence sociale¹⁴⁶. Nous retrouvons là Maffesoli quant à l'importance des manifestations sociales de grandes

¹⁴⁵ Gonçalves, José Esmeraldo, "Futebol e poder", in, Diegues, Gilda Korff (Org. de), *Esporte e poder*, Petrópolis, ed. Vozes, 1985, p. 20.

¹⁴⁶ Huizinga, Johan, *Homo Ludens, Essai sur la fonction sociale du jeu*, ed. Gallimrd, coll. "tell", 1951, 341 p.

envergures, comme les rassemblements festifs, dans le *religare*, l'être ensemble.

Le football au Brésil est parfois décrit comme une religion, à tort et à raison. À Raison justement parce qu'il permet aux individus de communier ensemble, autour de quelque chose de futile en soi « *le ludique étant ce qui ne s'embarrasse pas de finalité, d'utilité* »¹⁴⁷ mais qui par cet être ensemble assure à une culture sa force et sa solidité spécifique, d'où la culture peut surgir, mais à posteriori.

La première caractéristique du football porto-alegrense est qu'il y a deux équipes de football de première division, l'Internacional et le Grêmio. La ville se divise donc en deux camps, affrontant les autres équipes nationales dans le championnat brésilien, mais aussi l'une et l'autre dans ce même championnat, où dans les coupes internationales des clubs. A ce sujet, Huizinga nous dit ceci :

¹⁴⁷ Maffesoli, Michel, *Le Temps des tribus, Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Le Livre de Poche, Biblio-Essais, 1991, p. 125.

« Le jeu en groupe présente, pour une très grande part, un caractère antithétique. Il se déroule le plus souvent ''entre'' deux parties »¹⁴⁸.

Porto Alegre représente donc un cas à part, même si des villes comme São Paulo ou Rio de Janeiro ont plusieurs équipes au sein de la même ville, Porto Alegre est la seule en ayant deux de première division qui à chaque saison sont en lice pour remporter les titres en jeu, et qui ont déjà tout remporté. Leur capacité à gagner fait naître à chaque championnat ou coupe de réels espoirs de victoire, contrairement aux autres villes bipolarisées. L'affrontement est donc fort à Porto Alegre.

Le football est présent partout à Porto Alegre, de nombreuses personnes, des deux sexes, déambulent quotidiennement vêtues des maillots de leur club respectif lors de toutes occasions. Que l'on soit grémiste (du Grêmio), ou colorado (International) on reste très fier et très attaché à son équipe ; une blague ou diction populaire affirme même ceci : On peut trahir sa femme, être un ivrogne, faignant, et personne ne trouvera rien à redire, mais qui est infidèle à son équipe sera

¹⁴⁸ Op. Cit., Huizinga, Johan, *Homo ludens*, p. 86.

déconsidéré, perçu comme quelqu'un de vraiment infréquentable, malhonnête, déloyal.

Toutefois, si sur le plan des valeurs, de la culture, le football peut représenter un transfert des valeurs de la société, mais aussi des confrontations, des antagonismes, rappelons à la suite de Huizinga que le football reste un jeu, futile, dont le but premier est l'amusement, le divertissement, et suivant Maffesoli que le football est l'expression d'une effervescence collective, où ce qui compte, c'est l'être ensemble, le partage des émotions, que ce soit par des moments partagés dans l'entre soi, ou par des manifestations publiques de liesse. Si le football est très extériorisé, très codifié dans ses inclusions, exclusions, un autre vecteur de lien communautaire très puissant, principalement chez la jeunesse, est Internet et notamment une communauté, Orkut.

3.4. Le quartier virtuel : Orkut et les technologies de l'imaginaire

Dans cette partie, nous développerons le rapport des identifications, des imaginaires aux technologies de l'imaginaire à l'Internet et ses communautés virtuelles. Communautés virtuelles, cyberculture, cyberpunks, cybersexe, société en réseaux ; en la matière les brésiliens sont les champions, notamment par l'entremise un site de mise en réseau qui s'appelle Orkut.

S'il est un lieu où l'imaginaire possède cette force de transcendance immanente dont parle Michel Maffesoli, c'est bien Internet, réseau informatique à la fois visuel, par les images, mais aussi textuel. Internet est devenu un fait social total, pour les imaginaires. Un ordinateur connecté devient un émetteur récepteur qui peut se transformer en téléphone, en télévision, en un support de publicité, un outil de recherche d'emploi, le lieu même du travail, un lieu de rencontre, un magasin aussi etc. Sur Internet, on peut explorer la représentation de

l'expression des imaginaires pas seulement émergents de lui-même, mais aussi des sociétés en général.

Les réseaux informatiques eux aussi ont leurs mythes, on se souvient de Napster pour l'échange de musique en 1999, on parle beaucoup des sites de photos Fotolog, ou des utilitaires de communication instantané comme le MSN Messenger, mais ce qui retient surtout l'attention dans ces médiums, ce sont les sites communautaires, les communautés virtuelles comme Facebook aujourd'hui.

Les communautés virtuelles peuvent être tout simplement définies comme suit :

« Les communautés virtuelles sont des regroupements socioculturels qui émergent du réseau lorsqu'un nombre suffisant d'individus participent à ces discussions publiques pendant assez de temps en y mettant suffisamment de coeur pour que des réseaux de relations humaines se tissent au sein du cyberspace »¹⁴⁹

Une communauté virtuelle est donc :

¹⁴⁹ Rheingold, Howard, *Les communautés virtuelles*, Paris, ed. Addison-Wesley France, coll. « Mutations technologiques », 1995, p.6.

« ... un ensemble d'individus qui partagent un univers symbolique qui leur est propre et qui ont des rapports réguliers à travers des processus sociaux complexes. [...] C'est le besoin ou le désir de s'unir dans un contexte de libre association qui détermine si des communautés virtuelles prennent naissance. »¹⁵⁰

Rappelons que nous n'entreprenons pas ici une sociologie d'Internet, ou de la cybersocialité, mais nous situons dans le cadre des imaginaires, relatifs à Porto Alegre, et que ce n'est donc pas le lieu pour aborder des questions relatives à l'Internet en soi, mais plutôt d'étudier la forme. Celle-ci joue un rôle primordial dans le maintien de la cohésion de tous les éléments hétérogènes des groupes sociaux que ce soit des rassemblements éphémères, des mouvements souterrains ou explicités.

Dans le cas d'Internet, Orkut est symptomatique d'une forte cohésion de valeurs, et d'identifications. Les Brésiliens se sont en effet appropriés cette communauté.

¹⁵⁰ Marcotte, Jean-François. « Communautés virtuelles: la formation et le maintien des groupes sur Internet », in, *Esprit critique*, vol. 3 n° 10, Octobre 2001

Orkut, du prénom de son créateur, est une communauté nord-américaine créée en 2004, filiale de Google. Lancée au E.U.A, très rapidement pourtant, les Brésiliens vont en concentrer la majeure partie des membres. Il faut dire qu'initialement, il fallait être invité par quelqu'un pour pouvoir participer à la communauté, il était donc logique que cela fasse un énorme succès dans une société relationnelle comme le Brésil.

Décrivons rapidement le système Orkut :

Une fois que vous avez accepté l'invitation d'un proche, vous vous enregistrez et complétez vos informations personnelles, photos, pour constituer votre profil qui apparaît sous la forme d'une page, avec un bloc-notes public où l'on vous laisse des messages, et deux cadres, l'un affichant vos amis, et l'autre vos communautés thématiques (J'aime Porto Alegre, Université Untel, célibataires de Porto Alegre etc.). Vous pouvez rechercher ensuite d'autres amis, voir vos amis en commun, regarder les messages envoyés à ces amis, enfin, interagir avec eux.

Ensuite, vous pouvez participer à des communautés qui s'affichent sous la forme de pages avec le descriptif de celles-ci, et en dessous, les thèmes de discussions créés

par les membres, une sorte de forum. Sur le côté, il y a deux fenêtres, une avec les membres, et l'autre avec les communautés relatives ou amies.

Ces communautés thématiques brassent tous les sujets possibles et imaginables, certaines relèvent d'intérêts spécifiques, rassemblant des professionnels autour d'un sujet par exemple, ou permettant de réunir les fans d'un groupe de musique, et d'autres par exemple sont tout à fait inutiles, comme « J'aime la confiture », « Porto Alegre c'est génial ». Ce sont en fait celles-là les plus importantes, car les communautés d'intérêts professionnel par exemple se retrouvent sur le web sous la forme de sites dédiés, de forums, mais Orkut justement permet la création de communautés tout à fait dérisoires mais qui vont permettre de définir la personne. Regardez les communautés de quelqu'un et vous pourrez apprendre des choses sur ses goûts, et sur ses imaginaires, comme par exemple la communauté « coucher de soleil de Porto Alegre », 4,345 membres. Évidemment, il n'y a pas vraiment de discussions profondes dans ces communautés, les thèmes de discussions sont souvent centrés autour de petits jeux autour du thème de la communauté. Ces communautés représentent bien l'importance des imaginaires qu'elles

renforcent. En y participant, vous valorisez autant le coucher de soleil de Porto Alegre comme étant quelque chose d'important en soi, pour les autres, autant vous renforcez chez vous cet imaginaire, en y adhérant. C'est à notre sens tout l'intérêt de ses communautés d'Orkut que de renforcer les identifications aux imaginaires qui définissent les personnes, et les lieux, dans un mouvement dialogique.

Nous prendrons un cas particulier qui déborde le seul fait de la communauté Internet, en y incluant la publicité, une des communautés Polar. La Polar est une marque de bière gaúcha. Les thèmes de discussions tournent principalement autour de jeux, et parfois quelques questions sur la dite bière. La Polar est réputée pour faire beaucoup de publicité, et elle le fait autour de sa spécificité régionale. Un des thèmes du forum Orkut est par exemple : Mazaaaaaa ou Bem Capaaaaz ? Ce sont en fait des argots gaúchos (Super ou bien capable ?) que la publicité utilise pour renforcer l'image gaúcha de la bière et ainsi l'identification des gaúchos à celle-ci, toujours dans un mouvement dialogique : La publicité renforce l'identité des gaúchos en mettant l'accent sur leurs identités spécifiques, et les gaúchos renforcent

l'identité de la bière par l'existence de cette communauté, le fait d'en parler, d'en rire. L'argot est en effet un médium très utilisé par Polar, avec justesse car le parler gaúcho est en effet très riche d'argot. Nous sommes encore dans ce trajet anthropologique : Utilisation d'argot existants, renforcement de ceux-ci : identification/assimilation, appropriation, puis distorsion/amplification. Le bassin sémantique supporte le trajet anthropologique, alors que l'imaginaire se structure dans l'errance¹⁵¹.

*« Par le truchement de l'imaginaire, l'être rencontre la reconnaissance dans l'autre et se reconnaît ainsi lui-même. En des termes lacaniens déformés, à travers l'imaginaire, l'individu devient le désir du désir de l'autre et se désire lui-même comme objet reconnu de désir ».*¹⁵²

La publicité a toujours su jouer sur les imaginaires, à travers le désir, le mimétisme. Le cas de Polar est exemplaire et on pourra lui donner le titre de publicité totale ! Par la publicité Polar on peut accéder à un grand bassin sémantique d'identifications au Rio Grande do

¹⁵¹ Silva, Juremir Machado da, *Les technologies de l'imaginaire*, Paris, ed. La Table Ronde, 2008, pp. 20-21.

¹⁵² *Ibid.*, p. 20.

Sul. Par exemple, dans une des publicités, deux gaúchos boivent avec un carioca : « Bah Tchê, é tri boa essa cervá ! » (Bah Tchê ! Elle très bonne cette bière). Le carioca concorde et avise : « Je en emmener à Rio ! » Et hop, le carioca est éjecté par une trappe secrète. Fin de la publicité : « Encore un... Non non, La Polar est d'íci ! ». Dans la première phrase, il y a 3 mots d'argot gaúcho très caractéristiques : Les interjections « bah » et « Tchê », et le superlatif « tri » (très). Enfin, « La Polar est d'íci ». Fait incroyable mais vrai, Polar revendique, joue avec le fait que la bière n'est pas exportée dans les autres États, tout en s'appelant Polar Export, comme un trésor précieux.

Polar joue avec tous les imaginaires possibles dans une tension avec l'identification au Rio Grande do Sul, les argots. Voilà un bon exemple parmi d'autres, des ressorts de ces communautés virtuelles, quelque peu détourné puisqu'il s'agit ici de publicité et de bière, mais qui est bien représentatif du village virtuel qu'est Orkut.

Village, oui et non... En effet, dans la postmodernité ou ces signes dénotant d'une mutation, il n'est plus question d'un engagements exclusifs mais d'inclusions

éphémères, multiples, où les individus peuvent naviguer d'un groupe à l'autre car le projet commun compris dans la modernité comme l'engagement politique, laisse la place à des intérêts ponctuels et communs, ancrés sur la sympathie et le plaisir esthétique, voyant son épuisement dans l'action quotidienne. Communauté identitaires et utilitaires donc « Je suis fier d'être Gaúcho, mais aussi des communautés éphémères, dans la communauté.

De plus, les notions de territorialité et de voisinage se détacheraient des contraintes de la géographie et des frontières nationales, pour devenir une "territorialité symbolique" libre des conditions physiques (corps) et sociales (classe). Pourtant, on repère très clairement un mélange de styles, ou l'archaïque et le moderne, le primordial, le sérieux et le frivole s'entremêlent. Donc village : oui et non ! On retrouve en effet ce mélange proprement postmoderne, entre d'une part la volonté d'être ensemble, le mimétisme, mais aussi une réaction diffuse du corps social consistant à mettre au contraire l'accent de manière violente sur la dimension plurielle du social, le polythéisme des valeurs, la socialité en acte avec comme vecteur :

« ... la dissidence, comme un élément structurel du fait social, et non comme un reliquat anachronique d'un ordre barbare en voie de disparition »¹⁵³

C'est ainsi que nombre de personnes s'orkutcident (suicide virtuel) en effaçant leurs profils. Il y a une violence faite à soi-même dans cet acte car alors on se coupe des autres, des siens en fait. En effet, nous avons parlé de communautés, mais Orkut est aussi un réseau interpersonnel, et dans ce sens un village. Rappelons-nous, au début d'Orkut, en 2004, et jusqu'à il y a peu, il fallait être convié par une connaissance pour participer à Orkut. Vos amis dans Orkut, sont d'abord vos amis dans la vie, et paradoxalement donc, ce réseau social permet de maintenir le contact avec des proches. Paradoxal car mélange d'archaïque et de moderne puisqu'en même temps vous utilisez une technologie moderne vous mettant en relation avec des millions d'autres personnes, et en même temps les relations privilégiées le sont avec des proches. C'est-à-dire qu'alors en interagissant avec vos proches amis, vous renforcez l'identité locale, d'où vous venez,

¹⁵³ Maffesoli Michel, *Essais sur la violence, banale et fondatrice*, Paris, ed. Librairie des Méridiens, coll. « sociologie au quotidien », 1984, p.21.

puisque vous gardez le contact, même à l'étranger par exemple, vous reprenez contact avec des anciens camarades de classes, il y a donc un resserrement des identifications primaires, ou premières.

On voit bien ici que ce soit à travers les caractéristiques qui définissent une communauté, comme le renforcement des imaginaires existants, le ludique par le jeu autour d'identifications (la bière Polar), le renforcement des liens sociaux avec ces proches, nous sommes tout à fait dans ce que Maffesoli appelle la « culture du sentiment ».

Partie 4 Porto Alegre en rébellion

Porto Alegre véhicule des imaginaires forts, et contradictoires, ville, donc urbaine, métropole représentant sa région, le Rio Grande do Sul, région frontalière, paysanne, traditionaliste, mais aussi région progressiste, en luttant, en porte-à-faux avec un Brésil afro-brésilien de candomblé, de samba, de plages. Mais pourtant, Porto Alegre ville de premier plan dans la construction du Brésil malgré l'entrée *in extremis* du Rio Grande do Sul dans le Brésil.

Il conviendra donc de penser ces différences, ou ce différentiel gaúcho par ses contradictions, mais aussi en entendre le mécanisme sociologique.

Nous reviendrons dans cette partie sur l'analyse des différentes manifestations des imaginaires pour discuter de la place de Porto Alegre, au Brésil, de son, de ses identités, plurielles, et des mécanismes sociologiques à l'œuvre.

4.1. Porto Alegre ville du Nord ?

Nous reviendrons dans cette partie sur l'analyse des différentes manifestations des imaginaires pour discuter de la place de Porto Alegre, au Brésil, de son, de ses identités, plurielles, et des mécanismes sociologiques à l'œuvre.

Si Internet, et la communauté Orkut n'est pas l'apanage des seuls gaúchos, elle permet toutefois de véhiculer et de renforcer certains imaginaires et les identifications. En fait ce n'est pas tant la réalité du chimarrão (maté) comme réalité que l'imaginaire et l'identification qui lui sont liés, qui est important. En effet, le maté est consommé dans les régions environnantes, dans ce que les géographes appellent le Cône Sud, mais l'identification des gaúchos y est très

forte, et pensée comme telle. En ce sens, le chimarrão est un exemple parmi d'autres du moteur qu'il est pour l'imaginaire. Rappelons le :

L'imaginaire est un réservoir/moteur. « Réservoir, il agrège les images », et « il sédimente une manière de voir, d'être, d'agir, de sentir et d'aspirer à être au monde ».¹⁵⁴

Moteur, il « réalise la réalité, une force qui impulse individus et groupes »¹⁵⁵.

En ce sens, on note donc que ce n'est pas tant le sens, la sémantique de ces imaginaires qui compte, mais bien leur vitalisme, et leur puissance guidant l'action.

Un artiste gaúcho, Vitor Ramil donna une conférence il y a quelques années, où il exalte son identité gaúcha, le plaisir qu'il a à vivre l'hiver, le froid, et ainsi il donne une vision de son imaginaire. Nous renvoyons à son article principal pour les détails¹⁵⁶, mais commenterons quelques passages d'une version française provenant de son site Internet¹⁵⁷.

¹⁵⁴ Silva, Juremir Machado da, *Les technologies de l'imaginaire*, Paris, ed. La Table Ronde, 2008, p. 17.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 18.

¹⁵⁶ Ramil, Vitor, "A estética do frio", in, *Nós, os Gaúchos, Porto Alegre, ed. Da Universidade/UFRGS, 1998 (1ère ed. 1992), pp. 262-270.*

¹⁵⁷ Ramil, Vitor, *L'Esthétique du Froid*, <http://www.vitorramil.com.br>

Il décrit le Rio Grande do Sul, comme étant une région tempérée dans un pays que le monde perçoit comme tropical. Les « *Gaúchos, semblent se sentir les plus différents dans un pays fait de différences.* » Il présente ensuite les données historiques du Rio Grande do Sul, son entrée tardive dans le Brésil, les affrontements et l'apport politique du Rio Grande do Sul au Brésil etc. Alors qu'il est à Copacabana buvant son chimarrão sous une chaleur de plomb, le journal national transmet les images de l'hiver rigoureux qui s'est déjà bien installé au Rio Grande do Sul (rappelons que dans l'hémisphère Sud, les saisons sont inversées). Et alors ils s'interroge sur la brasilité du Rio Grande do Sul se sentant, les plus différents dans un pays de différences.

Voilà donc un moteur primaire de l'imaginaire gaúcho mais aussi brésilien, la différence. Le Brésil serait alors comme un monde dans le Monde, où sont comparées les différences entre brésiliens, et les Gáuchos entrant en bonne place par ses différences dans la différence.

Un géographe, Nicolas le Brazidec, a fait une recherche sur Porto Alegre où il étudie lui aussi ses

spécificités¹⁵⁸. Il étudie les différences de Porto Alegre, dans l'hypothèse d'un contre exemple brésilien de réussite, une ville du Nord au Sud.

Si la thèse géographique a des arguments statistiques indéniables, et que l'auteur tempère ses propos par une partie sur les points tiers-mondistes de Porto Alegre, et une autre sur les points occidentaux, nous ne partageons pas tout à fait son hypothèse d'un point de vue sociologique. En effet, l'idéologie économiste (le capitalisme), et l'idéologie politique (le tiers-mondisme) ne peuvent pas refléter la réalité sociologique des imaginaires de Porto Alegre. Toutefois ce travail reste très pertinent, éclairant, et a le mérite de poser les données d'une problématique réelle, au sujet de ce différentiel gaúcho, en apportant des données concrètes, notamment statistiques sur lesquelles il serait bon de revenir, rapidement. En somme, l'auteur touche à un point essentiel, il perçoit bien que le discours sur Porto Alegre se base sur la différence, avec par exemple ses racines européennes qui se rappellent à vous à maintes reprises. Toutefois, et paradoxalement, les données statistiques démontrent que Porto Alegre n'est pas

¹⁵⁸ Le Brazidec, Nicolas, *Porto Alegre, Ville du Nord dans un pays du Sud ?*, Mémoire de Master 1, mention géographie, Université Paris-I Panthéon Sorbonne, 2006, 142 p.

nécessairement la ville la plus développée du point de vue des divers indicateurs mentionnés, même si elle se place en tête, parmi les capitales d'États pour notamment l'espérance de vie et le faible taux de mortalité infantile¹⁵⁹. Toutefois, dans les pages suivantes, est reproduite une carte d'un autre indice, l'Indice de Développement Humain, où l'on voit très clairement que c'est tout le Sud et Sud-est du Brésil qui est plus développé que le reste du pays. Pour finir, car ce n'est pas notre objet principal, ici, que de discuter en profondeur les séries statistiques de développement économiques, nous voudrions ajouter que Curitiba représenterait plus le modèle de ville européenne ou développée, du Nord au Sud, hypothèse que soulève l'auteur. À La lecture de ce mémoire, il nous a semblé que l'on nous décrivait justement une Porto Alegre imaginaire. Rappelons encore cette phrase de Juremir Machado da Silva :

« Tout imaginaire est réel. Tout réel est imaginaire »¹⁶⁰.

¹⁵⁹ *Ibid.*, Le Brazidec, pp. 53-54

¹⁶⁰ Silva, Juremir Machado da, *Les technologies de l'imaginaire*, Paris, ed. La Table Ronde, 2008, p. 11.

Tout est possible donc, autant les imaginaires peuvent venir enrichir des réalités, autant les réalités peuvent venir enrichir ces imaginaires.

Rappelons l'œuvre de Gilberto Freyre qui reste évidemment d'actualité comme toute œuvre aboutie. Elle possède plusieurs niveaux de lectures. On peut y voir la formation de l'identité brésilienne, par le métissage, on peut y voir la non identité aussi, par un métissage fort, tout comme Vitor Ramil qui voyant les images du froid gaúcho sur une chaîne de télévision nationale, croit que l'on parle d'un autre pays. Classes sociales, ethnies, catégories professionnelles, âge, sexe, autant de boîtes pour se différencier, former son identité, et dresser son propre imaginaire, ou sa propre réalité, son propre monde. Si la formation de l'identité brésilienne de Freyre est définissable par une équation structuraliste, ce serait quelque chose comme cela :

Colonisation portugaise (groupe culturel dominant) + ethnies africaines et amérindiennes + minorités européennes diverses = identité brésilienne

Dans le cas du Nordeste, la proportion d'africanité serait plus présente, et dans le cas du Sul, la proportion de descendance européenne plus forte ? C'est en effet

grossièrement un abordage réaliste. Mais l'analyse se fondant sur une *miscégénéation* plus faible au Rio Grande do Sul ne donnerait sûrement pas beaucoup d'éclaircissement et serait une preuve ontologique fallacieuse. Nous nous rappelons par ailleurs (parmi d'autres), une porto-alegrense très blanche de peau revendiquant un grand parent noir. Cet exemple pour illustrer que les brésiliens, pardon, les porto-alegrenses revendiquent autant leur descendance européenne qu'amérindienne ou noire, leur attribuant à chacune des imaginaires particuliers.

Nous ne cherchons pas à idéaliser Porto Alegre qui n'est pas exempt de racisme, le racisme n'étant qu'une ruse, une astuce, désastreuse pourtant, pour se différencier de l'autre, et former ses identifications. De toutes façons, Porto Alegre brouille les pistes. Ville ressentie, ou dite comme européenne, ville parfois pensée comme altermondialiste mais pourtant, comme dans la lettre volée d'Edgar Poe, jamais dite, pensée, intellectualisée comme brésilienne, on parle toujours de différences, n'est-ce pas trop évident ?

On repère cela notamment dans la fierté gaúcha, la revendication de son identité, un slogan qui s'affiche

dans les textes officiels, dans les discours les chansons, la publicité : Fier d'être gaúcho !

Voilà encore un paradoxe, qui n'a nul besoin d'être résolu car fondateur, et moteur de l'imaginaire.

Porto Alegre est bien une ville brésilienne, car nous l'avons vu, le Brésil est justement cette terre de mélange, au Nord avec une dominante noire (miscégénéation noire, amérindienne, portugaise, hollandaise) et plus blanche au Sud (miscégénéation portugaise, noire, amérindienne, italienne, allemande). Pourtant comme nous l'avons vu, si cette identité brésilienne se résumait à la samba, à la plage, et aux mulatas, il faudrait donc retirer toute la partie au sud de São Paulo, Brasilia. Il faudrait aussi retirer l'Amazonie soit un tiers du territoire brésilien, et aussi le Nord, où il y a aussi la miscégénéation est aussi spécifique. Il ne resterait donc que Rio de Janeiro si l'on persistait sur cette voie ontologique. De plus, sans immigration européenne, le Brésil serait le territoire des amérindiens, et ne serait donc pas le Brésil. Ce serait comme se représenter la France comme étant seulement Paris et en même temps y

associer les imaginaires culinaires comme les fromages, le vin (donc les terroirs).

Porto Alegre, revendique ses différences, soit ! Ville historiquement de rébellion, contre l'empire mais aussi contre les pays voisins, contre elle-même, mais pour elle-même et pour le Brésil, en aidant à la construction politique de l'empire puis de la République.

Ville de fête où le rock est vécu au quotidien mais côtoie la Musique Populaire Brésilienne, îlienne aussi pour cela car à contre-courant de certaines modes et vivant au quotidien ce même rock par exemple, en décalage avec les mouvements culturels. îlienne aussi par cette socialité typiquement gaúcha, autour du chimarrão, de fêtes traditionaliste. îlienne enfin car ferment de mouvements culturels et politiques, par des mouvements récurrents que l'on ressasse et dont on finit par tirer une essence fondatrice. Ville d'imaginaire conciliant tous ses paradoxes, ses différences, ces différences brésiliennes. Porto Alegre serait alors la ville la plus brésilienne du Brésil, car la plus différenciée.

Il est intéressant de noter que dans une société relationnelle comme la définit Roberto DaMatta, la

richesse culturelle et sociale se fonde aussi et particulièrement à Porto Alegre sur une tension entre une puissance fondatrice d'imaginaires et une sorte d'iconoclastie. Il y a à la fois une capacité à concilier, à créer, mais aussi à se défaire d'un certain *donné*, c'est-à-dire des normes. Avant de conclure, nous aimerions donc nous attarder sur cette puissance fondatrice entre imaginaire et norme.

4.2. Du cordial à l'anomique ?

De Gilberto Freyre en passant par Sérgio Buarque de Holanda, Roberto DaMatta, tous ont mis l'accent sur cette « tension » propre au Brésil, tension dans la naissance de la nation, des rapports sociaux, tension que l'on trouve particulièrement présente au Rio Grande do Sul. Cette tension trouve sa résolution dans des mécanismes sociaux d'évitements, par le truchement de la cordialité par exemple, dans une société de l'imaginaire, des technologies de l'imaginaire, du nomadisme identitaire, l'anomie ne pourrait-elle pas être un code comportemental brésilien pour pacifier la société, ou l'anomie n'aurait-elle pas toujours été au fondement des rapports sociaux brésiliens ?

Le terme d'anomie depuis les présocratiques, Platon, la Bible, la Renaissance anglaise, à été quelque peu le bouc émissaire des maux de la société :

« ...les débats sur l'anomie brassent un grand nombre de thèmes ; dans les sens que revêt le concept, la diversité l'emporte souvent sur la ressemblance ». ¹⁶¹

Et d'ajouter dans sa conclusion, que l'histoire du concept nous renseigne plus sur les préoccupations de chaque société à son époque, que sur le concept lui-même, en d'autres termes que le terme d'anomie varie en fonction des problèmes auxquels chaque société est confrontée. L'emploi du terme d'anomie nous renseigne sur la norme, autrement dit, sur la congruence des sociétés et ce qui les fait tenir. Et c'est là un enseignement fondamental dans notre recherche, de savoir quelle est cette tension entre norme et anomie, la négociation même de ces normes ou plutôt l'usage de celles-ci. Détaillons un peu plus la notion d'anomie.

De nombreux ouvrages, articles et recherches se sont portés sur l'anomie comme concept, allant même jusque pour certains, dans des élans d'absolutisme, à vouloir « en

¹⁶¹ Le terme d'anomie sera employé par de nombreux penseurs, et par analogie, on pourrait dire que cette anomie est au creux de toute la fécondité des pensées rationnelles. A Freud, l'inconscient et jusqu'à aujourd'hui, J. Gagnepain, qui fait de l'impropriété du signe et du langage, une des bases de son raisonnement. Pour plus d'explications sur l'utilisation du terme : Marc Orru, *L'anomie, Histoire et sens d'un concept*, ed. L'Harmattan, coll. « Logiques Sociales », Paris, 1998, p. 230.

finir avec l'anomie »¹⁶², car elle ne serait pas intemporelle ni universelle, pas assez claire dans sa conceptualisation.

Certes, toute recherche sociologique impose une conceptualisation un minimum rigoureuse pour ne pas sombrer dans l'idéologie, tout en acceptant l'impossible scientificité absolue de ces recherches. Pourtant, l'importance des concepts n'est pas seulement d'être clairs ni clairement délimités mais de nous servir de guides, de métaphores. Les définitions traditionnelles de l'anomie sont les suivantes :

Désorganisation personnelle, donnant lieu à une faible emprise des normes et lois, c'est-à-dire que celles-ci ne font pas sens en soi, pour l'individu, celui-ci ne les comprend pas, elles ne l'atteignent pas.

Conflit de normes : l'individu ne parvient pas à discerner les normes acceptées et se trouve confronté à des exigences contradictoires.

Absence de normes : Aucune norme n'est identifiable, on est alors dans le cadre de la non-civilisation, d'individus isolés, non socialisés, d'état de guerre.

¹⁶² Philippe Besnard, *L'anomie*, ed. P.U.F, coll. « sociologies », Paris, 1987

Toutefois, l'anomie, ce peut aussi être, l'excès de normes, dans un même sens, sans que celles-ci n'entrent nécessairement en conflit, par exemple pour cause de saturation des valeurs (Cf. Michel Maffesoli) qui entraîne alors la décadence de celles-ci, soit l'excès de conflit de celles-ci, la norme n'étant pas claire, elle bloque l'action. Enfin, reste toujours l'absence de celles-ci.

L'anomie est donc dans tous ces cas, un état dans lequel il y a un problème de normes. Toutefois, il faut se garder de penser le mot de problème comme synonyme de défectueux, à réparer.

L'anomie devient donc contingente d'une histoire particulière, ou plutôt des Histoires, comme tous faits sociaux humains. On comprend mieux ainsi pourquoi elle traverse les âges, et n'est jamais identique suivant les structures et pratiques sociales de chaque société. Ce serait donc aussi un processus social bénin, ou plutôt normal de négociation des normes sociales.

Si elle était souvent liée à un terme d'exclusion, de déclin, ne pourrait-elle pas être au Brésil un état des rapports sociaux permettant la pacification d'une société plurielle, inégalitaire, multiple, qui trouverait sa

résolution dans une attitude, tantôt désinvolte, tantôt affable, conciliante. Alors, la norme froide et rigide de l'organisation sociale rationnelle jusqu'au-boutiste ne compte pas. Ce qui compte, c'est la résolution de cette tension, par l'émotion, l'immatériel. Ce n'est pas le statut social, l'économique, le rationnel, mais l'intuition, le toucher, le sensible, comme le souligne Jean-Marie Guyau :

*« L'émotion esthétique est la plus immatérielle et la plus intellectuelle des émotions humaines ».*¹⁶³

et :

*« Il faut que notre conscience entière soit intéressée et en action, mais sans raisonnement et sans calcul, de manière à éprouver immédiatement et spontanément une jouissance tout à la fois sensitive et volontaire. »*¹⁶⁴

Voilà en effet un point d'achoppement de tout un pan de la pensée du social. Cette part que l'on dit irrationnelle, mais fondatrice, qui a souvent été dénigrée ou minimisée.

¹⁶³ Jean-Marie Guyau, *l'art au point de vue sociologique*, ed. Félix Alcan, Paris, 1923 (1^{ère} ed. 1887), p. 27.

¹⁶⁴ *Ibid.* P. 33.

C'est chez Jean-Marie Guyau que l'on trouve en premier le terme d'anomie comme notion sociologique, mais Durkheim, reprendra la réflexion sur l'anomie pour la définir comme une exclusion dans l'ordre social. L'anomie est l'antithèse du *nomos*, c'est à dire que ce qui fait société pour Durkheim, c'est la congruence des normes, pour que tout groupe, toute ethnie, communauté, société existe.

Comme nous le rappelle Philippe Besnard, Durkheim est confronté à des détracteurs qui veulent aussi imposer leur vision de la société. Jean-Marie Guyau à l'époque, use aussi de l'anomie, mais il y voit un progrès du genre humain au contraire de Durkheim qui y voit un risque à l'équilibre des sociétés.¹⁶⁵

« L'anomie, pour Guyau, est créatrice de formes nouvelles de relations humaines, d'autonomies qui ne sont pas celles d'une référence à des normes constituées, mais ouvertes sur une créativité possible. Elle ne résulte pas, comme chez Durkheim,

¹⁶⁵ Philippe Besnard, *L'anomie*, ed. P.U.F, coll. « Sociologies », Paris, 1987, pp. 21-25. Voir aussi : Jordi Riba, *La morale anomique de Jean-Marie Guyau*, ed. L'harmattan, coll. « La philosophie en commun, Paris, 1999 414 p.

*d'un trouble statistique, elle incite l'individu à des sociabilités jusque-là inconnues - dont il dira que la création artistique est la manifestation la plus forte »*¹⁶⁶

L'anomie dans la conception durkheimienne suit un questionnement, ou plutôt une tentative de réponse qu'on ne peut négliger. Durkheim, cherche à comprendre ce qui ne va pas dans les conduites sociales et qui peut être résorbé. Comment le travail en miette peut-il être expliqué, reconstruit, le suicide expliqué, la perte de sens de la religion, de l'éducation, de la morale ? C'est tout ce questionnement auquel il tentera de répondre¹⁶⁷. C'est donc pour expliquer et résoudre le travail « en miette », les réseaux de solidarités anciens etc. que Durkheim imaginera la notion de solidarité organique vers laquelle nos sociétés devraient tendre. À la suite de Michel Maffesoli¹⁶⁸, nous dirions aujourd'hui que la vision de la solidarité de Durkheim pourrait être inversée et

¹⁶⁶ Jean Duvignaud, « Anomie et mutation sociale », in, *Sociologie des mutations* (Georges Balandier dir. de.), Paris, ed. Anthropos, 1970, 531 p.

¹⁶⁷ « ... le jeune David-Emile est d'abord destiné, par l'étude (parallèle à sa scolarité normale) de l'hébreu, de la Bible et du Talmud, à suivre la tradition familiale et à devenir lui-même rabbin. Assez tôt, cependant, dans ses années d'adolescence, il abandonne toute foi et pratique religieuses ». Bien qu'intéressé par les phénomènes religieux, « il devient et demeurera résolument agnostique ou, comme on disait volontiers à l'époque, libre penseur ». Simon, P.J, *Histoire de la sociologie*, Paris, ed. P.U.F, coll. « Fondamental », 1997 (1^{ère} ed. 1991), p. 336.

¹⁶⁸ Michel Maffesoli, *L'ombre de Dionysos*, ed. Méridien Klincksieck, coll. « Anthropos », paris, 1982.

qualifiée de mécanique, car complètement déterminée (programmée) un peu comme dans *Le meilleur des mondes* d'Aldous Huxley. Au contraire, la solidarité organique d'aujourd'hui, se fonderait sur un sentiment de liberté d'adhésion, d'adhésions multiples à des communautés émotionnelles.

Outre ces deux ordres de solidarités (mécanique et organique), Durkheim pose le concept de conscience collective :

*«En s'agrégeant, en se pénétrant, en se fusionnant, les âmes individuelles donnent naissance, à un être, psychique si l'on veut, mais qui constitue une individualité psychique d'un genre nouveau ».*¹⁶⁹

Cette entité se maintient par la densité morale, c'est à dire la congruence des représentations collectives (valeurs, interdits). L'anomie étant la désagrégation des valeurs liée à la faiblesse de cohérence des représentations collectives, c'est à dire un défaut de densité morale. Ces représentations sont liées au niveau

¹⁶⁹ Emile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, ed. P.U.F, coll. « Quadrige », Paris, (1^{ère} ed. 1895, ed. Alcan), p. 103.

de morale (il en repère six¹⁷⁰ : Individuelle, domestique, professionnelle, publique, civique et universelle).

L'anomie serait donc un « *état de dérèglement* ». ¹⁷¹ Il repère un processus d'anomie généralisé lié à la faiblesse de cohérence des représentations collectives :

« *Les passions sont moins disciplinées au moment même où elles auraient besoin d'une plus forte discipline* » ¹⁷².

Les désirs individuels sont illimités tant que rien ne vient du dehors pour les contenir. Le suicide anémique se traduit par une inadéquation des besoins et des moyens.

« *Seule, la société, soit directement et dans son ensemble, soit par l'intermédiaire de ses organes est capable de jouer ce rôle modérateur* ». ¹⁷³

Le travail anémique est défini par une spécialisation des tâches alliée à des problèmes de solidarité.

Pour Durkheim il y a anomie dans la division du travail lorsqu'il y a perte de liens, ou affaiblissement de la conscience collective, l'individu alors ne perçoit

¹⁷⁰ E. Durkheim, *Leçons de sociologie, Physique des mœurs et du droit*, ed. P.U.F, Paris, 1950.

¹⁷¹ E. Durkheim, *Le suicide*, ed. P.U.F, coll. « Quadrige », Paris, 1990(1^{ère} ed. 1897, ed. Alcan), p.281.

¹⁷² *Ibid.*, p. 281.

¹⁷³ *Op. cit.*, p. 275.

plus la finalité de ce pour quoi il œuvre. Durkheim milite donc pour que le lien soit renoué, de part un accroissement de l'action gouvernementale, par l'existence de corporations professionnelles.

« ... si la division du travail ne produit pas la solidarité, c'est que les relations des organes ne sont pas réglementées, c'est qu'elles sont dans un état d'anomie [...] on peut dire à priori que l'état d'anomie est impossible partout où les organes solidaires sont en contact suffisant et suffisamment prolongés »¹⁷⁴

Cette anomie est l'affaiblissement du lien social, par la désagrégation des valeurs dominantes, des centres d'intérêts, des codes langagiers etc. Les valeurs de la société ne sont plus reconnues, on expérimente d'autres normes... décadentes !

Chez Guyau au contraire, l'organisation, la division sociétale dirions-nous, par excès, agrège les individus au risque de leur faire perdre leur pluralité, leur complexité. Mais c'est par leurs singularités que les individus sont en soi, anomiques et c'est une richesse qui

¹⁷⁴ *De la division du travail social*, ed. P.U.F, coll. « Quadrige », Paris, (1^{ère} ed. 1893, ed. Alcan), p. 360.

permet justement de constamment renégocier les normes. Voilà toute la richesse du social, ne jamais être défini dans un fonctionnement mécanique de stimulus-réponse.

Martine Xiberras proposera elle aussi la notion d'anomie positive, comme « *possibilité de rénover un lien social d'ordre communautaire* »¹⁷⁵. Son travail porte sur des exclus, elle constate que des réseaux de solidarité s'organisent. Pour M. Maffesoli, l'anomie traduira aussi une recréation du désordre fondateur.

En définitive, plusieurs questions restent problématiques ! Les faits sociaux énoncés par Durkheim, conformément aux *règles de la méthode sociologique*, sont extérieurs aux individus et coercitifs. Il nous paraît aujourd'hui que les individus semblent bien extérieurs aux faits sociaux dans la pensée de Durkheim. En effet ses successeurs ou héritiers ont développé à partir des années 1950 des recherches où l'individu est replacé au centre du social, en tant qu'acteur de la vie sociale, pas totalement déterminé.

Michel Maffesoli parlera lui de socialité¹⁷⁶ pour étendre le concept de solidarité à *l'être ensemble*, au

¹⁷⁵ Martine Xiberras, *Les théories de l'exclusion*, ed. A. Colin, coll. « *Références sociologie* », Paris, 1996, p.125.

¹⁷⁶ Michel Maffesoli, *Le temps des tribus*, ed. Méridien Klincksieck, coll. « *Sociologie au quotidien* », Paris, 1988, p. 17.

lien social même et décèlera une socialité affectuelle dans la postmodernité. La religion pour Durkheim était une forme primaire du lien social, semblable aux fêtes en ce qu'elle rassemble autour d'une ritualité, dans la vue de partager des émotions en commun et ce, en s'affranchissant des règles sociales qui dominent autrement, jusqu'à la temporalité normale.

Donc, l'anomie, belle aporie, doit être utilisée comme une métaphore. Elle nous guide et permet non pas de trouver des certitudes, mais de poser des questions, elle réconcilie en les opposant, les besoins d'ordres durkheimien contre les désirs poétiques de Guyau, d'anarchie de Proudhon, qui nous rappelle ces vers de Novalis :

« Lorsque nombres et figures ne seront plus

La clef de toutes créatures,

Lorsque tous ceux qui s'embrassent et chantent

En sauront plus que les savants profonds,

Lorsque le monde reprendra sa liberté

Et reviendra au monde se donner,

*Lorsqu'en une clarté pure et sereine alors
Ombre et lumière de nouveau s'épouseront,
Et lorsque dans les contes et les poésies
On apprendra l'histoire des cosmogonies,
C'est là que s'enfuira devant un mot secret
Le contresens entier de la réalité. »¹⁷⁷*

Il ne faut pas confondre l'anomie avec l'anarchie, c'est-à-dire l'absence de chef, dans une société structurée comme telle. Pourtant, si l'anarchie, n'est pas l'absence de norme, mais l'absence de chef, de gouvernance, on peut se demander toutefois si l'anomie ne pourrait pas être rapprochée de l'anarchie car comme le dit Proudhon :

« La plus haute perfection de la société se trouve dans l'union de l'ordre et de l'anarchie »¹⁷⁸.

¹⁷⁷ Novalis, *Henri D'Ofterdingen*, trad. Armel Guerne, Paris, ed. Gallimard, coll. « L'Étrangère », 1997

¹⁷⁸ Pierre-Joseph Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?*, ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement, ed. Garnier Frères, 1848 (1ère ed. 1840), p. 251.

Dans le cas brésilien, ne serait-ce pas une définition possible de l'organisation de cette société ?

Ouverture

Étudier les imaginaires relève du défi ! Dans cette recherche nous avons, à partir du regard profane de l'observateur distancié, tel l'ethnologue, posé notre regard d'étranger sur ces imaginaires porto-alegrenses. Dans un Brésil qui parfois se dit, et est dit aussi, comme pas tout à fait brésilien, nous avons tenté de comprendre ces imaginaires. Défi car il est difficile d'être synthétique et d'aller à l'essentiel quand on interroge une culture aussi vaste que le Brésil à travers une partie de celle-ci certes, celle de Porto Alegre, mais que les imaginaires se portent justement sur cette relation Brésil Rio Grande do Sul ou Brésil Porto Alegre. Mais que l'on se rassure, le Tao Tö King ne commence-t-il pas ainsi : Il faut abandonner toute étude car tout étude est interminable ?

Dans cette recherche nous avons donc pu démontrer, comprendre ou plutôt éclaircir plusieurs points, sur les imaginaires gaúchos, mais aussi brésiliens, grâce aux mécanismes d'identifications.

Si certaines questions restent à poser, on a pu remarquer la formidable vitalité des imaginaires porto-alegrenses qui s'exprime dans la publicité, par Internet, dans le football, l'histoire.

Un Porto Alegre inclus tardivement au Brésil colonial, métropole d'un État qui était pourtant déjà dans les plans de conquête de la couronne et qui en fut un territoire clef. Terre en lutte, pour la souveraineté des frontières brésiliennes à maintes reprises. La lutte s'est aussi tournée contre l'Empire, et ensuite pour le pays.

Vitalisme et duplicité aussi, un Porto Alegre riche d'imaginaires, qui se réalise dans l'exacerbation de ces imaginaires de la différence, dans un Brésil lui-même fondé par la pluralité de ses identifications.

Quant on repense aux *tribus* du temps passé décrites ou rapportées notamment par Juremir Machado da Silva, dans les années 1980 1990, les analystes y voyaient dans certaines d'entre elles une poussée de postmodernité, de culture du sentiment partagé, de réenchantement du monde. Parfois, il semble que certaines de ces tribalisations étaient aussi des identifications au mythe de la

modernité, de l'Europe, des E.U.A, de l'Occident, alors qu'un Brésil conservateur et patriarcal s'effaçait, la fin prévisible, mais qui aura mis du temps à vraiment s'éteindre, puisque après la domination des *familles de propriétaires terriens* décrites par Gilberto Freyre est venu le temps des dictatures. Les nouvelles libertés étaient non pas tant une libération que l'occasion d'en profiter, dans une vraie duplicité : On profitait aussi de l'oppression pour justifier la libération sexuelle, les drogues, l'expérimentation intellectuelle d'utopies politiques. Le Brésil s'est libéralisé certes, mais le Brésil a toujours été duple ! Cette phase dictatoriale et fortement répressive, fait suite à une plus longue période de construction du Brésil faite sur la jouissance ! Brésil, paradis sur terre ! Tel était le leitmotiv des premiers conquérants au 16^{ème} siècle. Profiter des richesses de cette terre. Mais cette phase, liée à une « nouvelle mondialisation », à la dictature militaire du 20^{ème} siècle, l'essor industriel et agricole du Brésil pourrait bien paraître n'être qu'une parenthèse, déjà. Ces temps modernes brésiliens ont été l'occasion de rêver, d'expérimenter, de s'accaparer, de cannibaliser l'Occident. Le Brésil a passé le cap, s'est mis aux normes

économiques, politiques, culturelles et la pression serait peut-être retombée, le Brésil est redevenu lui-même, pour lui-même. On pense encore à l'Europe, comme un imaginaire fondateur, ou dans ses clichés. Répétons le encore, le Brésil a été imaginé et vécu comme une terre promise, une terre du futur, loin du vieux continent. Il semble que trop souvent l'on parle du Brésil ainsi : Terre découverte et colonisée, pensée comme un nouveau paradis, alors arrive la construction et l'émancipation, puis le Brésil devient une sorte de tiers-monde, un pays en voie de développement. Le Brésil était vu comme une terre d'avenir, nous ne pensons donc pas que l'avenir a abandonné le Brésil à un moment donné, mais que les regards de ses habitants et de l'extérieur ont changé à un moment donné, c'est-à-dire après la Seconde Guerre Mondiale, c'est là qu'est apparu le terme « pays en voie de développement », en 1949 avec le président américain Truman, Alfred Sauvy créera l'expression Tiers-monde en 1951-1952. L'Occident avait besoin de se reconstruire : Pays en voie de développement, vers quoi ? Vers plus de santé, d'éducation, de paix... mais surtout de consommation. Les pays développés mais ravagés avaient besoin de trouver de nouveau marché pour accélérer leur re-développement, et

revitaliser ainsi leur croissance économique, source de progrès. On peut alors se demander quel rôle pourra jouer le Brésil dans un monde où le progrès, synonyme de croissance économique, exponentielle, ne sera plus possible et quel rôle saura jouer le Rio Grande do Sul, qui s'est toujours montré combatif, bercé entre un Brésil « traditionnel » et « moderne », une terre de rébellion, mais aussi de compromis, d'inclusion ?

Bibliographie :

Alencar, José de, *O guarani*, São Paulo, ed. Ática, 1996 (1^{ère} ed. 1857)

Amado, Jorge, *O país do carnaval*, Rio de Janeiro, ed. Record, 1978 (1^{ère} ed. 1931)

Bachelard, Gaston, *La psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 1981 (1^{ère} ed. 1938), 184 p.

Bastide Roger, *Brésil, Terre des contrastes*, ed. L'Harmattan, (1^{ère} ed. Hachette, 1957), 1999, Paris, 357 p.

Baudrillard, Jean, *Le Système des objets*, Paris, ed. Gallimard, 1957.

- *La société de consommation*, Paris, ed. Le Point/Denoël, 1970

- *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, ed. Gallimard, 1972

- *De la séduction*, Paris, ed. Galilée, 1977
- *Simulacres et simulations*, Paris, ed. Galilée, 1981
- *La Transparence du mal. Essai sur les phénomènes extrêmes*, Paris, ed. Galilée, 1981

Benjamin, Walter, *l'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, ed. Allia, Paris, 2007, (1^{ère} ed. 1972), 78p.

- *Œuvres II*, Paris, ed. Gallimard, coll. « Folio », 2000, 459 p.

Berger Peter et Luckmann Thomas, *La Construction sociale de la réalité*. Paris, ed. Armand Colin, 2^{ème} ed. 1996, 288 p.

Berthelot Jean-Michel, *La construction de la sociologie*, PUF, "Que sais-je ?", 1993

Besnard, Philippe, *L'anomie*, ed. P.U.F, coll. « sociologies », Paris, 1987, 424 p.

Beux, Armindo (Org. De), *Franceses no Rio Grande do Sul*, s.l.s.d, ed. A Nação, 208 p.

Brandini, Valéria, *Cenários do Rock, mercado, produção e tendências no Brasil*, São Paulo, ed. Olho d'Água, 2004.

Calado, Carlos, *Tropicália, a história de uma revolução musical*, São Paulo, ed. 34, 2004, 336 p.

Camus A., *Journaux de voyage*, ed. Gallimard, coll. « NRF », Paris, 1978, 149 pp.53-145, « Amérique du Sud. Juin à août 1949 ».

Carneiro, Luiz Carlos e Penna, Rejane. *Porto Alegre - de aldeia a metrópole*. Porto Alegre, ed. Marsiaj Oliveira/Oficina da História, 1992, 176 p.

Castoriadis Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, ed. du Seuil, 1975, 538 p.

Castoriadis Cornelius, *Le monde morcelé - Les carrefours du labyrinthe III*, ed. du Seuil Paris, 1990, 348 p.

Cesar, Guilhermino, *História do Rio Grande do Sul, Período colonial*, Porto Alegre, ed. Globo, 1970 (c1956), 327 p.

Comte Auguste, *Cours de philosophie positive*, Paris, ed. Librairie Garnier, 1926, 253 p.

DaMatta, Roberto, *A casa e a rua*, ed Guanabara, Rio de Janeiro, 1987, 181 p.

- *Carnavals, bandits et héros, ambiguïtés de la société brésilienne*, Paris, Seuil, 1983, (1^{ère} ed. brésilienne 1979), 310 p.

- *O que faz o brasil, Brasil ?*, Rio de Janeiro, ed. Rocco, 1986, 126 p.

- *A Casa e a rua*, Rio de Janeiro, ed. Guanabara, 1987, 181 p.
- Diegues, Gilda Korff (Org. de), *Esporte e poder*, Petrópolis, ed. Vozes, 1985, 120 p.
- Durand, Gilbert, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, ed. Dunod, 1992 (1^{ère} ed. 1969), 536 p.
- Durkheim Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, ed. P.U.F, coll. « Quadrige », Paris, 1990 (1^{ère} ed. 1895, ed. Alcan), 149p.
- *Le suicide*, ed. P.U.F, coll. « Quadrige », Paris, 1990 (1^{ère} ed. 1897, ed. Alcan), 463p.
- *Sociologie et philosophie*, ed. P.U.F, coll. « Quadrige », Paris, (1^{ère} ed. 1924, ed. Alcan), 141p.
- *De la division du travail social*, ed. P.U.F, coll. « Quadrige », Paris, (1^{ère} ed. 1893, ed. Alcan), 416p.
- *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, ed. P.U.F, coll. « Quadrige », Paris, (1^{ère} ed. 1912, ed. Alcan), 647p.
- *Leçons de sociologie, Physique des mœurs et du droit*, ed. P.U.F, Paris, 1950
- Duvignaud, Jean, *L'anomie : Hérésie et subversion*, Paris, ed. Anthropos, 1^{er} ed.1973. 184 p.

- « Anomie et mutation sociale », *Sociologie des mutations* (Georges Balandier dir. de.), Paris, ed. Anthropos, 1970, 531 p.

Duvignaud, Jean, *Fêtes et civilisations*, ed. Weber, Genève, 1973, 196 p.

Elias, Norbert, *La civilisation des mœurs*, ed. Calmann-Lévy, Paris, 1973 (1^{ère} ed. allemande 1939), 447 p.

Fernandez, Dominique, *L'or des tropiques, Promenades dans le Portugal et le Brésil baroques*, Paris, ed. Grasset, 1993, 412 p.

Franco, Sérgio da Costa, *Porto Alegre, Guia Histórico*, ed. da Universidade/UFRGS, 1988, 441p.

Franco, Sérgio da Costa. *Gente e espaços de Porto Alegre*. Porto Alegre, ed. da Universidade, 2^{ème} ed. 2000, 156 p.

Friedlander, Paul. *Rock and Roll: uma História Social*, São Paulo, ed. Record, 2004.

Freyre, Gilberto, *Maîtres et esclaves, La formation de la société brésilienne*, ed. Gallimard, coll. « Tell » 1974, (1^{ère} ed. française, 1952, 1^{ère} ed originale brésilienne 1933), 550 p.

Goffman, Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne, 1- La présentation de soi*, Editions de minuit, Paris, 1973, 253p.

Goffman, Erving, *Les rites d'interactions*, Editions de minuit, Paris, 1974.

Gomes, Paulo Cesar da Costa. *A condição urbana: ensaios de geopolítica da cidade*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2002, 304 p.

Guyau, Jean-Marie, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, ed. Félix Alcan, Paris, 1885, 254 p.

Guyau, Jean-Marie, *l'art au point de vue sociologique*, ed. Félix Alcan, Paris, 1923 (1^{ère} ed. 1887), 388 p.

Hall, Edward Twitchell, *La dimension cachée*, Seuil, Paris, 1966, 256p.

Holanda, Frederico de. *O espaço de exceção*, Brasília, ed. UnB, 2002, 466 p.

Holanda, Sérgio Buarque de, *Raízes do Brasil*, ed. Companhia das Letras, São Paulo, 1995 (1^{ère} ed. 1936), 220 p.

Hennion, Antoine, *La passion musicale*, ed. Métailié, Paris, 1993, 407p.

Hoggart, Richard, *La culture du pauvre, Étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*, Paris, ed. de Minuit, 1970 (1^{ère} ed. anglaise : 1957), 420 p.

Huizinga, Johan, *Homo Ludens, Essai sur la fonction sociale du jeu*, Paris, ed. Gallimard, coll. « tell », 1951, 341 p.

Husserl, Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, ed. Gallimard, coll. « Tell », 1989, 589 p.

Junior, Renato Maciel de Sá, *Anedotário da rua da Praia I*, ed. da Cidade, 2^{ème} ed., 2007, 222 p.

Kaiser, Jakzam, *Ordem e progresso, o Brasil dos Gaúchos*, Florianópolis, 1999, 168 p.

Kliemann, Luiza Schmitz e Berger, Dan. *Bom Fim : álbum de retratos*, Porto Alegre, ed. Prefeitura Municipal - Secretaria da Cultura, 1993, 34 p.

Lalande André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 15ème ed., Paris, PUF, 1985

Lapouge G., *Equinoxiales*, ed. Flammarion, 1977, Paris, 192p.

Leroi-Gourhan, André, *Le geste et la parole*, ed. Albin Michel, Paris, 1964, 323p.

Legros P., Monneyron F., Renard J-B., Tacussel P, *Sociologie de l'imaginaire*, Paris, ed. Armand Colin, coll. « Coursus sociologie », 236 p.

Léry, Jean de, *Histoire d'un Voyage Faict en la Terre du Brésil*, 1^{ère} ed. 1578, La Rochelle, 424 p.

Levi-Strauss, Claude, *Tristes tropiques*, ed. Plon, coll Terre humaine poche, 1^{ère} ed. 1955.

Lévi-Strauss Claude, *La pensée sauvage*, Paris, ed. Plon, 1962, 397 p.

Lévi-Strauss Claude, *Anthropologie Structurale*, Paris, ed. Plon, 1958

Marc L'Halde (dir. de), *L'intervention sociologique en entreprise. De la crise à la régulation sociale*, Desclée de Brouwer, coll. "Sociologie économique", Paris, 2001, 280p.

Mac Luhan M, Power Bruce R., *The Global Village, transformation in World Life and Media in the 21ths Century*, Oxford UP, 1989

Maffesoli, Michel, *Logique de la domination*, Paris, PUF, 1976

- *La Violence totalitaire*, Paris, ed. PUF, 1994, (1^{ère} ed. 1979)
La Violence totalitaire

- *La Conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne*. Paris, PUF, 1979

- *L'Ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie.* Paris, ed. Méridiens/Anthropos, 1991, (1^{ère} ed. 1982)
- *Essais sur la violence banale et fondatrice.* Paris, Librairie Méridiens/Klincksieck, 1984, 176 p.
- *La Connaissance ordinaire. Précis de sociologie compréhensive.* Paris, Librairie des Méridiens, 1985
- *Le Temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse.* Paris, ed. Méridiens-Klincksieck, 1988, 226 p. (reed. Le Livre de Poche, Biblio-Essais, 1991, 285 p.)
- *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique.* Paris, Plon, 1990, 300 p. Réed. Le Livre de Poche, Biblio-Essais, 1993
- *La Transfiguration du Politique. La Tribalisation du Monde.* Paris, Grasset/Frasquelle, 1992, 308p. Réed Le Livre de Poche, Biblio-Essais, 1995
- *La Contemplation du Monde. Figure du style communautaire.* Paris, Grasset/Frasquelle, 1993. Réed. Le Livre de Poche, Biblio-Essais, 1996
- *Éloge de la raison sensible.* Paris, ed. Grasset 1996, 286 p.

- *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques.* Paris, Le Livre de Poche, Biblio-Essais, 1997, 192 p.
 - *Le mystère de la conjonction*, ed. Fata Morgana, 1997
 - *La part du diable, Précis de subversion postmoderne*, Paris, ed. Flammarion, 2002
 - *Le rythme de vie, Variation sur l'imaginaire post-moderne*, Paris, ed. Table Ronde, 2004, 224 p.
 - *Le réenchantement du monde - Morales, éthiques, déontologies*, Paris, ed. Table Ronde, 2007
 - *Iconologies, Nos idol@tries postmodernes*, Paris, ed. Albin Michel, 2008
 - *Après la modernité ? - La conquête du présent, La violence totalitaire, La logique de la domination*, Paris, Ed. CNRS, coll. « Compendium », 2008.
 - *La République des bons sentiments*, Editions du Rocher, 2008
- Marx Karl, *Contribution à la critique de l'économie politique*, 1859, Paris, trad. Ed Sociales, 1978.
- Marx Karl, *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, 1846, in « Œuvres III », ed. Gallimard, 1982, 1976p.
- Mendras H., *Comment devenir sociologue, souvenirs d'un vieux mandarin*, Paris, ed. Actes Sud, 1995, 335p.

Mendonça Sonia Regina de, *História Geral do Brasil*, Rio de Janeiro, ed. Campus, 1997

Montaigne, Michel, *Les essais*, Livre I, (traduction en français moderne par Guy de Pernon d'après le texte de l'édition de 1595), s.n, s.l, 2008 (ed. originale 1580), 461 p.

Morin, Edgar, *La méthode 3. La connaissance de la connaissance*, ed. Seuil, Paris, 1986, 243p.

Morin, Edgar, *L'humanité de l'humanité, La méthode 5, L'identité humaine*, ed. Seuil, Paris, 2001, 287 p.

Müller, Dóris Maria, Souza, Célia Ferraz et Penna, Rejane. *Porto Alegre e sua evolução urbana*. Porto Alegre, ed. da Universidade, 1997.

Novalis, *Henri D'Ofterdingen*, trad. Armel Guerne, Paris, ed. Gallimard, coll. « L'Étrangère », 1997

Orru Marc, *L'anomie, Histoire et sens d'un concept*, ed. L'Harmattan, coll. « Logiques Sociales », Paris, 1998, 327p.

Panizzi, Wrana Maria et Rovatti, João F. (Org.). *Estudos urbanos, Porto Alegre e seu planejamento*, Porto Alegre, ed. da Universidade/UFRGS/Prefeitura Municipal de Porto Alegre, 1993, 373 p.

Perec, Georges, *Penser, classer*, ed. Hachette, Paris, 1985, 184 p.

Pesavento, Sandra Jatahy, *História do Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, ed. Mercado Aberto, 2002 (1^{ère} ed. 1980), 142 p.

- *O cotidiano da república*. Porto Alegre, ed. da Universidade, 1990, 88 p.

Picard, Jacky (dir. De), *Le Brésil de Lula, Les défis d'un socialisme démocratique à la périphérie du capitalisme*, Paris, ed. Karthala, 2003, 344 p.

Pinçon Michel et Pinçon-Charlot Monique, *Sociologie de Paris*, Paris, ed. La Découverte, coll. « Repères », 2004, 128 p.

Piriou Odile, *La sociologie des sociologues. Formation, identité, profession*, ed. ENS, Paris, 1999, 302 p.

Proudhon, Pierre-Joseph, *Qu'est-ce que la propriété ?*, ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement, ed. Garnier Frères, 1848 (1^{ère} ed. 1840), 257 p.

Queiros, Maria Isaura Pereira de, *Le carnaval brésilien, le vécu et le mythe*, Paris, Gallimard, 1992.

Rawlings, Terry, *Mod a Very British Phenomenon, Clean Living Under Difficult Circumstances*, Londres, ed. Omnibus Press, 2000, 210 p.

Renard, Jean-Bruno, *Rumeurs et légendes urbaines*, ed. PUF, coll. "que sais-je?", 1999, 3ème ed. 2006, 127 p.

Reyes, Paulo. *Quando a rua vira corpo*. São Leopoldo, ed. Unisinos, 2005, 176p.

Rheingold, Howard, *Les communautés virtuelles*, Paris, ed. Addison-Wesley France, coll. « Mutations technologiques », 1995 (1^{ère} ed. en anglais : 1993), 311p.

Riba Maralles, Jordi, *La morale anomique de Jean-Marie Guyau*, ed. L'harmattan, coll. « La philosophie en commun, Paris, 1999, 414 p.

Ricard, Bertrand, *Rites, code et culture rock, un art de vivre communautaire*, Paris, ed. L'Harmattan, coll. « Logiques Sociales », 2000, 279 p.

Roche, Jean, *A colonização alemã e o Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, ed. Globo, 1969, 874 p.

Rousseau, Jean-Jacques, *Émile, ou de l'éducation*, Paris, ed. Firmin Didot frères, 1854, 643 p.

Sanches, Pedro Alexandre, *Tropicalismo, decadência bonita do samba*, São Paulo, ed. Boitempo, 2000, 336 p.

Sansot, Pierre, *Les formes sensibles de la vie sociale*, Paris, ed. PUF, coll. « la politique éclatée », 1986, 213 p.

Seca, Jean-Marie, *Vocations Rock. L'état acide et l'esprit des minorités rock*, ed. Méridiens Klincksieck, Paris, 1988, 326 p.

Sfez, Lucien, *Critique de la communication*, ed. Seuil, Paris, 1992, 527p

Silva, Juremir Machado da, , *Antes do túnel, junto às palmeiras : uma história pessoal do Bom Fim* ed. Da Cidade, Porto Alegre, 2007, 96p.

- *Le Brésil, Pays du temps présent*, ed. Desclée de Brouwer, coll. "Sociologie du quotidien", Paris, 1999, 216p.

- *As tecnologias do imaginário*. Porto Alegre: Sulina, 2003. v. 1. 110 p.

- *A Miséria do Jornalismo Brasileiro*, Petrópolis, ed. Vozes, 2000, 156 p.

- *Fronteiras*, Porto Alegre, ed. Sulina, 1999, 352 p.

- *Visões de Uma Certa Europa*, Porto Alegre, ed. EDIPUCRS, 1998, 160 p.

- *Anjos da Perdição, Futuro e Presente Na Cultura Brasileira*. Porto Alegre: Sulina, 1996. 304 p.

- *O Pensamento do Fim do Século*. Porto Alegre: L&PM, 1993. 232 p.

- *A Miséria do Cotidiano, Energias Utópicas Em Um Espaço Moderno e Pós-Moderno*, Porto Alegre, ed. Artes & Ofícios, 1991, 196 p.
- *A Noite dos Cabarés, Histórias do Cotidiano de Uma Grande Cidade*, Porto Alegre, ed. Mercado Aberto, 1991, 166 p.
- *Getúlio*, Rio de Janeiro, ed. Bestbolso, 2008, 431 p.
- *Les technologies de l'imaginaire*, Paris, ed. La Table Ronde, 2008, 160 p. Traduction : Erwan Pottier. (1ère ed. Sulina, 2003, en portugais)

Schütz A. (1987) *Le Chercheur et le quotidien*. Paris Méridiens/Klincksieck.

Simmel Georg, "La sociabilité. Exemple de sociologie pure et formale", in *Sociologie et épistémologie*, Paris, PUF, 1981.

Simon Pierre-Jean, *Histoire de la sociologie*, Paris, ed. P.U.F, coll. « fondamental », 1997 (1ère ed. 1991), p. 336

- *Éloge de la sociologie, ou la fécondité du néant*, Paris, ed. PUF, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 2001, 106 p.

Streliaev Leonid, Luiz Antonio de Assis Brasil, *Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, ed. Pedro Longhi, 2003, 240 p.

Tacussel Patrick, *Mythologie des formes sensibles. Balzac et les Saint-Simoniens ou le destin de la modernité*, Paris, ed. Méridiens Klincksieck, 1995, 312 p.

Tocqueville Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, 1835, T1, Introduction, Paris, Garnier-Flammarion, 1981.

Valade Bernard, *Introduction aux sciences sociales*, Paris, ed. PUF, 1996, 634 p.

Weber Max, L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociale, in, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, ed. Plon, coll. « Recherches en sciences humaines », 539 p.

Xiberras Martine, *Les théories de l'exclusion*, ed. A. Colin, coll. « Références sociologiques », Paris, 1998 (1^{ère} ed. 1996), 242p.

Zweig, Stefan, *Brasil, país do futuro*, ed. Nova Fronteira, Rui, 1981 (1^{ère} ed. 1942), 234 p.

Thèses et travaux universitaires

Almeida, Maria Soares de. *Transformações urbanas: atos, normas, decretos, leis na administração da cidade Porto Alegre 1937/1961*. São Paulo, tese de doutorado, FAUUSP, 2004, 301 p.

Bittencourt, Dóris. Evolução urbana de Porto Alegre no período: 1845- 1930. Porto Alegre, tese de doutorado - vol.1, FAUUSP,1993, 116p.

Cogo, Paulo S. F. A olaria dos narcisos: um estudo sociológico da oferta e do consumo de lazer no Centro Comercial Nova Olaria de Porto Alegre. Porto Alegre, dissertação, UFRGS, 1999, 385 p.

Ferreira, William Rodrigues. O espaço público nas áreas centrais: a rua como Referência - um estudo de caso em Uberlândia (MG). São Paulo, tese de doutorado, FFLCH/USP, abril de 2002.

Le Brazidec, Nicolas, *Porto Alegre, Ville du Nord dans un pays du Sud ?*, Mémoire de Master 1, mention géographie, Université Paris-I Panthéon Sorbonne, 2006, 142 p.

Mansier, Thomas, *Identité Rock et presse spécialisée, Évolution d'une culture et de son discours critique dans les magazines français des années 90*, Thèse de doctorat nouveau régime, 2004, 440 p.

Maroneze, Luiz Antonio Gloger. Espaços de sociabilidade e memória: a vida pública porto-alegrense (1890 a 1930). In: Porto Alegre - dissertações e teses (org.: ÁVILA, Maria de

Fátima). Porto Alegre, Cadernos Porto&Vírgula/Unidade Editorial Porto Alegre, 1996, p. 73-81

Menegotto, Renato. Cidade Baixa: pela manutenção dos cenários de um bairro tradicional de Porto Alegre. Dissertação de mestrado, PPG de História, PUCRS. Porto Alegre, 2001.

Pottier, Erwan, *Étude d'une communauté virtuelle, Soulssek, au-delà du piratage*, mémoire de D.E.A, Paris-V Sorbonne, 2004.

Reis, Vanessi. Exteriorização dos interiores dos bares noturnos de Porto Alegre-bordas das ruas Fernando Gomes e Padre Chagas. Porto Alegre, monografia, Centro Universitário Ritter dos Reis, 2003.

Revue, articles :

Hugon, Stéphane, « O Brasil mítico dos franceses », *Revista FAMECOS*, Porto Alegre, ed. Edipucrs, n° 31, décembre 2006, pp. 20-23.

Maffesoli M., « l'imaginaire est une réalité », in, *Revista Famecos, mídia, cultura e tecnologia*, Porto Alegre, ed. Edipucrs, n° 15, août 2001 p. 77.

Marcotte, Jean-François, « Communautés virtuelles: la formation et le maintien des groupes sur Internet », in, *Esprit critique*, vol. 3 n° 10, Octobre 2001.

Pitta, Tania, « L'éphémère dans les villes proposition pour une rénovation symbolique de l'espace urbain », in, *Sociétés*, De Boeck Universités, n 71, 2001/1, pp. 37-45

Ramil, Vitor, « A estética do frio », in, *Nós, os Gaúchos*, Porto Alegre, ed. Da Universidade/UFRGS, 1998 (1^{ère} ed. 1992), pp. 262-270.

Souza, Jessé. A Sociologia dual de Ronerto DaMatta, in, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.16 no.45 São Paulo Feb. 2001,

DIVERS :

IBGE, Produto Interno Bruto dos Municípios 2002-2005, Diretoria de Pesquisas, Coordenação de Contas Nacionais, 2005, 120 p.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

P871P Pottier, Erwan

Porto Alegre, ville imaginaire : Socialité, mythes et communication dans un Brésil postmoderne / Erwan Pottier. – Porto Alegre ; Paris, 2009.

277 f.

Tese (Doutorado) – Faculdade De Comunicação Social, Pós-Graduação em Comunicação Social, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Juremir Machado da Silva, Prof. Michel Maffesoli.

1. Sociologia. 2. Imaginário. 3. Porto Alegre - Vida Social e Costumes. 4. Imagens - Representação. I. Silva, Juremir Machado. II. Maffesoli, Michel. II. Título.

CDD 301.16

Bibliotecário Responsável

Ginamara Lima Jacques Pinto

CRB 10/1204