Ana Luiza Carvalho da Rocha
sous la direction de **Michel Maffesoli**

LE SANCTUAIRE DU DESORDRE

ou l'art de vivre des tendres barbares sous les Tristes Tropiques : Etude de l'esthétique urbaine et la mémoire collective au sud du Brésil

Thèse en vue de l'obtention du Doctorat
Universite Rene Descartes – Sorbonne, Paris V

Universite Rene Descartes – Sorbonne, Paris V

LE SANCTUAIRE DU DESORDRE

Ou l'art de vivre des tendres barbares sous les Tristes Tropiques : Etude de l'esthétique urbaine et la mémoire collective au sud du Brésil

Thèse en vue de l'obtention du Doctorat presentée par

Ana Luiza Carvalho da Rocha

sous la direction de Michel Maffesoli

1994

© 2020 Ana Luiza Carvalho da Rocha
1ª Edição Digital

Couverture et graphisme: Matheus Cervo
Première révision: Matheus Cervo
Éditeur indépendant - Banque d'images et projet d'effets visuels
Contact : miriabilis@gmail.com

Rocha, Ana Luiza Carvalho da
Le Sanctuaire du Desordre ou l'art de vivre des tendres barbares sous les Tristes Tropiques : Etude de l'esthétique urbaine et la mémoire collective au sud du Brésil / Ana Luiza Carvalho da Rocha – Porto Alegre: Editora Independente (Biev Ufrgs), 2020. http://www.theses.fr/1994PA05H059 795 p.
1. Anthropologie. 2. Anthropologie urbaine. 3. Ethnographie. 4. Ethnographie de la durée. 5. Villes - Études de mémoire - Ethnographie – Porto Alegre, RS.

A ma fille Camila et à mes parents Célia et Antonio Augusto, à ces ondulations temporelles qui, au bout de comte, rythment et animent toute vie sagement vécue.

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier tout d'abord mon directeur de thèse Michel MAFFESOLI, et mes remerciements dépassent ici le travail de lecture et de critique. S'il n'avait accepté d'orienter cette étude et sans ses encouragements dans toutes les phases de son élaboration, je serais probablement au Brésil en ce moment, occupée par le quotidien d'une vie académique monotone.

Ce programme de doctorat a été bénéficié de l'aide financière du CNPq, sans laquelle je n'aurais pu le mener à bien.

Je pense aussi à mon ami et frère spirituel Paulo Renato PAIM, qui a pris en charge toutes mes démarches administratives au Brésil, me permettant ainsi un séjour sans trop de soucis en France. Je l'en remercie de tout coeur.

Sur le terrain de la recherche, mes remerciements vont en tout premier lieu à tous ceux, qui sous de multiples formes, ont collaboré à mes études, en particulier à Charles MONTEIRO, Bernardo LEWGOY, Nivia HEINEN, Décio RIGATTI et Sonia PICCINNI, avec qui j'ai pu créer un groupe d'étude sur la ville de Porto Alegre. Je leur exprime toute ma gratitude pour leurs fructueuses discussions.

Je tiens à exprimer ma reconnaissance à titre posthume à Paulinho et à Rudinei, pour tous les moments si éphémères où nous avons partagé nos inquiétudes intellectuelles dans ce même groupe de travail.

Je remercie chaleureusement mes amis Cornelia ECKERT, Sonia WEIDNER MALUF et Rodrigo LOPES, qui m'ont soutenue affectueusement et intellectuellement dans l'élaboration finale de cette thèse.

Ma reconnaissance va aussi à Carmen Silvia RIAL, Marcia GIANLUPPI, Maria Aparecida CREPALDI et Luiz Carlos VICENTINI, pour leur préciseuse aide morale et affectuelle.

Je remercie pour sa gentillesse Sandra JATAHY PESAVENTO et Gilberto VELHO, pour leurs encouragements pendant mes études à Paris.

Je tiens à exprimer ma profonde gratitude à Adelaide Terezinha PERGHER, pour l'aide qu'elle m'a apportée à l'époque de mon départ du Brésil et pour la révision de certains chapitres.

Je remercie vivement Gérad LE CLERRE, qui a assuré la correction finale de cette thèse. Je le remercie vivement pour ses suggestions dans l'élaboration du Glossaire.

Ma gratitude à ma chère soeur et fidèle amie Malu ROCHA, qui a conçu la couverture, à ma fille qui a mis sur ordinateur tout ce travail, à tous mes amis qui, du Brésil, m'ont transmis leur soutien et leur réconfort moral.

ADDENDUM

Et enfin et surtout, mes remerciements les plus sincères à Matheus Cervo, responsable de la mise en page et de la mise en forme finale de la thèse, dont le travail et le soutien ont rendu cette publication possible, plus de 20 ans après avoir soutenu ma thèse, Sans mots ... votre travail et votre dévouement ont été fondamentaux dans cette entreprise!

A tous, obrigada.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION : NOUS, LES BARBARES 11

PREMIERE PARTIE

POUR UNE SOCIOLOGIE DU SENS AU BRESIL

CHAPITRE I: PERSPECTIVES..... 23

l. Ouverture : la mémoire et la quotidienneté..... 23

6. Cinquième présupposé: l'exhumation de Mnémosyne..... 45

7. Sixième présupposé: le tragique social 49

CHAPITRE II : LES ITINERAIRES D'UNE SOCIOLOGIE DU PARADOXE 53

l. Les témoins d'une logique contradictorielle 53

2. La vitalité du sensible et la sociologie au Brésil..... 67

3. La rhétorique d'un style barbare..... 73

4. La «fragilisation» d'une pensée intellectuelle 87

DEUXIEME PARTIE

UNE GEOGRAPHIE LEGENDAIRE

CHAPITRE I - LES LIEUX D'UNE CIVILISATION URBAINE AU BRESIL 98

1. Une topologie fantastique 98

2. L'agitation temporelle et la "division du simple"..... 115

3. La civilisation urbaine et les "noeuds du temps" 129

4. L'exacerbation de la Nature et l'aberration barbare..... 139

5. Des anges et des démons au Nouveau Monde 149

CHAPITRE II - LES PAYSAGES NOCTURNES AU BRESIL..... 165

1. La Mère-Terre et ses enfants monstrueux 165

2. Du désordre temporel à la consécration d'une durée 169

3. Le scénario dramatique de la fondation des villes 177

4. Le privilège de l'iconographie naturaliste 184

5. L'esthétique urbaine et le "génie conquérant" 203

6. La précipitation du temps et la rhétorique du Progrès 220

TROISIEME PARTIE

LES IMAGES DU DESORDRE AU SUD DU BRESIL

CHAPITRE I - LA POUSSIERE DU TEMPS 240

1. L'instinct turbulent de l'homme du Sud 240

2. La sensibilité écologique de l'homme du Sud 249

3. Le temps et le vent 253

4. L'"*â*me barbare" d'une société pastorale 264

5. L'enjambement temporel: la profusion d'ombre et de lumière 274

CHAPITRE II - LES IMAGES POETIQUES DE LA FONDATION D'UNE VILLE 292

1. Le geste guerrier et le symbole de l'épée 292

2. Le geste missionnaire et le symbole de la croix 307

3. Le geste du tropeiro et le symbole du labyrinthe 319

4. Le geste de l'immigrant et le symbole du grenier 339

QUATRIEME PARTIE

DU TEMPS ONDULANT A L'ORDRE CONFUSIONNEL

CHAPITRE I - POUR UNE CARTOGRAPHIE D'UNE LOGIQUE PASSIONNELLE 359

1. La naissance d'une ville 359

2. L'adhésion à la vibration du temps 364

3. L'accélération du temps vital 368

4. L'agencement des sollicitations temporelles 373

5. La tonalité esthétique de la ville 381

6. Les images de l'animation: "s'immobiliser, c'est mourir" 395

CHAPITRE II - L'ESTHETIQUE URBAINE ET LES DRAMES DE L'UNIVERS 404

1. Aprés la fatigue, l'encadrement du repos 404

2. La trame urbaine comme "tissage" de la Vie 417

3. Les lieux urbains et les images du monde..... 429

4. La ville comme "matiére suppliciée" 437

5. La théétralisation d'un temps immobile 451

CONCLUSION..... 464

ANNEXES..... 524

Index de Noms 525

Glossaire..... 534

Chronologies de Faits Historiques 559

DOCUMENTS ICONOGRAPHIQUES

***Partie 1* : Iconographies du Brésil**

Géographie fantastique, symbolisme des ténèbres et du paradis 582

Les images bestiaires symbolisent la mort et la mutilation 593

LES GESTES ET SYMBOLES DE LA FONDATION DES VILLES SOUS LES TROPIQUES..... 603

Les Villes fortifiées et le symbolo de l´épee..... 604

Le refuge défensif et l'univers du contre..... 604

Les villes passerelles villes et le symbole de la roue 609

La marche et la totalité temporelle..... 609

Les Villes portuaires et le symbole du grenier..... 620

L´abondance et le drame agro-lunaire 620

Les Villes saintes, symbole de la croix 631

La totalité temporellle, le recommencement et de la répétition primordiale 631

Gestes descendants et symbolisme de l'inversion et de l'intimité 646

Gestes possessifs et symbolisme spectaculaire et ascendant 654

Sociabilité de la rue 659

Sociabilités dans la maison 668

DOCUMENTS ICONOGRAPHIQUES

***Partie 2* : Iconographies de Porto Alegre**

Cartographies de Porto Alegre 676

Visages de la Ville coloniale et intériorité du cosmos 681

Visages de la Ville impériale et l´esprit de système 700

Visages de la Ville républicaine et le mythe historique 719

Visage de Ville démocratique et du mythe du progrès 761

INTRODUCTION : NOUS, LES BARBARES

"Et si c'était par la fin que tout commençait..."

Il y a dans la vie quelques bonnes fortunes intellectuelles. Il en est surtout deux dont je remercie ici le destin. La première est de ne pas avoir cru que l'aventure n'a pas de place dans le "métier" d'anthropologue et, dans l'écriture de cette thÈse sur la mémoire collective et l'esthétique urbaine au Brésil, de ne pas avoir été contrainte de renoncer à l'errance intellectuelle. Je dois en cela exprimer ma reconnaissance à Michel Maffesoli pour le soutien qu'il m'a apporté. La seconde d'avoir pu découvrir, pendant mon séjour en France, que s'il existe une "sagesse" dans la réalisation d'un travail "scientifique", c'est certainement celle qui consiste pour le chercheur à accepter les dilemmes que recèle la nature complexe de sa propre pensée.

"Maître" et "esclave" d'une raison pluraliste en accord avec le pays d'o— je viens, le moins que je puisse faire dans mon travail de création scientifique si tant est qu'une telle création existe, est de prendre en compte le sens que, au Brésil, on donne couramment à la Vie en tant qu'oeuvre d'art. On ne retrouve là aucune conformité avec l'image que les mass medias occidentaux véhiculent dans ce pays: celle d'un territoire proscrit, d'une terre de Carnavals homicides, du football comme philosophie de vie, de la délinquance des meninos de rua, du sensualisme et de beauté lascive des femmes et la promiscuité orgiaque des homosexuels.

Mais, parmi les diverses fortunes intellectuelles qui se sont faites jour, dans le cadre l'objectif de mon parcours académique, il en était une autre lourde de sens: exorciser le langage sous-tendu empreinte de "marginalité", de "retard" et de "sous-développement" dont la société et l'homme brésiliens ont été réinvestis, des attributs auxquels s'appliquent communément la pensée intellectuelle dans l'interprétation qu'elle fait de la d'une société urbaine et industrielle aussi bien à l'extérieur qu'à l'intérieur du Brésil. A mesure qu'avançait l'écriture de ma thÈse de Doctorat j'ai découvert à cet égard que nous sommes tous dans le brouillard; faisant partie de l'"élite intellectuelle" au Brésil, provisoirement, et des "savants" en France, j'ai pu me rendre compte que très souvent l'unidimensionnalité du

discours scientifique ne favorisait pas l'acceptation de l'ambiguïté et du paradoxe en tant qu'éléments constitutifs du dynamisme culturel d'un peuple.

Je l'avoue sans hésiter la pregnance des racines "brésiliennes" dans la figuration de mes idées aussi bien que dans l'expérience personnelle que j'ai vécue en France a été fréquemment à mes yeux comme reconnaissance de la fragilisation de ma pensée intellectuelle. D'autant plus que cela que réside la "raison interne" de cette thèse: la recherche, à tout prix, d'une adéquation entre la démarche méthodologique suivie et le génie créatif de la sensibilité collective au Brésil. Le panthéon pluriel de la psyché de l'homme brésilien a donc été pour moi un fondement "objectif" dans le processus de construction des connaissances et dans ma démarche de "production" d'une thèse de doctorat. Autrement dit, les réflexions que j'ai pu mener dans le contexte français se sont ralliées à la "doctrine" de l'intériorisation progressive de souvenirs de la vie sociale brésilienne.

C'est pourquoi l'un des défis que tente de relever la Partie I de cette étude- Approches théorico-méthologiques- est de formaliser une démarche interprétative, d'un point de vue sociologique et anthropologique, le processus de configuration des "formes tourmentées" comme l'un des éléments constitutifs pas seulement de l'image fusionnelle et confusionnele de l'homme et des villes brésiliennes, mais surtout de la pensée scientifique du Brésil.

Afin de mettre ici en exergue la voie réflexive inaugurée par Michel Maffesoli autour des liens organiques qui attachent le domaine de la vie quotidienne à l'imaginal, je commencerai ici par citer deux affirmations de Massimo Canevacci qui montrent bien la manière dont le noyau vivant de cette thèse aborde la mémoire collective et l'esthétique urbaine au Brésil. La première est que le Brésil est un grand producteur de syncrétismes culturels, spécialement en ce qui concerne la production de l'image de la cité, constat à travers lequel l'auteur fait de la logique "fusionnelle" l'un des phénomènes qui animent l'"aura" esthétique des villes brésiliennes. La seconde est qui au Brésil, il y a coexistence de différents temps dans la construction de la vie quotidienne; la pluralité des durées concernant le déroulement la vie sociale du pays est vue ici comme quelque chose en plus dans l'essence du génie ancestral syncrétique et métis de l'homme brésilien. Il n'est donc pas surprenant que le syncrétisme religieux au Brésil ait intéressé la recherche scientifique concernant l'ensemble civilisationnel des villes, territoire o— le trait "métis" de l'homme brésilien est le plus mis en valeur.

Dès lorsque l'on s'attache au thème "syncrétisme" et de la "métissage" comme traits dominants de l'homme brésilien, on découvre ce que nous, les citoyens, ne parvenons pas à reconnaître la vie de tous les jours mais qui en constitue une composante sous-jacente: une rythmique temporelle propre à configuration "frontalière" de l'être-ensemble au Brésil. Autrement dit, la synergie entre le développement technique et les grands idéaux bien lointains vus comme l'oeuvre de la émotion esthétisante d'un peuple capable d'établir, pour ce qui est de la métabolisation d'éléments étrangers chez l'homme brésilien, des rencontres et des carrefours entre ses diverses racines culturelles.

Force est de constater que le brassage des races comme partie d'un ensemble d'"opérations" qui met en oeuvre la cohérence paradoxale de durées superposées n'est pas seulement un phénomène sui generis, ni privilège de la culture brésilienne. Certes, la vie quotidienne d'une collectivité ou le moment fondateur d'un peuple ne se traduisent pas en tant qu'un synchronisme entre la durée du monde, celle qui recouvre la totalité fragmentaire des actes humains, et la durée réfléchie à travers laquelle, au fil des années, un corps social va soumettre ses expériences vécues à une hiérarchie d'instants. C'est justement dans cet éclatement du temps que s'accommode au polythéisme des valeurs de l'homme brésilien qui réside l'hypothèse centrale de cette étude sur l'esthétique urbaine et la mémoire collective.

En ce sens, les chapitres I et II de la Partie I, s'efforcent de délimiter, dans le domaine des Sciences Sociales au Brésil, les différentes démarches interprétatives qui font appel à la matière plurielle des souvenirs que l'on a des événements historiques qui ont configuré jusqu'à présent le théâtre de la vie urbaine dans,s le pays. C'est ce qui fait que, à l'acte de "confectionner" une thèse, s'est mêlé un désir personnel, et quelque part collectif, d'appréhender l'esthétique du "monstrueux" et du "grotesque" en tant que l'élément essentiel d'une sensibilité baroque qui caractérise la configuration de l'ensemble civilisationnel des villes brésiliennes.

Il nous faudra donc parler, un type de sensibilité susceptible de "rappeler" à l'homme de la civilisation qui la démarche historienne d'un temps linéaire et évolutif, pertinent au contexte de la pression psycho-sociale des fables progressistes dans lequel s'achève l'ère Moderne, a été construite sur le fond de jugements négatifs apportés par l'Occident chrétien à l'égard de l'étrangeté

fondatrice des turbulences d'une "croissance non-finalisée", ce qu'il va appeller de "barbarisme". C'est en mettant l'accent sur l'aventure spirituelle de nier la mort et le néant existentiel que l'homme brésilien- en invoquant l'image du repos en tant que l'équilibre dans l'instabilité- va renverser la temporalité linéaire. Une aventure spirituelle qui se fonde sur l'émergence des constellations symboliques auxquelles s'attachent une communauté et qui expriment son désir de réparer les outrages du temps.

Si l'on observe les structures temporelles historiques qui retracent à la formation de la société brésilienne, on s'aperçoit que l'acte fondateur de la culture reste fort mal compris dans la plupart des recherches scientifiques entreprises par la pensée savante du pays. Fidèle à l'esprit moralisateur qui anime cette réflexion, la pensée savante va présenter une critique à la mythologie polythéiste du "non-racisme" populaire. C'est alors au "peuple" brésilien que revient les démérites de la valeur hétérogénéisation en acte qui représente sa figuration ethnique pluraliste.

Ce que nous essayons de montrer dans le chapitre I (Partie I), c'est que dans la vie quotidienne d'un peuple, aussi bien que de l'homme, recèle une conviction vitale qui l'oblige à agglomérer les divers instants de l'existence en restant fidèle à des rythmes à travers lesquels un vouloir-vivre collectif va se consacrer une réalité de l'ordre matériel. Par conséquent, la manière dont nous voyons ici la société brésilienne s'affirmer comme étant "non-raciste" ou "métisse" (en accueillant l'étranger tout en restant soi-même) ne relève, que nous le voulions ou non, que d'un mode de pensée que participent au fond de négations de la rigueur monothéiste de l'Occident chrétien. Un indice le plus s–r du polythéisme des valeurs du peuple, l'acte fondateur de la société brésilienne s'accorder au désir collectif de domestication des avatars temporels et mortels auxquels chacun de ses membres peut être exposé quand il' affronte l'inexorable discontinuité effective de ses racines culturelles.

Contrairement à tout ce qu'on enseigne dans le domaine de la sociologie urbaine au Brésil, les chapitres I et II, de la Partie II tendront précisément à montrer comment la création de l'ensemble civilisationnel des villes brésiliennes dispose les récits culturels qui retracent les souvenirs "historiques" de la découverte et la conquête territoriale du Nouveau Monde. Ceux qui engendre les légendes historiques relatives à l'installation d'une civilisation urbaine et industrielle au Brésil, vue comme l'élément fondamental qui va consacrer l'image

de la coupure définitive entre l'homme brésilien et ses racines archaîques, c'est-à-dire la dissolution des liens qui l'attachent à son passé rural, patriarcal et colonial, celui-si conservatoire de l'image du Brésil comme d'une terre d'accueil des apatrides, de la pluralité des modes d'être.

Le but de la Partie II sera de montrer que les images de "chaos" et de "désordre" à travers lesquelles le théâtre de la vie urbaine du Brésil fréquemment est décrit impliquent une référence aux "mythes" de la ruine et du retard véhiculés par l'intimation psycho-sociale qu'ont dictée les événements historiques liés à la conquête coloniale de l'Amérique ibérique qui intègrent le monde imaginal de la société brésilienne. L'hypothèse, ici, est que la sensibilité baroque est un trait constitutif de la naissance de l'Amérique, et qu'elle pourra caractériser tout aussi bien, pour ce qui nous concerne, l'installation d'une civilisation urbaine au Brésil. Et elle deviendra d'autant plus plausible si l'on admet que les dispositifs urbains s'installent dans le pays en conséquence d'une sorte de résonance sentimentale de l'archaîsme des configurations symboliques qui relient le catholicisme pluriel de l'homme portugais aux racines culturelles païennes des populations aborigènes locales et des peuples noirs transplantés de l'Africain.

Certes, il faut reconnaître la puissance onirique des images paradisiaques et infernales qui ont entouré le trajet d'intégration spatiale du conquérant portugais au milieu cosmique et social de l'Amérique, et qui se sont ensuite nettement manifestées à travers le modèle socio-culturel de la casa-grande et de la senzala au Brésil.

Tout d'abord lieu saint, terre de pèlerinage pour l'homme occidental, blanc et chrétien rêvant au Paradis perdu aux couleurs d'éden tropical, pour devenir finalement lieu de repos des apatrides regroupés autour de tribus nomades, d'aventuriers et de bannis, le Brésil assistera, à travers la création de l'ensemble civilisationnel de ses villes, l'accomplissement du désir mythique du Héros solaire de se réconcilier avec ses valeurs chtoniennes. Il faut donc avoir dans cet avènement une nouvelle modalité de maîtrise symbolique du temps qui tient compte de la rythmique temporelle ancestrale qui régi les cycles économiques végétale et minérale de l'appropriation territoriale du Nouveau Monde par le conquérant portugais et de son l'expérience initiatique aux Tropiques.

En s'attachant à certains emblèmes dont son porteuses les villes industrielles modernes du Brésil, la Partie II cherchera à cerner de près ou de loin

l'atmosphère "chaotique" et "décadente" o— baigne la configuration de leur décor urbain et dans laquelle ses formes diverses de vie sociale se déversent au coeur de leurs places, de leurs rues, sur leurs plages, dans leurs shoppings centers et leurs marchés. Il s'agira ici d'un effort intellectuel visant à amener le lecteur à la comprendre les souvenirs et les réminiscences "historiques" de la conquête coloniale de l'Amérique portugaise qui, à travers un réinvestissement mythologique, ont présidé à la création d'un récit culturel autour des opérations matérielles ayant donné lieu à l'installation d'une certaine société urbaine et industrielle au Brésil.

Par une première série d'exemples, le chapitre I de la Partie II s'efforce de redécouvrir le "désordre" et la "turbulence" qui accompagne l'émergence "historique" des villes brésiliennes inséparable de la fidélité des habitants au dynamisme fécond d'un polythéisme des valeurs issues de l'émotion esthétisante méta-érotique et méta-racial de son être-ensemble sous les Tropiques, celle à travers laquelle il a su préserver, au fil du temps, la continuité "matérielle" d'une ambiance communautaire confusionnelle en résistant à l'avance du monothéisme des grands projets industriels et urbanistiques.

Le chapitre II, Partie II, nous chercherons à dévoiler l'émergence de quelques figures essentielles de la turbulence temporelle que s'accordent au processus l'enracinement dynamique du colonisateur dans le milieu objectif et cosmique de l'Amérique lusitaine. Il s'agit là de figures rhétoriques restituées dans la parole quotidienne de l'homme brésilien pour "communiquer" l'ambiance désordonnée et irrationnelle des villes brésiliennes. En essayant de mettre au jour les résurgences communes, d'un c“té, au l'acte d'assimilation accommodatrice du conquérant portugais à l'environnement naturel des Tropiques et des populations aborigènes à l'Etranger tout en restant eux-mêmes, et l'autre, aux décors et situations dramatiques des contes et légendes du folklore brésilien- susceptibles de rendre compte de la généalogie du complexe animalier de l'homme brésilien-, nous reviendrons au thème de la turbulence temporelle aux Tropiques étant l'orientation thériomorphe du mouvement de l'âme chez cet homme, dans son attachement aux légendes animales. On y retrouvera toute une mythologie fabuleuse des moeurs animales qui s'installe solidement dans le contexte historique des cycles des entradas et bandeiras et dans l'ambiance psycho-sociale qui est à l'origine de l'ensemble civilisationnel des villes au Brésil.

Tout en se référant aux récits culturels concernant la diffusion "historique" d'une civilisation urbaine dans l'Amérique portugaise, ce chapitre cherchera à approfondir parallèlement à l'orientation theriomorphe de l'imagination collective au Brésil-colonie, les images essentielles des moments dramatiques de l'apparition des premières peuplades et fortifications du littoral atlantique dans le contexte des batailles et des luttes immémoriales livrées par le Héros civilisateur dans le but de circonscrire le domaine "profane" de la Nature tropicale.

Dans ce sens, les images emblématiques du "barbarisme" et du "monstrueux" auxquelles nous ferons, ici, souvent référence pour décrire l'installation de l'ensemble civilisationnel des villes au Brésil, loin d'être un produit "événementiel" de la pression historique émanant du milieu culturel du "capitalisme sauvage" en Amérique Latine, semblent concrétiser les valeurs fondamentales qui suscite chez l'image de l'âme de l'homme brésilien le symbolisme thériomorphe. Cela, en dépit de tout un récital d'images diurnes hostil au cortège des images nocturnes que véhicule la scène confusionnelle du théâtre de la vie urbaine.

Pour éviter de "chosifier" la conscience imaginante qui a présidé à l'installation des agglomérations au Brésil, la Partie III de cette thèse se penchera plus en détail sur la façon dont a surgi l'ensemble civilisationnel des villes dans l'Etat du Rio Grande do Sul. Les chapitres I et II s'intéresseront à la topologie fantastique d'un territoire qui renvoie fréquemment, dans le monde imaginal de la société brésilienne, aux vieux principes de ses racines "barbares" et "sauvages". Il s'agira de retracer la généalogie d'une civilisation urbaine du sud du pays en analysant l'itinéraire suivi par la sédentarisation d'une société de guerriers nomade et pastorale, au vu de l'oeuvre mâle et virile de la conquête territoriale mise au point par le colonisateur portugais au sud du Tropique du Capricorne.

Le chapitre I de la Partie III apporte quelques précisions sur certaines récurrences communes d'images aux récits "historiques" de la conquête coloniale au sud du Brésil et à la configuration mythique de l'homme gaucho- ce "Centaure des Pampas" et "Monarque des Coxilhas"-, indispensables pour l'interprétation de la résonance sentimentale du tribalisme, de la barbarie et du nomadisme dans la configuration du théâtre de la vie urbaine au Rio Grande do Sul. En se tenant dans les limites d'une topologie fantastique, ce chapitre va détailler le processus graduel de "pacification" de la société gaucha et d'"adoucissement" des énergies

pulsionnelles de l'homme du Sud, suite à l'entrée en scène des "moeurs courtoises", après l'arrivée des Cours portugaises à Rio de Janeiro et, ensuite à l'anéantissement des luttes fédéralistes pendant la formation de l'Empire tropical.

Le chapitre II de la Partie III s'efforcera là encore de mettre en avant la prédominance de quelques figures essentielles cette fois, à l'acte fondateur de l'ensemble civilisationnel des villes gauchas entraîné par les divers rythmes qu'ont cadencé la conquête territoriale du sud du Brésil. L'objectif sera ici, en parcourant les méandres des configurations symboliques qui ont favorisé les opérations matérielles d'assimilation accommodatrice de l'homme gaucho à son environnement naturel, de dévoiler les moments dramatiques qui président l'ébauche d'une émotion esthétisante syncrétique et métisse dans la mise en place du théâtre de la vie urbaine au Rio Grande do Sul.

Dans une perspective plus vaste et plus audacieuse, ce chapitre tentera de déchiffrer les empreintes mythiques constitutives des différents itinéraires ayant convergé vers l'avènement d'une civilisation urbaine au Brésil. L'une des voies sera l'étude de certaines figures archétypales qui peuvent préciser l'imagination créatrice de l'homme gaucho au moment de la configuration du théâtre de la vie urbaine dans l'Etat du Rio Grande do Sul; des universaux imagés véhiculés par le consensus historique et social qui s'est établi autour de la formation de la société riograndense et ressort compréhensif de l'arrangement esthétique des souvenirs ancestraux liés au trajet d'accommodation-assimilation du conquérant portugais au milieu social et cosmique de l'Amérique.

Afin d'étudier concrètement le message thériomorphe qui véhicule les images du "barbarisme" et de la "sauvagerie" pour l'interprétation de la polymorphie qui caractérise l'ensemble civilisationnel des villes industrielles brésiliennes, la Partie IV va s'intéresser au dynamisme tensionnel des différentes motivations symboliques dont procède la fondation de la ville de Porto Alegre, capitale de l'Etat du Rio Grande do Sul. Le but est ici de dépasser les démarches réductrices dans l'interprétation de la complexité du trajet "historique" d'installation d'une civilisation urbaine et industrielle au sud du Brésil, vue fréquemment à travers la polémique qui touche aux racines patriarcales, viriles et mâles de la société riograndense et de l'homme gaucho.

Selon l'idée que les opérations matérielles qui ont forgé l'avènement historique des premières agglomérations du Rio Grande du Sul se sont s'amorcées

parallèlement à la création de fortifications, d'estâncias de pouso, de charqueadas et de ch caras, le chapitre I de la Partie IV s'attachera à restituer la dialectique des multiples durées qui a présidé la fondation de la ville de Porto Alegre. Il s'agira d'étudier le centre de causalités à partir duquel une "communauté de destin" envisage l'arrangement esthétique des réminiscences de structures spatio-temporelles plurielles constitutives de la manière d'être de son ensemble collectif. Pour mieux comprendre la dialectique de la durée prise dans le cours ordinaire de pratiques des habitants de cette ville, on fait appel, dans ce chapitre, à l'étude de l'ensemble de formes de vie sociale urbaine créées par le système de préférences d'une collectivité autour duquel s'organise les éléments hétéroclites de son lointain passé. Face à l'intimation du désir collectif, le théâtre de la vie urbaine sera contraint de perpétuer, dans le temps, le polythéisme de valeurs de ses habitants et, animé par l'énergétisme d'un vouloir-vivre sociétal, d'adhérer à la matière périssable du temps, en se transfigurant perpétuellement. C'est tout naturellement en se faisant le creuset du mouvement perpétuel de l'assemblage des souvenirs des événements historiques vécus par la société gaucha que va se forger, peu à peu, l'ambiance confusionnelle de la ville de Porto Alegre.

Enfin, le chapitre II de la Partie IV aura pour ambition de montrer que la métaphore sociale de l'Errant et du Navigateur, d'une part, et la surdétermination mythique de la technique du voyage, d'autre part (deux aspirations archétypales de la configuration du monde imaginal de l'homme gaucho), sont des éléments essentiels pour comprendre la généalogie de la logique fusionnelle qui contient ce que j'appelle ici l'"aura" barbare de l'esthétique urbaine de Porto Alegre.

En accordant une centralité souterraine à puissance onirique de l'homme du Sud à attribuer une mobilité à ses rêveries d'intimité domiciliée, ce chapitre s'attardera sur les valeurs maternelles liées à la quiétude et à la jouissance nourricière de la Grande Mère qui vont succéder aux intentions viriles et militaires du conquérant portugais à l'égard de la matière néfaste des Tropiques. Pour le cas de la ville de Porto Alegre, cela replacera le geste sédentaire des ancêtres açoriens et leurs activités agricoles au coeur du processus d'arrangement esthétique de souvenirs des événements historiques de la naissance de l'homme gaucho et qui ont fondé et continuent à animer le théâtre de la vie urbaine locale.

C'est cette double dialectique du nomade et de l'autochtone qui semble également constitutive de la valorisation positive que revêt l'avènement

civilisationnel des villes gauchas grâce à de réhabilitation morale du geste vagabond et errant du tropeiro et du bandeirante l'aventurier à travers la domestication des moeurs au sud du Brésil. Le dernier chapitre de cette étude ainsi essayera ainsi de montrer la centralité souterraine des souvenirs d'errance de l'homme du Sud, et aussi de l'héroïsme de l'ancienne aristocratie de la vitesse de l'époque de la conquête territoriale du Rio Grande do Sul, dans l'essor historique des modernes activités monétaires et industrielles au sud du Brésil.

Compléments directs que la technologie du cycle a apportées au symbolisme de la technique du voyage, et suite à l'arrivée des immigrants allemands et italiens- et avec eux de la maîtrise d'une "production" de la technique artisanale-, les fables progressistes ont intégré le drame des épreuves temporelles de l'homme gaucho. Réceptacle géographique des images de la mort, de la fécondité et du cycle, la scène urbaine de Porto Alegre a glissé de l'accent affectif du repos de l'homme du Sud dans le giron maternel à la pure jouissance érotique et charnelle de festivités communautaires, emblèmes de l'éternel recommencement de la Vie.

La ville de Porto Alegre, lieu clos qui recèle les "instruments" et les "produits" d'une vie commerciale, industrielle et financière, s'impose finalement à travers l'assemblage de différentes temporalités de la manière d'être de ses héritiers (des immigrants, celle des anciens esclaves, celle d'une aristocratie urbaine), comme un noyau irréductible d'une sensibilité collective plurielle, chargée du symbolisme Grande Mère terre en tant que lieu d'accueil et de résurgence des valeurs chtoniennes de l'homme du Sud.

S'accordant ainsi aux rythmes d'une durée pensée et réfléchie mise en oeuvre par une communauté locale, la seule capable d'assurer son devenir "matériel", le chapitre II de la Partie IV se consacrera à réfuter la thèse selon laquelle la configuration urbaine de l'Etat du Rio Grande do Sul aurait succédé au reflux du nomadisme et du tribalisme chez l'homme du Sud. Ce n'est là qu'un jugement de valeur imposé par le mythe historique qui nourrit la dissémination des fables progressistes au Brésil.

Dès alors, rein de mieux, que le symbole de la totalisation pour décrire la mise en scène du théâtre de la vie urbaine à Porto Alegre, et que l'inépuisable capacité de ses habitants à rattacher, au sein des grands projets industriels, les aspirations monarchiques du conquérant portugais à l'image de la fécondité et de la

prodigalité de la Nature au sud des Tropiques. Rien de mieux, non plus, ne pourrait confirmer, ici, l'hypothèse de cette étude. Il ne s'agit donc pas d'insister sur la découverte d'une causalité matérielle qui permettrait la pregnance du polythéisme des valeurs qui marque de son sceau l'ensemble civilisationnel des villes industrielles du sud du Brésil, mais bien de montrer que ce phénomène est constitutif de la manifestation d'une "raison sensible" chez l'homme brésilien, dont la pensée symbolique est responsable de l'harmonie conflictuelle qui, dans les cadres d'une durée riche, conjugue les éléments archaîques et contemporains.

PREMIERE PARTIE

POUR UNE SOCIOLOGIE DU SENS AU BRESIL

CHAPITRE I: PERSPECTIVES

"Nous appelons interprétation un tel art de comprendre les manifestations vitales fixées d'une façon durable. En ce sens, il existe aussi une herméneutique ayant pour objet des sculptures ou des tableaux (...) des oeuvres écrites."

Dilthey, "Origine et développement de l'herméneutique", Le Monde de l'Esprit

l. Ouverture : la mémoire et la quotidienneté

Cette étude se penche sur la configuration d'une esthétique urbaine au Brésil, et plus particulièrement sur ses applications dans formation de la ville de Porto Alegre, capitale de l'Etat du Rio Grande do Sul. Elle s'efforcera de comprendre les figures diverses qui ont engendré l'installation des villes au sein de la mémoire collective de la société brésilienne.

A travers ses analyses traitant de l'incessante transformation des formes et de l'infinité des contenus mis en jeu dans le processus d'instauration des villes brésiliennes ce travail s'attache à une singularité spécifique, à savoir la problématique de l'interprétation historique du point de rencontre entre, d'un côté; de la vie quotidienne de l'homme "moderne" au coeur d'une civilisation urbano-industrielle au Brésil et, de l'autre, le résidu incompressible qu'a laissé l'ensemble des structures fantastiques universelles de l'imaginaire chez l'homme brésilien.[1]

C'est à la lumière de ces observations que l'on pourra penser l'avènement de la configuration déterminée d'une société urbaine au Brésil en tant que réalité dont l'enchaînement historique repose sur la dynamique créatrice de l'âme de l'homme brésilien, tout comme, à un niveau plus large, l'originalité de ses formes dévoile certaines structures de l'imagination humaine.[2] En ces sens, la singularité du

[1] A ce propos, nous voulons insister sur la pertinence d'un relativisme méthodologique et d'une sensibilité relativiste aussi bien pour l'interprétation du phénomène de la mémoire collective que pour l'étude spécifique de l'esthétique urbaine au Brésil. Cf. M. Maffesoli, La connaissance ordinaire, précis de sociologie compréhensive, Librairie Méridiens, l985. Il s'agit là d'une mise en perspective d'une sociologie plus attentive à la polyssémie qui configure le fait social au Brésil.

[2] Les réflexions systématiques que nous mènerons ici à l'égard de la signification imaginaire qui préside à la dynamique polythéiste de diverses formes sociales en tant qu'élément constitutif du phénomène de l'esthétique urbaine au Brésil et autour des motivations symboliques qui régissent la configuration des villes brésiliennes s'inspirent de l'ouvrage de G. Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Dunond, l984.

phénomène de l'esthétique urbaine se tient précisément au fait que l'ensemble des formes d'une ville n'est qu'une configuration cristallisée des effets de composition de l'ensemble des intentions et des comportements d'une collectivité, et l'on n'arrivera à interpréter cette singularité qu'à travers la reconstruction d'une multitude d'actes, de volitions et de sentiments qu'aura engendrés l'homme brésilien dans le domaine du vécu.[3]

Lorsqu'on l'interprète sous l'angle d'une sociologie compréhensive et de l'analyse des formes, l'esthétique urbaine, telle qu'elle apparaît dans l'ensemble collectif au Brésil, fait ressortir la primauté de la puissance souterraine d'une fantastique transcendantale dans l'arrangement des ordres du temps. La sensibilité esthétique dont nous parlons ici comme étant responsable de la mise en forme des villes brésiliennes ne constitue sans doute pas un objet de connaissance directement observable. Pour rendre un tel phénomène compréhensible, il convient d'abdiquer toute prétention d'interprétation réaliste de la vie sociale et toute fascination à l'égard d'un savoir sociologique positive.[4]

Si l'on veut s'opposer aux errements du paradigme réaliste de la sociologie du changement, du développement et même de la modernisation du Tiers Monde et se placer dans la perspective simmelienne pour l'interprétation des phénomènes historiques et sociaux, il faudra recourir à une théorie compréhensive pour expliquer l'établissement d'une civilisation urbaine et la création des villes au Brésil. Cela implique avant la reconstruction en profondeur de l'ensemble des motivations symboliques, de comportements sociaux et des représentations préexistantes qui se sont articulés à travers l'être ensemble brésilien et qui ont résulté en une esthétique pour le théâtre de la vie urbaine.[5]

---

[3] A propos des rapports qu'établissent les postulats de la sociologie formiste (dans le sens spécifique que donne à ce mot M.Maffesoli) entre l'expérience individuelle, le collectif et le vécu dans la configuration esthétique du phénomène de la mémoire collective, cf. Simmel, Sociologie et épistémologie, PUF, l98l, p.35 : "L'histoire est une forme dans laquelle l'esprit informe le devenir et ses contenus. Mais elle n'est qu'une forme à côté d'autres qui peuvent informer le même matériel".

[4] Que ce soit en raison d'affinités intellectuelles ou parce que le "formisme" sociologique a déjà évoqué la socialité, l'imaginaire ou le quotidien comme éléments fondamentaux d'une réflexion systématique dans le domaine des sciences sociales, nous adoptons ici le "profil épistemologique" d'une sociologie compréhensive pour l'analyse des dispositifs urbains au Brésil, au détriment d'une perspective fondée sur le postulat de l'"objectivisme totalitaire" et la "monovalence de la Raison, cf. M.Maffesoli, La connaissance., op. cit.. A ce propos, cf. G.Durand, Science de l'homme et Tradition, le nouvel esprit anthropologique, Berg International, l979,et aussi cf. G. Bachelard, La philosophie du Non, Paris, 1940.

[5] Nous nous contentons ici de citer, parmi les ouvrages classiques de M.Maffesoli, ceux qui on inspiré nos idées à propos de l'esthétique urbaine et de la mémoire collective au Brésil, a savoir: La

La conformation générale de la Ville peut ainsi être interprétée à partir des effets externes d'une consolidation temporelle, c'est-à-dire des effets de composition créées par la rythmique discontinue d'une pluralité de durées vécues par ses habitants et reliées entre elles à travers leurs actions collectives. On peut donc se demander si la compréhension de la Ville en tant que véritable objet temporel, formé selon l'ordre imprimé par une collectivité à une dispersion d'instants vécus dans l'essence de son être ensemble, sera suffisamment significative pour dévoiler, par exemple, la personnalité confusionnelle d'une civilisation urbaine sous les Tropiques.

Il convient de revenir ici à l'idée de l'unicité de l'être, et aussi du devenir d'un théâtre urbain construit au coeur de la mémoire collective d'une communauté locale, c'est-à-dire au point de rencontre d'une série de volitions, de représentations et de sentiments collectifs. Plus exactement, il faut se pencher davantage sur le problème de la causalité formelle plutôt que celui de la causalité matérielle pour comprendre le phénomène historique et sociologique de la conformation d'une civilisation urbaine déterminée. En effet, c'est à partir de la fixation arbitraire d'un ordre de continuité, dans une suite de ruptures et de lacunes qu'a vécues pour un groupe que l'on pourra mieux cerner l'expérience tragique qui accompagne la production d'un ensemble de contours dans la délimitation du territoire d'une Ville au fur et à mesure de l'aménagement interne de la vie quotidienne de ses habitants, la condition même de sa réalisation.[6]

En ce sens, nous dirons que c'est l'ambiguïté d'une durée réflexie et des contenus de conscience présents dans une série d'événements extérieurs au phénomène de la fondation de villes qui constitue l'élément de base de la configuration d'une civilisation urbaine aux Tropiques.

Plus encore que le comportement observable des acteurs historiques, que l'ordonnance d'une séquence matérielle d'événements économiques et politiques ou que l'état général des la technique et des forces productives d'une société locale, c'est la compréhension des attitudes éthiques d'une collectivité qui va permettre de retracer et analyser la forme d'une ville. C'est la volonté collective d'encadrer la

---

conquête du présent, Paris, l979, et L'ombre de Dionysios, contribution à une sociologie de l'orgie, Librairie Méridiens, 1982.

[6] En ce qui concerne la compréhension du théâtre de la vie urbaine comme totalité qui revoie aux projets et aux intentions affectuelles des acteurs sociaux, nous nous inspirons dans l'"approche

vie, de formaliser une durée réfléchie, de dater et ordonner la conscience négative de la durée vécue qu'il faut considérer pour interpréter de la personnalisation formelle du théâtre de la vie urbaine au Brésil.[7]

Tout ceci tend à montrer que la réalité concrète d'une ville ne saurait être cernée exclusivement à partir d'une démarche scientifique et rationaliste s'inspirant de données historiques, même s'il est évident qu'elle n'est accessible à la conscience de l'historien que par un acte d'interprétation. S'agissant des attitudes éthiques que la Ville évoque et qui se trouvent au coeur de la mémoire collective au Brésil, il faut se rapporter aux processus fondamentaux qui échappent à l'interprétation du réalisme historique et d'aller au-delà des faits qui peuvent être directement constatés dans la séquence d'événements qui a présidé à la fondation du théâtre de la vie urbaine locale.[8]

C'est alors au plan des motivations symboliques, et aussi des cadres des intentions des acteurs sociaux que l'on peut déceler dans le monde imaginal d'une collectivité, que réside l'événement particulier de la construction d'une durée réfléchie au coeur de l'interprétation historique qui est faite de la naissance et du développement des formes de la vie sociale, comme le cas d'une civilisation urbaine. C'est cette durée qui peut condenser soit la parole quotidienne d'une connaissance ordinaire des habitants d'une ville, soit les "rêveries mêlées d'illusion" des récits légendaires qui relatent la création de cette ville, soit encore la conscience poétique des oeuvres littéraires et la nostalgie qu'elle éprouve à l'égard d'un "passé rural", en passant par les images immémoriales du folklore de la

---

objectale" et la démarche poétique proposés par P.Sansot, La poétique de la Ville, Meridiens Klincksieck, 1988.

[7] A propos des différences entre l'idée de l'axe de la "personnalisation substantielle" et celui de la "personnalisation temporelle", ceci selon lequel "l'être se spiritualise dans la proportion où il prend conscience de son activité formelle, de son degré cogitant, de l'exposant du cogito composé où il peut pousser sa libération", nous nous appuyons ici sur les commentaires de G.Bachelard, La dialectique de la durée, PUF, 1989, p. 100.

[8] Etant donné que le phénomène de la consolidation temporelle est toujours lié au domaine du fantastique, nous nous retenons ici aux considérations de G.Bachelard, La dialectique., op. cit. C'est-à-dire aux rapports existants entre le phénomène de la mémoire collective et celui de la configuration de l'esthétique urbaine d'une ville quelconque en tant qu'expression d'une rythmique qui s'exprime à partir de groupements d'intervalles et de séquences temporelles vécues par son être-ensemble. Dans ce sens, la "personnalité" d'une ville devient le résultat de l'affirmation de la logique du plein de ses habitants en dépit de l'affrontement de jugements négatifs dont est porteuse la logique du vide présente dans à toute dimension anomique de la vie sociale.

communauté locale- là où se trouvent les origines du mythe de fondation de son dispositif urbain.[9]

Ce qui est sur, c'est que pour se débarrasser des schémas explicatifs courants des sciences sociales et du rationalisme de l'enquête des causes ultimes du processus historique et social d'installation d'une civilisation urbaine, il convient, concernant le Brésil, de mener une microscopique de la vie sociale, qui incorpore la thématique d'une approche poétique pour la construction d'une connaissance et d'une pratique sociologique fondée sur l'examen en profondeur des attitudes éthiques d'une collectivité.[10]

Loin d'y voir un vitalisme logique, l'analyse des changements historiques qui ont précédé l'avènement macroscopique de l'ensemble civilisationnel de villes au Brésil révèle que ce phénomène a été précisément engendré par la corporification d'une multitude de comportements collectifs et d'effets d'agrégation.[11] La place du désordre dans la configuration d'une civilisation urbaine au Brésil apparaît ici comme un phénomène spécifique, tributaire de la conscience créatrice d'un être ensemble toujours capable d'organiser l'harmonie entre les résultats de son expérience présente et ses héritages lointains.

Dans la mesure où l'on considère ici la primauté de l'effet de composition des contenus significatifs qui constituent les comportements des acteurs sociaux pour l'interprétation du phénomène de la configuration des villes brésiliennes- bref, d'un vouloir-vivre collectif comme source majeure de la mise en forme du phénomène historique et sociologique de la monstruosité d'une civilisation urbaine aux Tropiques, force est de reconnaître l'influence considérable de la mémoire collective, des souvenirs et des réminiscences "historiques" chez l'homme

---

[9] Au sujet de l'installation de l'ensemble civilisationnel des villes du Brésil, nous reprenons ici une méthode fondée sur le "situationnisme" de la vie quotidienne, cf. M.Maffesoli, La connaissance.,op. cit., p.l87: "A trop s'interroger sur la société et sur les éléments purement rationnels, intentionnels ou économiques qui la constituent, on a laissé de côté la socialité, qui est en quelque sorte une empathie communalisée."

[10] Nous employons la notion d'éthique dans le sens précis d'une morale telle que l'a développé par M. Maffesoli, Aux Creux des Apparences, pour une éthique de l'esthétique, Plon, l990., p. 35: "sans obligation autre que celle de s'agréger, d'être membre du corps collectif, sans sanction autre que celle d'âtre exclu si cesse l'intérêt (inter-esse) qui me lie au groupe. Voilà l'éthique de l'esthétique: le fait d'éprouver ensemble quelque chose est facteur de socialisation."

[11] Nous tirons l'expression "effets d'agrégation" de l'idée simmelienne d'effets de composition, pour interpréter ici certains processus macroscopiques d'agrégation de préférences et de comportements qui sont mis en oeuvre par les acteurs sociaux lorsqu'ils sont en interaction et qui peuvent être qualifiés d'inconscients. Ceci est incompréhensible si l'on s'en tient à l'ensemble de "lois" de type logique. Cf. à ce propos, G. Simmel, Les problèmes de la philosophie de l'histoire, PUF, l984.

brésilien, dans l'arrangement esthétique de formes destinées à être mises en scène sur le théâtre de la vie urbaine.

C'est pourquoi cette thèse porte un intérêt presque archéologique à la figure du monstrueux au coeur de la civilisation urbaine et industrielle du Brésil, territoire dont les attributs classiques qui ont été exposées dans Tristes Tropiques, et si répandus dans l'univers de la pensée sociologique, sont déjà révélateurs de la présence de l'intuition poétique du difforme et de l'affreux qui régit les savoirs scientifiques à l'égard du Tiers Monde. En effet, c'est précisément dans le cadre de la formation de la société brésilienne comme expression figurative d'une empathie communalisée, du pluriel (ce qui est par construction "monstrueux"), qu'il faut interpréter la naissance d'une civilisation urbaine tropicale. Il s'agit là d'une tâche difficile, car interpréter l'avènement des villes au Brésil en se laissant affecter par sa forte charge sensible, implique la désobéissance à l'égard des modèles classiques élaborés pour penser la ville et qui du reste seront mis ici "hors circuit". Or, l'image qu'on peut retenir des nombreuses réflexions menées autour de la culture et de la société brésilienne est bien celle d'un théâtre urbain vu comme un sanctuaire du désordre, comme un lieu consacré à la célébration des valeurs sacrées d'une vie sociale éclatée, confusionnelle et polyssémique, qu'il faut interpréter moins du point de vue d'une réalité matérielle fragmentaire qu'à travers l'image d'un territoire fusionnel, d'un point de rencontre entre une série d'intentions et du polythéisme des valeurs de ses acteurs sociaux.

Nous réagirons ici contre certains dogmatismes qui fondent leur constat de la forme irrationnelle de l'avènement de la civilisation urbano-industrielle au Brésil à cause de l'expression contradictorielle que les diverses formes de vie sociale y prend ses racines. Nous insisterons sur la valeur de la vie immédiate dans l'arrangement esthétique de ses villes d'autant plus qu'elles possèdent le pouvoir de nier l'affirmation classique selon laquelle le théâtre de la vie urbaine serait essentiellement l'expression d'une logique politico-morale et rationnelle, et donc extérieur à leurs habitants.

Concernant l'essor de la civilisation urbaine dans le Tiers Monde, c'est la compréhension de la prééminence des images de la souffrance et du chaos liées à l'idée du mythe de la Tour de Babel, qui va bousculer les certitudes et le conformisme hérités de la production théorique des sciences de l'homme de

l'Europe des Victoires et du colonialisme intellectuel.[12] Dans ce sens, le phénomène du devenir perpétuel qui caractérise le théâtre de la vie urbaine des villes brésiliennes n'est peut-être que l'expression de la polyssémie qui caractérise les origines mythiques de la découverte du Nouveau Monde. Ceci devient d'autant plus vrai au Brésil, berceau de l'homme-Métis, que la ville y renvoie, sans la moindre l'ombre d'un doute, au rôle dynamique d'une logique des passions qui préside la manière d'être de l'homme brésilien:

> "Et il n'est pas sans intérêt de noter comme l'illustration du propos général que le développement du Brésil, terre de rêve et d'aventure s'il en est, est étroitement lié à l'anomie et à l'errance.C'est leur jonction qui est le véritable acte de fondation de ce pays dont le dynamisme ne laisse pas d'étonner."[13]

C'est ainsi que la typicalité du caractère discontinu des formes informes d'une ville brésilienne ne peut pas d'être l'expression d'une logique qui condenserait la séquence historique, linéaire et cumulative des procédures mises en oeuvre par l'homme brésilien pour exaucer ses rêves de domination de la Nature, vue comme lieu (ou topos), de consécration de tout progrès technico-scientifique et des innovations culturelles, comme source d'émancipation collective et comme opérateur de la démocratie sociale et de pratiques contractuelles et des relations formelles. Contrairement à tout cela, l'ensemble civilisationnel de villes au Brésil va se traduire comme espace flou et mouvant enchaîné aux rythmes archaïques du flux d'un vitalisme sociétal de ses habitants.

Concernant l'apparence macroscopique de la configuration de la géographie urbaine du Brésil, il faudra donc mettre l'accent sur la puissance intérieure plutôt que renforcer l'habituelle d'une description réaliste basée sur la monovalence de la Raison et sur le désir démiurgique de peindre la réalité historique et social de la Ville de manière strictement positive. Ce n'est qu'ainsi que l'avènement d'une civilisation urbaine apparaîtra Brésil avant tout comme l'expression de l'unicité de la connaissance ordinaire de ses habitants.

C'est en cela que la ville devient le théâtre de l'expression des formes sensibles de la vie sociale grâce auxquelles les acteurs et les groupes sociaux se

---

[12] Sur le thème du "colonialisme intellectuel", se rapporter aux commentaires de G. Durand, "Roger Cailois et les approches de l'imaginaire", in: Cahiers de l'imaginaire, L'Harmattan, vol. 8, l992, p. l3.

[13] Cf. M. Maffesoli, "Du nomadisme", in: Société, Dunod, vol.34, p. 404.

rassemblent, tout comme les lieux urbains seront les supports des souvenirs et des réminiscences de ses habitants.

2. Premier présupposé: la ville comme objet temporel

Après ces quelques remarques générales à propos des perspectives et des objectifs de cette étude, bien d'autres interrogations méritent d'être soulevées si l'on veut comprendre le théâtre de la vie urbaine au Brésil auxquelles est difficile d'échapper. L'une d'entre elles est: comment délimiter les paramètres d'interprétation de la ville en tant qu'objet temporel à l'intérieur de ce que noue appelons ici le formisme sociologique. [14]

Nous commencerons par une affirmation: toutes les villes possèdent en quelque sorte une personnalité dont l'image d'ensemble la rend spécifique par rapport à d'autres villes. Bref, les figures diverses qui constituent ce qu'on peut appeler la forme matérielle d'une ville (édifices, places, maisons, rues, quartiers) seraient ainsi le reflet physique des intentions et des actions menées par 0l'ensemble de ses habitants. On ne saurait qualifier les effets de composition qu'inspire la totalité d'un paysage urbain sans se rapporter à la multitude de micro-réseaux qui tissent d'une socialité quotidienne et à travers lesquels la vie d'une communauté est perpétuellement mise en forme. Autrement dit, on ne peut attribuer tout simplement à une ville une solidité matérielle, fruit d'un continuum de croissance et de développement depuis sa naissance, sans évoquer la vie au jour le jour de ses habitants, d'autant plus qu'il faut y reconnaître le rôle stratégique d'un vouloir-vivre collectif dans les efforts qu'il met oeuvre pour demeurer égal à lui-même, en dépits des accidents ou de circonstances diverses.

Il s'agit d'insister ici sur la tonalité esthétique d'une ville comme phénomène solidaire des motifs intrinsèques qui poussent une communauté à affronter les changements, à combler les lacunes et à franchir les intervalles qui caractérisent le quotidien du théâtre de la vie urbaine afin de préserver sa propre continuité - par exemple, à travers la destruction d'un vieux quartier pour

[14] Nous attirons ici l'attention sur la controverse suggérée par l'utilisation de l'expression "sociologie formiste" cf. M. Maffesoli, La connaissance., op. cit., au lieu de "sociologie formelle", pour ce qui concerne la filiation de ce travail à une épistémologie simmelienne.et sa quête de modèles interprétatifs autour de la causalité responsable des formes de vie sociale. Pour un résumé

construire un immense viaduc à la place.. Nous retrouvons ici le présupposé de la cité vue comme objet temporel, issu de la récréation perpétuelle de l'unicité organique d'un vouloir-vivre collectif capable d'établir une composition durable entre de ses éléments disparates. C'est là aussi que se manifeste l'apparence solide du phénomène historique de la naissance et la croissance d'une ville.[15]

C'est au vu de l'hétérogénéité fondamentale dont témoigne la durée vécue par une communauté (au rythme, par exemple, de l'édification et de la démolition des rues, des quartiers), qu'on reconnaît la place stratégique qu'occupe le modèle d'interprétation qui présuppose la ville- tropicale en l'occurrence- comme objet temporel. Et pour cela, il faut bien entendu comprendre l'émotion esthétique qui accompagne la dialectique de la durée et qui voit dans le décor et l'ambiance urbaine l'oeuvre synergique des rêveries du travail et du repos que nourrit une communauté.

C'est tout ce processus de consolidation temporelle qui va définir, finalement la tonalité esthétique d'une ville en conséquence de figuration de la personnalité groupale d'un être ensemble. Bien évidemment, cela se traduit par un phénomène complexe lorsque l'on cherche à cerner le théâtre de la vie sociale dans les grandes métropoles contemporaines, car on ne les découvre qui par référence aux relations spatiales qui sont achevées et construites à travers l'arrangement d'une réalité temporelle, elle-même tributaire d'une pluralité de durées vécues par la société locale.[16] Il faut donc reconnaître que le tissu temporel du théâtre urbain ne revêt pas les mêmes couleurs et les mêmes textures pour chacun des acteurs sociaux, dont les intentions et les volitions joueront un rôle fondamental dans l'architecture d'une ville.

---

de ce débat, voir les commentaires de R. Boudon, dans l'introduction de l'oeuvre de G. Simmel, Les problèmes. , op. cit., pp.7-53.

[15] Au sujet de l'"approche objectale" de la ville comme un moyen d'interpréter plus précisément la diversité du décor urbain au Brésil, cf. P. Sansot, op. cit. Le rapprochement n'est pas fortuit avec l'"individualisme méthodologique" préconisé par les G. Simmel, Philosophie de la modernité, la femme, la ville, l'individualisme, Payot, 1989,dans ses tentatives de comprendre le va-et-vient des accords symboliques entre l'homme et la ville.

[16] A propos des expressions "tonalité esthétique et "personnalisation", nous voulons insister ici sur l'idée que la "cohésion matérielle" d'une ville ne peut être interprétée qu'à travers l'activité de l'esprit de ses habitants. Sur ce thème, se référer à la perspective bachelardienne de la durée, La dialectique., op. cit., en particulier, le chap.VII, Les métaphores de la durée", pp.ll2-l28. De ce point de vue, l'esthétique urbaine est solidaire de l'entraînement harmonique d'une "forme" de vie collective forgée par le rayonnement ondulatoire de la corrélation rythmique de plusieurs durées superposées, vécues par les habitants.

Ce sont les raisons qui permettent de comprendre la configuration d'un décor et d'une ambiance urbaine en tant que réalité matérielle que les habitants ne pourront garder qu'en la reconquérant au jour le jour et qu'ils ne pourront par perpétuer qu'en la réoccupant continuellement. Il n'y a pas de véritable analyse de la pérennité des diverses figures qui composent le théâtre de la vie urbaine d'une société sans la perception que cette perpétuité repose justement sur un fond commun de négations des durées vécues par ses habitants.

Là où la réalité de la ville se dévoile en tant que discontinuité effective, on retrouve la mise en forme d'une conduite de continuité propre à un vouloir-vivre collectif que vise à en regrouper leurs divers caractères spatiaux et temporels. Dès lors, on peut interpréter la tonalité esthétique d'une ville, à travers la dialectique de la durée qui la préserve comme un phénomène assez complexe relevant de l'agrégation des préférences d'un être-ensemble et de l'adhésion globale d'une communauté à un désir de demeurer dans le temps.[17]

Il s'agit donc d'établir le contrepoint entre les actions et les intentions de pérennité mises en évidence dans un vouloir-vivre collectif et la désagrégation des divers moments de la configuration du théâtre de la vie urbaine. C'est ainsi que l'on pourra saisir précisément la causalité poétique qui se cache dans l'esthétique du grotesque propre à la réalité matérielle de l'avènement "historique" des villes sous les Tristes Tropiques. Bâties par la force des convictions vitales de collectivités en lutte contre le monothéisme des fables progressistes, contre le réductionnisme d'un temps finalisé, résistant à la défiguration des pulsions subjectives de leurs habitants, les villes tropicales ont choisi l'ordonnance temporelle en suivant le dynamisme organique des divers instants qui composent la vie sociétale, en restant fidèles à une vision pluraliste du temps, la seule capable de préserver en leur sein la consécration de l'ordre polyssemique de leur ensemble collectif.[18]

---

[17] Nous nous inspirons ici des commentaires de G.Bachelard à propos de les "formes fines" de la causalité multiple pour comprendre la structure temporelle qui préside à l'évolution matérielle du phénomène de la configuration des villes tropicales. Cf. G. Bachelard, La dialectique., op. cit., p.l3l, "la matière existe dans un temps vibré et seulement d'un temps vibré". Nous pensons ici à l'attrait qu'exercent les villes du "Tiers Monde" sur le intellectuel du "Premier Monde", dans la mesure où leur condition d'objets quasi "archéologiques" les amène à réfléchir sur l'énergie vitale qui a permis l'instauration historique et sociologique de la vie urbaine "moderne".

[18] Nous croyons que l'affirmation de G. Bachelard, La dialectique., op. cit., p.l23 selon laquelle lequel "seule une pluralité peut durer, peut évoluer, peut devenir", est l'une des explications de l'intérêt de l'homme du "Premier Monde" pour le dynamisme et l'effervescence sociale qui règnent dans l'ambiance des villes tropicales, là où l'"homme de la civilisation", menacé précisément par l'"immobilité de son âme", va s'autoriser, finalement, un devenir.

Dans l'étude du phénomène de la configuration d'une ville, vue comme objet temporel, il est certain que la fonction de l'irréel dans la conformation de la vie sociale est aussi importante que la fonction du réel car l'atmosphère urbaine devient l'expression de l'aventure spirituelle de ses habitants. En effet, le thème de l'esthétique urbaine s'insère dans la problématique de l'unité temporelle et de la présence d'une fonction fantastique chez l'homme. De toute évidence, il faut alors admettre que les formes sociales qui constituent le théâtre de la vie urbaine sont l'expression de l'arrangement esthétique des intentions et des actions d'une communauté, dans le temps, d'autant plus qu'elles sont tributaires de l'ensemble des souvenirs et des réminiscences qui la conduisent perpétuellement à revenir sur le passé pour réparer les outrages du temps.[19]

Certes, on ne peut comprendre précisément l'avènement historique et sociologique d'une ville, tout comme la configuration d'une civilisation urbaine, qu'a posteriori et non pas à travers une démonstration logique (qui est devenue progressivement une approche généralisée pour l'analyse du décor urbain des villes tropicales). Il faut donc toujours s'en tenir à l'évidence que dans l'esprit d'un vouloir-vivre collectif, il n'y a pas a priori de matière précise et juste à travers laquelle les formes de la vie sociale vont devoir s'exprimer. Bien au contraire, dans le cas des villes brésiliennes, le vitalisme sociétal issu du syncrétisme entre la casa-grande et la senzala, va éternellement susciter dans l'ambiance urbaine la présence d'un être-ensemble qui dépassera la réalité matérielle du déroulement ambigu d'expériences quotidiennes, par rapport à un temps "où il ne se passe rien".[20]

Et c'est bien au coeur des temps superposés qu'il faut se placer pour mieux comprendre le problème de la succession objective et de la causalité formelle dans le jeu de formes qu'acquiert l'avènement historique d'une ville sous les Tristes Tropiques, là où se tissent les rapports entre les phénomènes de l'esthétique urbaine et de la mémoire collective.

---

[19] Lorsqu'on s'attache au voile décoratif des fables progressistes qui entourent la forme matérielle d'une ville au Brésil, on s'aperçoit que l'"enveloppe non-fonctionnelle" est faite de survivances, de traces liées au passé de l'Amérique ibérique et de la "persistance des marques de la personnalité" de son peuple. A ce propos se rapporter à certaines réflexions génériques de A. Leroi-Gourhan, Le geste et la parole, la mémoire et les rythmes, Albin Michel, l965.

[20] Nous insistons ici sur le rôle fondamental que joue l'activité formalisante d'un vouloir-vivre collectif dans la configuration d'une civilisation urbaine au Brésil. Nous devrons par conséquent nous attacher au fait que l'ensemble collectif brésilien tend plutôt vers l'axe d'une "personnalisation

3. Deuxième présupposé: la causalité formelle

A cet égard, il convient de se mettre en garde contre une raison instrumentale qui cherche à analyser la conformation de la vie urbaine à travers de simples coupures temporelles dans les instants vécus par ses habitants, c'est-à-dire à considérer séparément la cause et l'effet des constellations de figures diverses qui composent le paysage d'une ville. Ce qu'il faut ici, c'est s'attacher davantage à la dynamique temporelle qui régit le microcosme social et envisager la succession objective d'événements et de la causalité comme des phénomènes qui s'inscrivent dans les actions et les inactions d'un vouloir-vivre collectif centré sur les instants de la vie quotidienne.[21]

Il y a donc au sein d'une ambiance communautaire d'une ville une dynamique temporelle qui nous permet d'isoler les centres de causalité de sa manière d'être à partir desquels peut être saisie l'ondulation d'une durée dont le théâtre urbain, en tant qu'un objet rêvé, n'est que son expression inachevée. Etant inscrite dans la série de ruptures qu'aura vécues la collectivité dans la dialectique du présent, la ville deviendra l'objet de la conscience collective de ses éléments hétéroclites et fragmentaires, une réponse à l'adhésion affectuelle de ses habitants à la matière de ses territoires. Cependant, source d'une durée réfléchie, la réalité physique des structures spatiales d'une ville abrite un autre désir communautaire: celui de remonter le passé et d'y projeter l'avenir à travers la fixation, dans l'ordre du temps, d'une succession d'actions collectives qui viseront à perpétuer le corps social au-delà de la discontinuité de ses états. [22]

Nous serons ainsi amenés à faire de la théâtralité urbaine de la vie quotidienne l'un des phénomènes les plus significatif dans la fixation parlée, exprimée, dramatisée d'un ordre temporel pour la manière d'être de l'homme

---

formelle", découlant du temps transitif, que vers à celui d'une "personnalité substantielle" dessinée par le temps du monde.

[21] A propos de l'opposition entre raison instrumentale et raison symbolique, nous renvoyons pour mémoire au débat anthropologique retracé par M. Sahlins, Cultura e Raz„o Pr tica, Zahar, l979.

[22] Précisons dès à présent que cette thèse rejoigne avant tout le domaine de la "mémoire poétisée" qui configure les formes de la vie sociale dans l'ensemble civilisationnel des villes brésiliennes d'autant plus que nous nous intéressons plus aux images oniriques essentielles que se rattachent à ces formes. De ce point de vue, nous partageons l'idée bachelardienne qu'affirme la non-existence de l'"espace indifférent", ce qui nous amènera à penser l'espace "physique" et "matériel" de la ville comme étant lié avant à l'"imagination créatrice "de ses habitants. Cf. G. Bachelard, La poétique de l'espace, PUF, l989. C'est pourquoi la ville sera rapportée ici tantôt à l'image d'un "espace aimé", vécu dans "toutes les partialités de l'imagination" de ses habitants, tantôt à l'idée d'un territoire construit par le jeu équilibré de la "réflexion du géomètre".

brésilien. Sans cette référence à la dialectique temporelle qui régit la dynamique quotidienne des diverses formes de vie sociale dans le milieu urbain, ce caisses de résonance où se manifeste la puissance régénératrice des souvenirs et des réminiscences qui configurent perpétuellement l'être-ensemble au Brésil, l'analyse des cadres sociaux de la mémoire collective de la société brésilienne sera toujours incomplète, et même inefficace.

Pour parvenir au coeur de la véritable raison polémique qui sous-tend une telle causalité formelle d'une ville, il faudra finalement accepter le présupposé selon lequel l'avènement historique et sociologique d'une civilisation urbaine tropicale s'insère dans les cadres d'interprétation d'une atmosphère des jugements négatifs que le vouloir-vivre collectif citadin porte à l'égard du bouleversement de ses anciennes structures rurales, coloniales et patriarcales. La causalité qui entre ici en jeu dans l'interprétation de l'"aura" esthétique d'une ville sous les Tropiques rend en effet le temps et l'espace organiques et montre des lieux urbains dominés par l'énergie d'un vitalisme sociétal qui établit des relations, des liens, des successions entre les structures spatiales et temporelles mises en forme par la collectivité dans les efforts pour demeurer toujours égale à elle-même, en dépit de la substance périssable du temps. C'est là que réside le phénomène de la mémoire collective comme mémoire de la quotidienneté.[23]

En fait, en adoptant une procédure poétique qui aide à comprendre l'esthétique d'une ville, la cause et l'effet d'une tonalité urbaine relèvent d'une contingence dans la mesure où l'une et l'autre ont une certaine structure temporelle qui donne à chacun un des éléments d'une ambiance communautaire une durée qui se manifeste par la consolidation de sa matière. Dans ce contexte, il vaudra mieux exploit l'idée de centres de causalité pour interpréter la dynamique temporelle qui instaure la singularité d'une civilisation urbaine plutôt que voir dans la propagation et l'évolution d'un tel phénomène uniforme et régulier de la vie sociale.

Parler de l'importance stratégique de l'organicité des caractères spatiaux et temporels qui ordonnent le théâtre de la vie urbaine, revient à inscrire ce phénomène dans la dialectique de la durée et dans les efforts que déploie une

[23] Sur le thème de la vie quotidienne comme réservoir d'une force qui dépasse les acteurs sociaux et assure la stabilité d'un être-ensemble, car c'est là que va se forger le lien entre "le temps et l'espace", nous nous rallions aux les commentaires de M. Maffesoli, Les temps de tribus, le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masses, Méridiens Klincksieck, l988.

société pour dater et ordonner la matière de ses souvenirs, dont l'instruction historique ne saurait effacer le caractère " rêveries mêlées d'illusions".

C'est ici qu'intervient la référence à la notion de consolidation temporelle: étudier l'esthétique urbaine du point de vue de la mémoire de la quotidienneté s'inscrit dans une perspective compréhensive qui renvoie à l'idée d'intériorisation de la vie et de la pensée dans l'interprétation du fait social tel qu'il a été mis en oeuvre dans les grandes métropoles actuelles.

Par conséquent, les diverses formes que revêt l'arrangement des structures spatio-temporelles dans le théâtre urbain apparaissent comme le corollaire d'un processus consolidation temporelle qui participe de l'hétéronomie de la vie sociale et qui se fonde sur l'investissement affectif et passionnel des habitants à l'égard de leur quartier, à travers leurs liens de voisinage, dans leurs groupements d'intérêts et leurs lieux de divertissement. Il ressort que l'ordre qui préside à la continuité des figures qui forgent l'ambiance d'un paysage urbain ne saurait émaner purement et simplement d'un lieu extérieur, situé au-delà de l'être ensemble, bien au contraire elle est reconstruit au jour le jour avec une fidélité raisonnée, voulue et soutenue par un souci de cohérence propre au vouloir-vivre collectif.

Ainsi, on retrouve toujours la référence au caractère nécessairement lacuneux du temps du monde et des histoires vécues chaque fois qu'un ordre de succession durable d'événements se stabilise soit dans la vie quotidienne d'une communauté, soit dans la mémoire d'un groupe social, soit encore dans la pensée des acteurs sociaux. Ceci met en évidence le fait que l'émergence d'un être ensemble sous-tend toujours le passage d'un ordre extérieur et contingent à un ordre interne d'existence communautaire, c'est-à-dire un vouloir-vivre collectif qui résiste à la mort en travaillant la substance même du temps des échanges sociaux.[24]

Il faut donc garder présent à l'esprit que la tonalité esthétique d'une ville se traduit justement par le sens d'éprouver et de sentir en commun leur espaces de socialités, c'est-à-dire les effets de composition qu'un être ensemble produit au jour le jour en coordonnant le temps de la vie communautaire - dispersé en une poussière d'instants hétéroclites- et le temps de l'esprit, celui qu'il va mettre au

[24] Pour l'analyse de l'esthétique urbaine au Brésil, il nous semblait important d'aborder les commentaires de M. Halbwachs cf.La mémoire collective, PUF, l968, à propos de "la puissance du milieu matériel" à la lumière des notions de "consolidation temporelle" et d'"imagination matérielle", propres à la pensée bachelardienne.

profit pour se perpétuer dans sa matérialité- bref le temps cohérent, ordonné, consolidé en durée.

En corollaire de cet effort d'interprétation de la consolidation temporelle qui dirige l'arrangement des formes diverses de la vie collective dans la ville, il y a la compréhension des ondulations temporelles, des groupements d'instants et des durées superposées grâce auxquels toute civilisation urbaine parvient, sans que se désintègre les liens communautaires, à assurer la pérennité de son corps social.

Puisque la ville est vue ici comme un objet temporel, dans la réalité vivante de l'esprit et du contexte existentiel d'un vouloir-vivre collectif, il faudra aussi considérer qu'elle va s'organiser essentiellement comme forme de résistance à la dispersion en de multiples états de son corps social et à la dissolution de l'ambiance communautaire en une pulvérisation temporelle. Nous abordons ici le thème central du conservatisme inhérent à l'avènement historique des civilisations urbano-industrielles tropicales. Dénoncé comme le produit des rapports organiques entre les formes temporelles et les formes matérielles que forgent les habitants en réaction à l'image d'un vide logique que proposent les fables progressistes au théâtre urbain, le phénomène de l'instauration de l'ensemble civilisationnel des villes dans le Tiers Monde se trouve condamné à passer par des visions apocalyptiques qui mettent en scène les figures essentielles du monstrueux et du grotesque.

4. Troisième présupposé: le temps superposé

Ces différentes réflexions nous amènent à l'idée que pour comprendre en profondeur la tonalité esthétique d'une ville, il faut se pencher sur la mémoire de la quotidienneté que nourrit la société locale. Ainsi, la ville ne pourra être saisie dans sa totalité et complexité- et aussi dans les divers rythmes de ses habitants- que si l'on reconnaît le rôle de la superposition de temps dans sa configuration. Plus précisément, on peut penser que l'esthétique urbaine relève d'un phénomène qui exprime les effets de composition de sentiments et d'émotions collectives selon deux axes temporels. D'un côté, on trouve l'axe horizontal, qui montre la vie collective s'ordonnant selon le mouvement des séquences des événements et des périodes "historiques" qu'encadre une durée pensée, et de l'autre l'axe vertical le

long duquel l'arrangement des diverses formes de vie sociale dessinent le temps immanent à un être ensemble libéré des accidents habituels de la vie quotidienne.

En conséquence, la mémoire de la quotidienneté peut se résumer à l'action de la puissance formalisante des actions successives qui président à la configuration d'un ensemble collectif en présence d'une pulvérisation temporelle. Elle se déroule ainsi dans l'entrelacement qu'impose chaque instant de la production de la vie sociale entre l'axe temporel vertical-celui du temps transitif, de la durée pensée à travers laquelle une communauté affronte la substance périssable du temps- et l'axe temporel horizontal, qui renvoie aux expériences d'un vouloir-vivre collectif plongé dans le temps du monde.[25]

Côtoyant ce qui est essentiellement discontinu et disparate, lacuneux et accidenté pour y donner une impression de continuité; détachée de toutes les obligations du temps vital mais présente à tous les instants du vécu d'un groupe social; constituée en tant que la temporalité d'une manière d'être d'une communauté, la mémoire collective reflète, par évocation des formes, la pensée et la vie spirituelle d'un être ensemble.[26] Tous les gestes quotidiens- habitus corporels, pratiques d'alimentation ou d'hygiène, réflexes professionnels, comportements sexuels- et tous les spectacles anodins qui se déroulent sur le théâtre de la vie urbaine - les mouvements du trafic, les façades des bâtiments, l'agitation dans les rues et les quartiers- véhiculent les valeurs éthiques d'un vouloir-vivre collectif transposées à de structures figuratives. Ces gestes et scènes de la vie quotidienne sont aussi créateurs de formes dans la mesure où leur rythmicité assure la perpétuité de la ville en tant qu'oeuvre durable et stabilisée d'une ambiance communautaire.

Parmi toutes les interprétations que l'on peut formuler à l'égard de la mémoire collective et de l'esthétique urbaine, la plus vraisemblable est donc que de tels phénomènes répondent à l'enchaînement complexe des mouvements rythmiques d'assimilation accommodatrice d'un groupe humain à son milieu

[25] Le schéma "hybride" d'interprétation auquel nous recourons ici part de certaines réflexions de G. Bachelard à propos d'une dialectique de la durée, auxquelles nous associons librement un certain nombre d'idées prises à la sociologie de formes de G. Simmel. Il convient d'évoquer ici deux autres sources d'inspirations présentes dans cette thèse: celle d'empreinte théorico-conceptuelle issue de la sociologie figurative, dans la ligné de G. Durand et celle relevant de la sociologie compréhensive et de l'épistémologie du quotidien développéées par M. Maffesoli.

[26] Sur ce thème, voir l'analyse du dialogue entre le fabricant et la matière chez A. Leroi-Gourhan, Le geste., op. cit. Cf. également, G. Bachelard, La terre et les rêveries de la volonté, José Corti, l989, Partie I, chap.I, "La dialectique de l'énergétisme imaginaire, le monde résistant".

cosmique et social, auxquels se superpose l'image dynamique de l'insertion de l'homme dans le monde environnant. Fruit d'opérations techniques et d'un symbolisme temporel propre à l'homme, la figuration rythmique du temps crée et façonne le microcosme urbain pour en faire le lieu de la pregnance des marques de la personnalité d'un être ensemble.[27]

Les ensembles urbains portent ainsi les marques d'un "temps court", parfois d'une histoire unilatérale et triomphante, ou encore événementielle, aussi bien que le témoignage d'une "longue durée", presque immobile- "une histoire des hommes dans leurs rapports serrés avec la terre qui les portes et les nourrit".[28] Ainsi placées hors d'atteinte de la défiguration des grandes constructions rationalistes dressées autour de la figure traditionnelle de l'homme, la mémoire collective et l'esthétique urbaine intègrent les aspects ondulatoires qui participent de la perpétuité d'un triple accord passé entre la nature, l'homme et la société.[29] L'arrangement de cet accord multiple sert en quelque sorte de vecteur à la perpétuation d'un vouloir-vivre collectif et va permettre de comprendre l'éclatement du temps de l'histoire et la profondeur du semi-immobilisme qui accompagne la mise en forme des sociétés humaines.

Il faut garder à l'esprit que le microcosme urbain de toutes les grandes civilisations citadines, même celles de l'Occident "faustien", a toujours été le lieu de l'éclatement de leurs crises, scissions et pannes, d'autant plus que l'intégration spatiale mise en oeuvre pour apprivoiser l'univers sauvage va tourner vers les héritages de l'ancien complexe formé des campagnes avoisinantes et des archipels d'agglomérations des alentours.[30] Le système spatio-temporel surhumanisé des actuelles cités industrielles modernes, même s'il diffère de ses lointains ancêtres (les lieux de cantonnement des chasseurs nomades, les fortifications dentelées du Moyen Age, les croisées cardinales de la Renaissance), a été projeté sur une toile de fond de couleurs vraies, de reliefs et d'odeurs; il est loin de traduire une

---

[27] A propos des dimensions symboliques du temps, cf. G. Durand, Les structures.,op. cit. En particulier le Livre Troisième, chap. I, "Eléments pour une fantastique transcendantale".

[28] Les expressions "temps court" et "temps de longue durée" sont empruntées à F. Braudel, Ecrits sur l'histoire, Flammarion, l969, p. 82. L'auteur écrit à propos "des modèles spatiaux", qu'ils "sont des cartes où la réalité sociale se projette et partiellement s'explique, modèles aux vrais pour tous les mouvements de la durée (surtout de la longue durée) pour toutes les catégories du social".

[29] Nous interprétons librement à partir des commentaires de G. Durand, Science., op. cit., chap. I, "La figure traditionnelle de l'homme".

[30] Sur ce thème général, voir O. Splenger, Le déclin de l'Occident, Gallimard, l979. Et aussi certains commentaires de L. Munford, A cidade na historia, suas origens, transformaç”es e perspectivas, Martins Fortes, EDUSP, l982.

convention rythmique qui n'intégrerait une totalité territoriale qu'à travers les mailles d'un réseau artificiel de voies de transit.[31]

Nous nous devons par conséquent de dénoncer l'idée de la controverse qui justifie l'opposition l'interprétation nature-ville et homme-cité en invoquant les effets néfastes de la coupure ontologique entre l'homme et le Cosmos, et le fait que la trame spatio-temporelle des cités industrielles contemporaines n'arrive plus à se concevoir en tant que figuration cohérente de l'image du monde. Il s'agit plutôt de réfléchir à l'embarras de la pensée scientifique, qui considère que la complexité fonctionnelle et l'efficacité de tout le dispositif des mégalopoles modernes ne peuvent accéder au rang de réalité cohérente qu'à travers l'unification dictée par le cogito corollaire d'un l'impérialisme technocratique.

Bien que le support d'une réflexion sur le déséquilibre pathologique chez l'homme de la civilisation, de par sa ceinture d'usines, de bidonvilles, de gratte-ciel et son réseau de voies utilitaires, la ville sans formes retrouve toujours, en tant que réalité vécue, les figures diverses qui incarnent l'image d'un territoire-refuge. Loin du rationalisme déductif de la pensée scientifique et de ses procédures d'objectivation, du causalisme logique et de la généralisation, la figure paradigmatique de l'homme de la tradition a survécu tel un fil ténu et tenace tout au long de la maturation des immenses dispositifs urbains des mégalopoles contemporaines

5. Quatrième présupposé: l'immémorial et le présent

C'est en se situant au plan métaphysique qu'accompagne l'aventure humaine que les plus grands efforts ont été faits par la pensée scientifique pour apprécier, et parfois même maîtriser, le résidu de la forte charge imaginale qui a présidé aux projets rationnels, aux oeuvres et aux actes l'homo faber, dans l'organisation de l'espace habité. Outre, cette expression symbolique d'un comportement global chez l'Homme, la création d'une surface humanisée révèle essentiellement un style ethnique, la persistance d'un voile "décoratif" spécifique à

[31] Il faut bien se rapporter ici à l'analyse exhaustive du "sensualisme collectif" de la post-modernité que propose M. Maffesoli, Aux Creux.,op. cit.

la personnalité d'un groupe social,[32] bref, un programme collectif, l'expérience esthétique multiforme qu'enclose la mémoire projetée dans des dispositifs techniques créées par l'homme pour la construction d'une surface humanisée et la production d'outils et d'objets.

Il est intéressant de noter que la mémoire, qu'elle soit décrite comme l'expression de l'imagination, comme une sorte de "conteuse de l'histoire", ou au contraire, interprétée comme une sorte de "cogito" dont le rôle stratégique serait de déclencher le processus de la conscience chez l'homme, évoque toujours la liberté imaginaire de l'homo sapiens. Etant donné le caractère particulier de sa matière esthétique, le réceptacle à l'expression du "nous" communautaire, la compréhension du phénomène de la mémoire se trouve fréquemment figée dans certains postulats de l'épistémè matérialiste de la pensée occidentale relatifs aux grandes conceptions de l'imaginaire.[33]

Pour certains, et parce qu'elle fait intervenir l'expérience proustienne du "temps retrouvé", de l'"éternité récupérée" s'oriente dans le sens d'une rupture de la conscience chez l'homme.[34] S'inscrivant dans un processus de "chosification" de l'image, la mémoire deviendra un outil, mis au service du raisonnement de la connaissance en tant qu'acte fondamental pour l'existence de l'humanité. La conscience imaginante d'une pensée non-finalisée peut être ici comprise comme la dégradation du savoir.[35] Dès lors qu'ils n'accomplissent plus des actes de "conscience", les jugements de valeur issues des souvenirs et des réminiscences d'une réalité collective ne sont rien d'autre que des objets fantômes, troublés et sans conséquence.

Pour d'autres, qui l'associent au thème de la temporalité et du devenir, la mémoire acquiert un sens plutôt "instropectif"; elle en se traduit en tant que force

---

[32] A ce propos, cf. A. Leroi-Gourhan, Le geste., op. cit., p.93: "Le style ethnique pourrait donc se définir comme la manière propre à une collectivité d'assumer et de marquer les formes, les valeurs et les rythmes."

[33] Cf. également à ce propos, A. Leroi-Gourhan, Le geste., op. cit., p. 94: "Le social y domine l'individuel de très haut et l'évolution ne connaît d'autre jugement que celui du rendement collectif. L'esthétique a une tout autre résonance, la société n'y domine que pour laisser aux individus le sentiment d'exister personnellement au sein du groupe: elle est fondée sur le jugement des nuances."

[34] Sur ce thème, nous renvoyons à J. P. Sartre, L'imagination, PUF, l950.

[35] Un bon exemple de ce principe de "chosification" de l'image dans la pensée existentialiste peut être trouvé dans les commentaires de J. P. Sartre, Situations III, Gallimard, l974, lorsqu'il décrit les villes américaines qui "progressent comme des armées modernes", mais qui sont "en retard sur les autres outils, sur les autos", "les frigidaires ou les appareils de radio". Selon cet auteur, ces villes sont conçues par leurs habitants "sans vaine sentimentalité, raisonnablement".

subjective, à la fois profonde et active, latente et pénétrante, occulte et envahissante et met en avant la conservation des états psychiques vécus par l'homme.[36] Et, si, en fin de compte, il n'y a de perception qui celle qui est imprégnée des souvenirs immémorials, il faut alors rejeter toute polémique d'oppositions entre les phénomènes relevant de la perception et de l'idée, de la matière et de la mémoire, de l'image et de la pensée.

Cependant, le paradoxe du symbolisme imaginaire chez l'homme est rapidement résolu si l'on fait l'appel à l'idée qu'il y a deux formes de mémoire: d'une part la mémoire-habitude, associée aux mécanismes de répétition, au "dressage culturel", et d'autre part la mémoire-souvenir, de caractère évocatif, authentique résurrection du passé. Dans l'analyse de la vie quotidienne, les rapports entre ces deux formes de mémoire s'avèrent ainsi fréquemment conflictuels, en raison même de la division proposée entre représentation et conscience. Mais au-delà d'une telle discontinuité il est évident que la mémoire confère une densité inusitée à la marche fatale et incertaine du devenir de l'homme car elle lui permet d'opérer une "duplication des instants" et un "dédoublement du présent".[37]

Les textes philosophiques iront dans ce sens et prendront parti pour l'éternelle opposition entre l'activité de l'esprit et les contenus imaginaires et sensoriels, débat intellectuel qui, dans les cadres de la pensée de l'Occident faustien, va progressivement négliger la problématique spécifique de la mémoire au profit d'une réflexion sur l'Imaginaire- et de l'inscription des contenus imaginaires menés autour d'une structure de manque, c'est-à-dire au détriment de sa place de territoire autonome d'expression de l'Esprit.[38] Il en résultera des conséquences profondes pour l'interprétation du phénomène de la mémoire collective comme espace autonome d'une raison sensible et de la liberté imaginaire de l'homo sapiens. C'est seulement après que la pensée philosophique de l'Occident moderne se sera livrée à un processus graduel d'ascèse que l'imagination perdra

---

[36] Pour avoir une bonne illustration de ce principe "introspectif" dans l'étude de la mémoire, se reporter à.H. Bergson, Matière et Mémoire, PUF, l945. Pour ce qui est des études brésiliennes inspirées de la pensée bergsonienne, l'excellent ouvrage ethnographique de E. Bosi, Mem¢ria e Sociedade, EDUSP, l987.

[37] A propos du "schématisme transcendantal" qui dessine la mémoire et la fonction fantastique dans le trajet anthropologique de l'homme, nous rejoignons l'analyse de G. Durand, Les structures., op. cit., et en particulier les réflexions du Livre Troisième, Eléments pour une fantastique transcendantale".

finalement son rôle défiguré de "falsificatrice" pour devenir chez l'homme non plus l'illusion complice de ses actes de connaissance mais un procédé de métamorphose de la narration.[39]

Certes, l'imagination a toujours intrigué les philosophes, au-delà des plusieurs périodes historiques et des civilisations. De l'Antiquité à l'Occident moderne, en passant par l'Orient, l'homme s'est interrogé sur ce qu'on peut surnommé, à l'aide du trajet philosophique de l'Islam, de l'Imaginal.[40] Au vu des grandes conceptions philosophiques de l'Imaginaire et pour situer la problématique de ce travail au-delà du thème de l'individualisme narcissique qui imprègne l'épistémè occidentale, et au-dedans d'un narcissisme cosmique professé par la vision traditionnelle de l'homme, nous cherchons à retrouver le parcours qui a conduit la pensée occidentale à négliger le phénomène de la mémoire comme facteur de l'unité et de l'épanouissement de l'imagination humaine.[41]

Dans le cadre du présent travail, il nous faut préciser les conséquences qu' a eues le processus de laïcisation métaphysique de la mémoire collective qui accompagne la construction de la pensée philosophique de l'Occident, en nous plaçant du point de vue critique soit du moralisme intellectuel qui prône la dualité entre croire et savoir, soit de la esthétique moderne qui alimente la querelle entre le coeur et la raison. Sur ce point, il convient de se poser quelques questions à propos de manière dont a été défigurée la figure traditionnelle de l'homme, une défiguration qu'a fomentée la conscience épistémologique de l'Occident en opérant une coupure ontologique entre un moi subjectif et un cosmos objectif. Ceci a entraîné une déformation du regard traditionnel porté sur le phénomène de la mémoire qui, confrontée à l'idée de la conscience historique d'une temporalité intérieure et linéaire, deviendra progressivement réduite aux états de conscience absolue propre du Sujet Moderne, là où l'homme "progresse" en Raison.[42]

---

[38] A propos de l'esthétique "moderne" et du spectre de la subjectivité dans la pensée contemporaine, cf. L.Ferry, Homo aestheticus, l'invention du go–t à l'âge démocratique, Grasset, l990.

[39] Nos références philosophiques aux tours et aux détours de l'imagination ont été tirées de H. Vendrine, Les grandes conceptions de l'imaginaire, de Platon à Sartre et Lacan, Librairie Générale Française, l990. Cf. également les commentaires de G. Durand, L'imagination symbolique, PUF, l989.

[40] Ce terme "Imaginal" ou l'expression "monde imaginal", évoque l'importance reconnue à la "connaissance imaginative" et aux formes symboliques dans l'oeuvre de l'Imagination humaine, ont été emprunté à H. Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Gallimard, l986 .

[41] Voir notamment à ce sujet R. Guénon, Le règne de la quantité et les signes des temps, Gallimard, l972. Cf. également G. Durand, Science., op. cit.

[42] Cf. G. Durand, Science., op. cit., p. l42. A ce propos, se référer à certaines réflexions de E. Morin, L'Unité de l'homme, l974, Seuil et L'esprit du temps, Grasset, l983. et dans le domaine des

A fin de mettre en lumière le problème de la laïcisation métaphysique de la mémoire, il serait bon d'aborder à certains aspects de la gnose chrétienne où prédomine la défense de l'Individualité. Nous n'avons malheureusement ni le temps ni la place pour creuser ici les profondeurs d'un tel domaine de connaissance chez l'homme. Nous nous contenterons de récapituler très brièvement les aspects en question.

Si l'on s'en tient pas conséquent à la vision traditionnelle de l'unité transcendantale de l'être, on constate que la conscience chrétienne en annonçant l'entrée de Dieu dans l'histoire, suscite progressivement l'éveil d'une conscience historique en Occident, et donc une mise en relief de la triade temporelle- passé, présent et futur. Ainsi, mémoire et imaginaire constituent ainsi un phénomène en gémination qui n'échappe pas de l'incident du moment dans lesquels s'inscrivent l'histoire humaine. Par la christianisation de la mémoire et la séparation entre mémoire liturgique et mémoire laïque, la pensée judéo-chrétienne biblique entame un long cheminement de négation de l'unité trancendantale de l'Etre.[43]

En effet, l'avènement de l'historisation du divin a favorisé la "laïcisation" de la mémoire, lui faisant perdre cette épaisseur qui rendait perméable entre elles les sphères qu'on peut appeler l'être (le divin) et les étants (l'humain) en supposant la "sécularisation" d'une temporalité fermée et d'une cosmologie "topographique" pour la représentation des états multiples de l'être présentifié. La conscience de l'homme chrétien, en se fixant sur certains faits "historiques", datables et réels à ses yeux, a postulé la séparation entre mémoire liturgique et mémoire laïque, préfigurant la confusion actuelle que la "conscience historique" de la Science et son esprit antitraditionnel feront entre coutume (les formes extérieures des usages et des habitudes populaires) et la tradition. Bref, entre l'Individu, cet être "relatif et incomplet", et la totalisation même de l'Etre- le principe de toute la manifestation, inconditionné et transcendant.[44]

études de l'anthropologie urbaine au Brésil, à l'étude de L.F.D.Duarte, "Três ensaios sobre a pessoa e a modernidade", in: Boletim do Museu Nacional, (4l), l983.

[43] Sur ce thème, nous renvoyons à H. Corbin, Le paradoxe du monothéisme, L'Herne, l98l, Partie I "Le Dieu-Un et les Dieux Multiples". Et également à J. Le Goff, Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente Medieval, GEDISA, l986 et aussi de cet auteur Histoire et Mémoire, Gallimard, l988.

[44] A ce sujet, nous sommes inspirés des réflexions philosophiques de R. Guénon, Le symbolisme de la Croix, Vega, l984 et, aussi, Orient et Occident, Editions de la Maisnie, l987. Et également de H. Corbin, Histoire., op. cit., en particulier, la Partie I "Des origines jusqu'à la mort d'Avérroes (595/ll98)" et chap. I "Les sources de la méditation philosophique en Islam".

Pousser plus loin ces réflexions ne signifie pas ici pour nous perpétuer les normes de "lisibilité" qu'a produites la conscience mythique de l'Histoire dans l'analyse du phénomène de la mémoire collective sous la pression de l'ambiance psycho-sociale de la Modernité. Si l'épistémè occidentale a exhumé Mnémosyne (déesse de la Mémoire et Mère des Muses), elle ne l'a pas pour autant ré-intronisée sur le même autel. Sa place semble tout autre; sa source d'éternité paraît sourdre d'un autre enfer: non plus d'un vouloir-vivre collectif mais d'un nombre infini de sanctuaires privés et du for intérieur des "individus-sujets" de la Modernité.[45]

6. Cinquième présupposé: l'exhumation de Mnémosyne

Lieu où grandit l'Histoire, la mémoire collective demeure un thème essentiel lorsque l'on fait revivre le débat à propos de l'avènement du langage, de la technique, de l'écriture et du comportement figuratif chez l'homme. "Mémoire écrite", "Mémoire sans écriture", les historiens soucient toujours de saisir différemment le phénomène de la mémoire dans les sociétés sans écriture, qu'elles soient anciennes ou modernes, et l'histoire de la mémoire chez celles qui possèdent simultanément la mémoire orale et la mémoire écrite.[46] Dès lors, le problème est de savoir où réside l'histoire dans des premières sociétés.

De plus en plus, est si l'on regarde l'attirance qu'éprouvent certaines sociétés pour le passé lointain, l'histoire des débuts est devenue le chant "mythique" de la tradition et la mémoire une reconstruction générative liée à l'identité collective d'un groupe et ses mythes d'origine, ancrée sur des généalogies et liée à un savoir technique ayant rapport à la magie. Et dès le surgissement de l'écriture dans les civilisations de l'épigraphie, on assiste la naissance de la mémoire comme l'acte de commémoration-célébration. L'écriture servira alors support à la surcharge de la mémoire, d'abord en jouant un rôle d'emmagasinement d'informations, pour acquérir finalement un caractère de "monument". Ce sera l'avènement d'institutions-mémoires; de ces archives royales, bibliothèques et les palais qui vont enregistrer le mouvement de l'histoire au sein des sociétés. Il ne s'agit pas ici d'une activité nouvelle dans l'organisation du savoir collectif, mais

[45] A ce propos, cf. E. Morin, Pour sortir du XXe siècle, Fernand Nathan, l98l. Sur ce débat philosophique au Brésil, dans une perspective philosophique habermasienne, voir également S. P. Rouanet, A raz„o cativa, Ed. Brasiliense, l985 et As raz”es do Iluminismo, Cia das Letras, l987.

plutôt-c'est du moine le point de vue de certains historiens- de la mise en oeuvre d'un pouvoir nouveau.

Le passage de la mémoire orale à la mémoire écrite s'apparente ainsi à celui de la divinisation à la laïcisation de la mémoire. Pour reprendre des idées platoniciennes, nous dirons que l'émergence de l'alphabet et de l'écriture a engendré l'oubli chez ceux qui les ont appris; dans la mesure où la mémoire est un "don des initiés" et où les réminiscences- techniques, ascétiques et mystiques- sont la source même de l'immortalité, l'Occident moderne a bel et bien vécu une catastrophe métaphysique en sortant progressivement du plan de la cosmologie pour entrer dans celui de l'eschatologie. Et sans pour autant récuser à jamais le thème de la philosophie de l'histoire, force est de constater que, chez l'homme, la mémoire est un phénomène qui peut conduire à l'histoire ou s'en éloigner. Et si l'on voulait pallier les faiblesses du diagnostic qui est fait de la "crise de la civilisation" dont souffrent les sociétés contemporaines, il faudrait revenir à l'idée des éphémères constructions de masses pierreuses de l'Occident moderne comme étant l'expression la plus achevée du pouvoir cristallisé d'une mémoire "laïque".

Pour la plupart des historiens, c'est l'essor de l'imprimerie et plus tard de la photographie, en tant que comme les supports à la charge de la mémoire qui a déclenché la longue agonie de l'art de l'anamnèse. Quoi qu'il en soit, ce sera certainement la pensée rationaliste de l'Europe des Lumières qui exprimera le plus véhémentement et péremptoirement la défiguration du phénomène de la mémoire dans la Grande Tradition de l'Occident. En l'opposant à l'intelligence, à la création et à l'imagination, l'homme moderne va s'éloigner de ses morts; en l'écartant du domaine de la science et de l'intellect, il la placera au coeur de la vie quotidienne pour la défigurer et en faire un instrument d'aliénation. Finalement prise en charge par les Etats-Nations, la "mémoire" va devenir "patrimoine" et "legs" de groupes ethniques dorénavant pétrifiés dans l'ère des musées publics et nationaux. Et ce n'est sous les traits du Romantisme que la mémoire, en tant qu'un lieu de figurations qui tient du temps comprimé qui manifeste les multiples états de l'être, pourra être préservée comme valeur.[47]

---

[46] Cf. à ce sujet l'ouvrage (sous la direction) de J. Le Goff et Pierre Nora, Faire l'histoire, Vol. I, "Nouveaux Problèmes", Gallimard, l974.

[47] Cf. J. Le Goff, Mémoire., op. cit. Concernant l'attrait qu'a exercé le thème de la mémoire l'"intimisme romantique" précisément au coeur du "progressisme des lumières", nous pensons à G. Durand, Figures mythiques et visages de l'oeuvre, L'île Verte, l979, p.222, lorsqu'il écrit: "Alors

Malgré le mea culpa qu'on tenté les historiens et les sociologues en voulant dénoncer les impasses de la réduction totalitaire de la tendance fabulatrice de l'imagination humaine à dialectique des époques historiques, le phénomène de la mémoire apparaît ici malheureusement prise au piège du fatalisme d'une Histoire. Mais c'est précisément parce que il y a plus de la réalité vivante de l'esprit dans la perpétuelle volonté de l'homme à demeurer humain au sein de l'histoire que ne le reconnaît le manichéisme du matérialisme positiviste ou empiriste des sciences sociales qu'on se retrouve ici irrémédiablement face à l'immémorial comme au coeur d'un mystère. Aussi, faut-il rompre les liens qui assujettissent les actes de l'esprit à l'épistémè rationaliste toujours annonciatrice de la découpage structural du contenu imaginaire de la mémoire en incidents historiques et sociales qu'annoncent la "crise de civilisation" dans l'Occident.[48]

Ainsi, bien que la mémoire soit élevée au statut de siège de la conscience, l'Occident judéo-chrétien va réintronis les dieux au sein de la idéologie laïque de la Modernité.[49] La continuité du réinvestissement mythologique de l'"intelligence" au coeur de la positivité historique permettra de réhabiliter ce que le réalisme de l'image avait oublié: la mémoire, épiphénomène de l'imagination, s'affirmer par l'indéterminisme typologique de son contenu. En s'appuyant sur l'atypicité des structures fantastiques de l'Imaginaire, l'homme "moderne" va réapparaître comme un phénomène paradoxal qui dépasse, malgré tout, la typicité socio-historique où il est formée et entraîné.[50] En se déprenant ainsi du fatalisme typologique selon

---

que cette charnière entre le XVIIIe siècle et le XIXe siècle apparaît à l'analyse positive conquérante de l'Occident, c'est paradoxalement à cet instant précis que se creuse dans cette ascension irrésistible la caverne romantique de l'intimisme et que, point par point, des valeurs antagonistes viennent compenser et charger de nostalgie, sinon de culpabilité, l'axiologie triomphante du nouveau monde émergeant de la Révolution Française."

[48] A propos de ce qui reste "indéchiffrable" et "caché" chez l'homme et de la défiguration de la Tradition dans la formation de l'esprit scientifique, nous pensons à l'affirmation de G. Bachelard, Les rêveries de la volonté., op. cit., p. 90: "La plus grande lutte ne se fait pas contre les forces réelles, elle se fait contre les forces imaginées. L'homme est un drame de symboles."

[49] Sur le thème du "culte au Moi dans le temple de la Raison", rappelons pour mémoire les études de C. Lasch, La culture du narcissisme, et de R. Sennet, Les tyrannies de l'intimité, Seuil, l983.

[50] Accepter l'idée de la "connaissance approximative" de l'homme comme "paradoxe créateur" ne veut pas dire pour autant qu'il faille ignorer le sens "matériel" de la mémoire, cf. M. Mauss, Essais de Sociologie, Ed. Minuit, l968, ou négliger les cadres sociaux de la mémoire (individuelle et collective à la fois), là où les souvenirs sont enregistrés en tant que points de repère d'un milieu social et historique, cf. M. Halbswach, La mémoire.,op. cit., même si nous avons la tendance à nous rallier à la pensée occidentale moderne et à réduire trop facilement les déterminations qualitatives du phénomène de l'imagination et ses rêveries de la matière à des déterminations quantitatives, à savoir "l'armature historique", "les faits techniques", "l'arrangement de l'habitat", "les institutions", "les legs et les monuments". Sur ce thème, voir l'analyse de G. Namer, Mémoire et Société, Klincksieck, 1987.

lequel l'Histoire se forme, l'imagination créatrice humaine ne s'attache pas davantage à une pédagogie du milieu, autrement dit à la trajectoire historique des nations, des ethnies et des classes sociales. Illustration d'un antagonisme de valeurs, l'homme de la civilisation redevient au pouvoir de réaction, de rébellion et d'insubordination de la mémoire à l'incident du moment, à la Mort.

Installée dans la controverse complexe que nourrit la fondation de l'Occident moderne entre, d'une part, la tendance la plus largement rationaliste- celle qui se tourne vers l'affirmation de l'idéal prométhéen et du culte du "sanctuaire" individuel du Cogito en tant que siège de la conscience- et, d'autre part, l'envahissant sensualisme collectif et la vertu du présentéisme, l'étude de la mémoire de la quotidienneté favorise à l'imagination humaine l'éclatement des aspirations fantastiques frustrées par les postulats de l'individualisme moderne et solidaires du vitalisme sociétal.[51] Car c'est bien la mémoire de la quotidienneté comme domaine d'une fantastique transcendantale qui restitue à l'homme de la civilisation sa condition de multiplicité antagoniste, de paradoxe créateur.

Certes, sous la préssion pédagogique de l'Occident pré-classique, le thème de la mémoire devient l'expression d'un désir socialement construit d'immortalité, une pérennité mise en évidence par l'enchaînement des généalogies plutôt qu'à travers d'une chronologie qui aurait relevé d'une temporalité presque dénuée de cette "profondeur" linéaire que lui a conférée l'homme occidental moderne et "civilisé". La mémoire n'était alors qu'une "épaisseur" d'une densité abyssale et dont la traversée des "couches" topographiques permettrait à l'homme de relier l'ordre de l'humain et l'ordre du divin. Mémoire-possession, l'immortalité se rattache ici à l'art mnémonique, la mémoire demeurant la source nourricière de l'éternel. La mort et l'oubli voulaient ainsi dire la perte du souvenir à travers l'absence de la conscience qu'on en avait.

Evidemment, on peut imaginer ici que la séparation entre théologie et philosophie, qui remonte au système pédagogique de la pensée philosophique occidentale judéo-chrétienne, c'est attachée à une nouvelle dimension symbolique relevant de la maîtrise du temps reliée à une nouvelle conception de l'Individu.[52] Si

---

[51] Sur la "puissance souterraine" d'un "vitalisme sociétal" où se forge la mémoire de la quotidienneté, cf.M. Maffesoli, Les temps., op. cit.

[52] A ce sujet, nous pensons aux commentaires de G. Simmel, La philosophie., op. cit., à propos de l'individualisme ainsi qu'à l'analyse de la construction "moderne" de la notion de personna développée par M. Mauss, Sociologie et Anthropologie, PUF, l968.

auparavant la notion de personne s'inscrivait dans le schème imaginaire d'une pluralité de couches de durées, elle acquerra sous la pression de l'ambiance psycho-social de l'époque chrétienne, la dimension d'une temporalité linéaire selon laquelle l'existence de l'homme s'exprime par parcours rectiligne reliant le passé et l'avenir et en aspirant à connaître la fin des temps. C'est la Réforme qui va perfectionner ce schème en associant à ce tableau de l'aventure humaine sur Terre l'idée de conscience, de responsabilité et, finalement, de libre-arbitre. La mémoire est ici envisagée comme l'appendice d'autres qualités humaines telles la raison et l'amour- ou la conscience et les passions.

Or, l'avancée de la pensée rationaliste n'a fait qu'aggraver la tendance à la défiguration de la vision traditionnelle de l'homme et du monde, pour réduire finalement la mémoire et l'imaginaire, tout comme l'intuition, à la simple condition d'outils de la pensée, subordonnés et intégrés aux autres fonctions "psychologiques" de l'homme. C'est donc là tout le substrat de la personne moderne: l'Individu doté d'autonomie ontologique, de souveraineté politique et d'un pouvoir de manipulation économique. Mais, bien que l'hégémonie du Cogito et la pensée rationaliste aient défiguré le phénomène de la mémoire en le soumettant à l'entreprise d'un temps linéaire et finaliste, sous l'optique de l'individualisme, il ne faut pas oublier que la conversion de l'Occident à ce rationalisme et à la culture du narcissisme n'est que partielle et fragmentaire.[53] Produit légitime et récurrent de la Modernité, la démarche idolâtrique de l'histoire concernant la naissance d'un nouveau Sujet- celui du self, de l'ego, du cogito- remonte aux controverses les plus cachées de l'"homocentrisme" qui a orienté la Grande Tradition de l'Occident moderne dans sa nostalgie vis à vis la figure traditionnelle de l'homme.

7. Sixième présupposé: le tragique social

Nous nous retrouvons ici au coeur du dilemme auquel se heurte l'interprétation du phénomène de la mémoire à l'égard du temps et de l'espace; autrement dit, de l'antinomie entre, d'un côté, la pensée symbolique qui a forgé la vision de l'homme traditionnel et, de l'autre, l'épistémè occidentale et sa pensée

[53] Sur ce thème, voir l'ouvrage de R. Aron, Les désillusions du progrès, essai sur la dialectique de la modernité, Calmann-Lévy, l969.

scientifique. On trouve ainsi, d'une part, la démarche symbolique qui accepte plusieurs "régions' d'un même temps - et c'est en cela que la gnose du temps se joint toujours à la gnose de l'espace pour préserver l'unité et la communion entre l'homme et le Cosmos- et, d'autre part, la pensée rationaliste et scientifique- et ses fables progressistes-, où la volonté délibérée d'objectivité et de précision du Cogito va déchirer l'unité primordiale qui englobait le temps et l'espace pour faire de l'existence humaine l'expression de la causalité rigoureuse du temps aligné et finaliste.[54]

C'est en raison du regard orgueilleux que porte la pensée illuministe quant aux périls des illusions de l'homme traditionnel, d'une part, à la Conscience et, d'autre part, à l'emprisonnement de la Raison que vont s'imposer à l'Occident l'agnosticisme de la pensée scientifique et son stratagème "historique".[55] La suprématie du Cogito, selon lequel l'homme doit tout voir et, pour cela, se soumettre à une véritable pédagogie du regard, révélera un changement dans l'approche du phénomène de la mémoire dans la Modernité: c'est là la condition idéologiquement instauratrice de défiguration de la vision traditionnelle de l'homme et du monde. En regard du modèle individualiste-rationaliste de l'Occident moderne, la mémoire apparaît dès lors comme un phénomène défiguré, puisqu'il nie la présence de la dominante organique totalité/hiérarchie au sein d'un vouloir-vivre collectif.

Ainsi, on peut dire que l'agnosticisme de la pensée scientifique a recouru à un détournement de la tendance fabulatrice de l'intelligence humaine, désormais reconduite sous la pression de l'ambiance sociale de l'individualisme et du rationalisme, vers la "déification" de l'Individu. Vouloir la visibilité et la transparence du monde ne visait qu'à déposséder l'aventure humaine du mystère de la Vie en tant que vaste territoire d'exploration. La "Raison", voilà dorénavant la clé de toute connaissance, de la visibilité pleine. Du regard qui voit, l'agnosticisme d'une pensée rationaliste s'attachera progressivement à la maîtrise du regard qui est vu, d'un oeil qui est sain et aveugle à la fois, afin de se mettre en quête d'une

---

[54] Nous nous référons ici à l'analyse de G. Durand, Science., op. cit., et aussi aux commentaires de R. Guénon, Le symbolisme., op. cit., et du même auteur L'Orient., op. cit.

[55] A ce propos, nous nous appuyons ici sur les commentaires de Merleau-Ponty, La phénoménologie de la perception, Gallimard, l988 et Le visible et l'invisible, Paris, Gallimard, l989. Concernant ce débat au Brésil, cf. M. H. Chau¡, Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo, Brasiliense, l98l; et du point de vue "regard illuministe", les articles de A. Bosi,

totalité translucide.[56] Finalement, on s'aperçoit qu'en cherchant à "démystifier" l'homme par le postulat que l'incompétence du regard en observer l'intérieur des choses était structurelle à l'homo sapiens, ancrée sur une "condition de classe" ou dans "l'arrangement pulsionnel", et qu'on ne pouvait y remédier par des actes individuels de conscientisation, la Grande Tradition de l'Occident chrétien et technocratique est arrivé dans une impasse. C'est justement grâce le résidu incompressible du caractère métaphysique et transcendant qui unit indissolublement la temporalité au domaine de l'imaginaire que l'on peut encore affirmer que la mémoire permet un approchement de la cosmologie de l'être-ensemble, dans la mesure où, parce qu'elle relie perpétuellement l'homme et le monde, elle continue de s'exprimer à la fois comme une donnée de la pensée et en tant qu'objet qui demande d'être pensé.

Sur le plan de l'interprétation historique et sociologique, les échecs des idées qui inscrivent l'imagination humaine dans le monisme de la conscience psychologique vont imposer la création d'autres registres de compréhension pour cerner le phénomène de la mémoire, où l'imaginaire apparaîtra cette fois traversé par d'autres catégories d'analyse.

En tant que réservoir de configurations symboliques liées à l'écho du passé immémorial d'un être-ensemble, la puissance intrinsèque de la mémoire de la quotidienneté forcera finalement la reconnaissance de l'Imaginal comme étant le principe de transcendance qui engendre le mystère et la surprise, le risque et l'expectative de l'arrangement d'une dialectique de la durée au coeur de la vie sociétale, là où les souvenirs et réminiscences d'instants qui composent l'essence d'une vouloir-vivre collectif participent de la hiérarchie du devenir d'un groupe social. C'est pourquoi il nous semble difficile ici de nous abandonner aux théories qui insistent simplement sur les cadres chronologiques de la mémoire collective, sans reconnaître que la vie communautaire constitue en vécu multiple et que l'unité de son être-ensemble est toujours projetée et objectivée dans le monde. C'est aussi ce qui nous conduit à affirmer l'impossibilité de "mesurer" le domaine du fantastique par lequel s'arrange esthétiquement les souvenirs d'un être-ensemble dans une ville dès lors que leurs ses caractères matériels et techniques ne

---

"Fenomenologia do olhar" et de P.S. Rouanet, "O olhar iluminista", in: O olhar, (sous la direction de) A. Novaes, Cia das Letras, l988.

[56] On ne peut pas éviter de se reporter ici aux réflexions développées par M. Foucault dans l'analyse exhaustive qu'il a fait de ce processus dans son livre Les mots et les choses, Gallimard, l975.

conservent leur valeur qu'à travers les effets d'agrégation propres à l'imagination créatrice d'un "vouloir-vivre autrement".

Quelle que soit leur connotations (asymétriques, "flottants", ordonnés, équilibrés), les caractères morphologiques et topologiques d'un dispositif urbain (les proportions des bâtiments, les voies de transit d'un quartier, les tracés de rues) tout comme les formes des figures diverses qui en composent l'ambiance communautaire (les entraides de voisinage, l'agitation du trafic, l'errance des piétons, les flux ludiques et professionnels, la mise en scène de spectacles anodins), sont indissociables d'une symbolisation figurative liée une émotion esthétique commune et de son caractère sociétal.

De ce qui vient d'être, il ressort que l'origine d'une esthétique urbaine se rapporte à des structures fantastiques qui s'attachent davantage à la personnalité globale d'un être-ensemble. Loin de s'en tenir à un dialogue causal objectif entre les lois de la matière d'un milieu environant naturel et les solutions fonctionnelles, la création d'une ville en tant qu'espace humanisé est en premier lieu l'expression d'un style particulier d'être qui relève de la mémoire d'un ensemble collectif, de sa figuration ethnique. Anamnèse qui rappelle à l'Europe des Victoires ce qu'elle a tendance à oublier, l'esthétique de l'ensemble civilisationnel des villes brésiliennes figure dans le modèle culturel monothéiste de l'Occident comme le lieu de l'irruption de l'Etranger. Sans tourner le dos au sensoriel, la civilisation urbaine au Brésil va déboucher dans la stylisation du polythéisme des valeurs qui font le "nous" communautaire, ce qui avait été méprisée dans le contexte de la Grande Tradition de l'Occident.[57]

Il ne s'agit donc plus d'entreprendre ici une démarche d'interprétation qui s'appliquait à réduire le théâtre de la vie urbaine du Brésil à une dichotomie entre la raison et le sensible. Bien au contraire, il nous faut adopter une approche poétique face à un phénomène qu'on ne peut saisir dans sa totalité organique que par l'appréhension du caractère vital des opérations relevant de la mémoire collective, celle-ci étant vue comme pouvoir souverain de la liberté de l'esprit d'un vouloir-vivre collectif mis au service des disparités et des antagonismes du "paradoxe créateur" d'une ambiance communautaire multiple et plurielle.

---

[57] Rappelons que le projet intellectuel de cette thèse s'inscrit avant tout dans la filiation aux commentaires de M. Maffesoli pour ce qui concerne le polyculturalisme et le nomadisme aventurier en tant que points de repère de la société brésilienne.

CHAPITRE II : LES ITINERAIRES D'UNE SOCIOLOGIE DU PARADOXE

> Apenas brasileiros de nossa época. O necessário de química, de mecânica, de economia e de balística. Tudo digerido. Sem *meeting* cultural. Praticos. Experimentais. Poetas. Sem reminiscências livrescas. Sem comparações de apoio. Sem pesquisa etimológica. Sem ontologia. Bárbaros, crédulos, pitorescos e meigos. Leitores de jornais. Pau-Brasil. A floresta e a escola. O Museu Nacional. A cozinha, o minério e a dança. A vegetação. Pau-Brasil.[58]
>
> Oswald de Andrade,
> Manifesto Poesia Pau-Brasil

l. Les témoins d'une logique contradictorielle

Il nous faut, pour faire avancer la compréhension de la valeur esthétique des formes tourmentées que nous adoptons pour interpréter la turbulence de la vie collective dans les villes brésiliennes, faire état de la polémique archaïque qui tourne autour de l'existence de «deux Brésils»[59] et montre le paradoxe de l'équilibre entre «formes pauvres» et «formes parfaites» d'être-ensemble du point de vue du discours scientifique en général, et de la pensée savante au Brésil plus spécifiquement. Autrement dit, il nous faut affronter le thème de la qualité esthétique du Tiers si caractéristique de la figuration ethnique «métisse» de l'«être-ensemble brésilien», en tant que le fruit d'une harmonie tensionnelle entre les éléments de façonnages culturels hétérogènes. Il s'agit là de phénomènes qui tiennent une place important dans les études classiques sur la «vocation» de l'homme brésilien pour l'«archaïque», et dans la conformation généalogique de la «raison scientifique» au Brésil. Ce thème suscitera un intérêt passionné chez l'«esprit anthropologique» brésilien, l'encourageant à dépasser la dualité d'une *épistèmé* classique propre à l'Europe des Victoires, et qui a colportée en Amérique

[58] Cf. O. de Andrade, Manifesto., op. cit., p. 87: «Tout juste brésilien de notre époque. Le simple nécessaire de chimie, de mécanique, d'économie et de balistique. L'ensemble digérée. Hors meeting culturel. Pratiques. Expérimentaux. Poètes. Sans réminiscences livresques. Sans références comparatives. Sans recherche étymologique. Sans ontologie. Barbares, crédules, pittoresques et tendes. Lecteurs de journaux. Bois-brésil. La forêt et l'école. Le Musée National. La cuisine, le minerai et la danse. La végétation. Bois-brésil.»

Latine le colonialisme intellectuel des Sciencies Sociales, selon laquelle l'esprit polythéiste de l'homme brésilien est envisagé à partir d'antagonismes simplistes: «tradition» X «modernité», «culture érudite» X «culture populaire», «sous-développement» X «développement», «centre» X «périphérie», «rural» X «urbain». [60]

Il est certain que tout ce qui se dessine, actuellement au Brésil, de projet «scientifique» de fondation d'une «anthropologie au pluriel» est l'écho d'un débat ancestral plus vaste au sein de la communauté intellectuelle du pays, qui réfute désormais l'ancien fond de négations de l'ordre de la différence qui imprègne la configuration de la société brésilienne. Obligées de repenser le paradoxe de la coexistence des contraires présent dans le déroulement de la vie sociale, d'en réhabiliter le polythéisme populaire, contraintes à l»humilité» scientifique, les Sciences Sociales sont aujourd'hui capables, au Brésil, d'accepter ce qui tourmente depuis très longtemps en leurs entrailles: la pluralité des désirs qui caractérise le métier de l'anthropologue (l'homme et le citoyen) brésilien. Sujet à la «crise» de paradigmes cognitifs et confronté à la tension issue de la «faiblesse» structurale de ses propres éléments constitutifs, le domaine «scientifique» de l'Anthropologie a maintenant acquis une dimension épistémologique qui met à mal les simplifications réductrices qui continuent d'avoir cours à propos de la société brésilienne.

Dès le moment où l'on considère que le domaine des Sciences Sociales regroupe essentiellement, de par ses postulats universalistes, des éléments hétéroclites venus de différents «savoirs» scientifiques, et que la connaissance du comportement humain revêt des degrés divers, le débat que nous venons de présenter s'ouvre naturellement d'autres horizons de réflexion. Même si, dans le cadre plus élargi de la communauté scientifique locale, le dilemme est posé à partir du thème de l'absence de production intellectuelle «authentique» au Brésil; et même s'il soulève des interrogations à propos, d'une part, des obstacles que dresse une écriture universaliste pour la société brésilienne et, d'autre part, du défi que représente la construction d'un projet intellectuel dans lequel la sensibilité

---

[59] Pour un bref résumé de la dichotomie entre les deux Brésils dans l'interprétation du dynamisme conflictuel de la société brésilienne, cf. J.S.Martins, Capitalismo e Tradicionalismo, estudos sobre as contradiç»es da sociedade agr ria no Brasil, Pioneira de C.Sociais, l975.

relativiste du chercheur se rapproche avant tout de la labilité sociale qui caractérise le trajet anthropologique de la configuration de l'être-ensemble au Brésil. [61]

En d'autres termes, et pour être plus précis, nous dirons qu'il faut à la compréhension de l'homme brésilien ordinaire, un mode d'expression scientifique situé hors des cadres épistémologiques classiques, qui le re-présente et grâce auquel la pensée savante locale puissent également exprimer, dans le domaine des Sciences Sociales, la riche polyssemie qui fonde la recherche intellectuelle au Brésil. Le problème qui se pose consiste donc à s'attacher à d'autres paradigmes épistémologiques et à dépasser le postulat fondamental de l'altérité de l'anthropologue/sociologue comme critère d'objectivité ethnographique dans la mesure où lorsqu'elle s'applique à l'analyse de l'espace urbain au Brésil l'orthodoxie des modèles interprétatives de l'ethnologie classique demeure impuissante à exprimer la diversité aussi bien de la manière d'«être-ensemble brésilien» que de la pensée scientifique locale. [62]

Pour «justifier» un tel pari- celui de bâtir une «anthropologie au pluriel» contre une anthropologie toute-puissante-, l'intellectuel brésilien va remonter le temps. Ainsi, le premier signe patent de la hétérogénéité des recherches anthropologiques à s'être exprimé au Brésil- faut-il le rappeler?- est apparue à travers la dichotomie, un peu simpliste mais toujours valable pour montrer les réalités différentielles en Sciences Sociales, entre une pensée vitaliste pour l'interprétation du localisme dans la configuration de l'être-ensemble et une pensée rationaliste, plus inflexible à l'égard du particularisme qui façonne le vouloir-vivre collectif au Brésil.[63] Il nous semble que la première fait converger l'axe de la connaissance scientifique dont se réclame l'intellectuel et l'axe de l'intuition poétique propre au polythéisme populaire et qui puise aux racines telluriques et affectuelles de l'homme brésilien.[64] La démarche méthodologique va procéder ici d'une sympathie entre l'Autre comme objet et l'observateur, par le biais, en quelque

---

[60] A propos du r»le du tiers et du resurgissement de la métaphore du triadisme pour l'interprétation de l'ajustement des éléments divers de la vie collective, nous rejoignons ici les observations de M. Maffesoli, Les temps., op. cit. Cf. également J. Freund, Sociologie du conflit, PUF, l983.

[61] Les expressions «sensibilité relativiste» et «labilité sociale» sont empruntées à M. Maffesoli, Le temps., op. cit., et aussi Aux creux., op. cit.

[62] Pour rappeler que ce débat n'est pas restreint au cadre des Sciences Sociales au Brésil, nous renvoyons à l'ouvrage réalisé sous la direction de M. Segalen, L'Autre et le semblable, Presse CNRS, l989.

[63] Nous nous livrons librement à une association d'idées basée sur le dualisme schématique tel que le présente M. Maffesoli, dans La connaissance., op. cit.

[64] Voir les expressions proposées par G. Bachelard, La philosophie., op. cit.

sorte, de l'intellect sensualiste de l'ethnologue.[65] Quant à la pensée rationaliste, dont le raisonnement a été glorifié comme étant un «progrès scientifique», elle protagonise le jugement des valeurs de l'observateur sur l'hétérogénéité constitutive de l'homme brésilien, dont le comportement est irréductible à la monovalence de la Raison. On peut dire en un mot qu'il s'agit d'une pensée qui ne s'attache qu'à une sorte d'«axiologie du sensible» et qui est à l'origine, en termes de démarche méthodologique, de la coupure progressive entre l'homme brésilien et son milieu environnant.[66]

Marquée par le pluralisme antagoniste des valeurs, force est de constater que, au Brésil, la recherche d'une méthode «scientifique» en termes de Sciences Sociales se trouve, à ce moment de sa genèse, placée au coeur du dilemme que posent, d'un c»té, la contamination de la production théorique de la communauté scientifique locale par les racines chtoniennes de sa pensée intellectuelle et, de l'autre, la quête d'objectivité dans l'adéquation entre le fait social à observer et le regard de l'enquêteur. Cela va, alors donner lieu à deux courants opposés. D'abord à une sociologie de l'amitié et du cafuné, qui relève de l'adhésion affectuelle de l'ethnologue à une civilisation de la «canne à sucre» et de la «bénédiction paternelle», en tant que défenseur de la vocation destinale de l'homme brésilien à l'archaïsme du plaisir hédoniste des Tropiques- une sociologie qui s'inscrit dans la lignée des études classiques de Gilberto Freire). Ensuite à une sociologie où l'imagination créatrice des intellectuels va nourrir des rêveries aériennes vis-à-vis d'un cosmos verticalisé, plus attachée à l'industrie et à la ville qu'à la mer et à la terre; une sociologie prométhéenne, inspirée par l'éthique productiviste, d'esprit davantage scolastique» et usant d'une rhétorique issue d'institutions académiques- qui se situe dans la lignée de Sergio Buarque de Hollanda).[67]

---

[65] Nous pensons tout particulièrement aux ouvrages de G. Freire, Maîtres et Esclaves, la formation de la société brésilienne, Gallimard, l983, et aussi Sobrados e Mocambos, Vol. I et II, Livraria Jose Olympio/INL/Proùmemoria, l985 et l'ouvrage classique Ordem e Progresso, Record, l990.

[66] Nous nous inspirons ici librement des commentaires de. M.G.S.Peirano, Uma antropologia no plural, três experiências contemporâneas, UNB, l992, qui a lieu au Brésil autour de la controverse d'une Anthropologie pluraliste. Voir aussi certaines réflexions de E. Durham, «A dinâmica cultural na sociedade moderna», in: Ensaios de Opinião, (2-2), l977.

[67] En ce qui concerne l'opposition entre les sociologies nordestina et paulista nous portons implicitement un regard critique sur l'ouvrage classique de S.B. Hollanda, Raizes do Brasil, José Olympio, l968, contemporain de Gilberto Freire. A propos de ces antagonismes de la pensée scientifique au Brésil, voir R. M. Morse, A volta de Mcluhanaima, cinco estudos solenes et uma brincadeira séria, Partie II, Ideologia e cultura politica, economia manchesteriana e sociologia paulista, Cia da Letras, l990, et aussi G. F. Vasconcelos, O Xar de Apipucos, Max Limonad, l987, dont nous reprenons quelques observations.

Selon cette pluralité de modes de pensées et d'êtres, on trouve ainsi la dichotomie entre une sociologie plut»t nordestina, fondée sur une rhétorique du geste «méta-racial» de l'homme brésilien issu de la communion luso-tropicale (sans oublier les antécédents fusionnels mauro-euro-ibériques) et une sociologie du travail et des classes sociales défendue par les *paulistas*, en s'accordant au «pan-industrialisme» moderne et technocratique de la ville de São Paulo.[68] Qu'on veuille ou non, la passion pour la différence constitutive de la pensée sociologique au Brésil, et qui se banalise ici dans la controverse entre l'intuition poétique et la méthode scientifique, va se traduire également dans le débat intellectuel à l'Université de São Paulo (U.S.P.).[69] On retrouvera ainsi, d'une part, dans la lignée de Antonio Candido et de son ouvrage classique Os parceiros do Rio Bonito, l'*approach* méthodologique de l'esthétisme essayiste qui fonde sa légitimité scientifique sur la procédure poétique d'interprétation de la polymorphie des éléments anodins de la vie quotidienne qui s'oppose à la sociologie de «traits seigneuriaux» d'Oliveira Vianna [70] et, y compris, de Gilberto Freire), et de l'autre part, le déterminisme réductionniste des études macro-sociologiques basées sur les postulats rationalistes de l'objectivité énoncés par les Sciences Humaines dans la lignée instaurée par Florestan Fernandes et Octavio Ianni.[71]

Bien entendu, il n'y a pas que ces modèles pour interpréter l'arrangement contradictoriel des éléments hétérogènes qui constituent le dilemme épistémologique des Sciences Sociales au Brésil. Il est possible de placer le polythéisme des valeurs constitutif du métier de l'anthropologue au Brésil sur un

---

[68] Nous croyons qu'il faut resituer la perspective méta-raciale et méta-erotique qui est proposée pour comprendre la formation de l'homme brésilien vis-à-vis les travaux classiques autour de l'intégration des populations noires dans la société de classes au Brésil. A propos, voir F. Fernandes O negro no mundo dos brancos, Difusão Européia do Livro, l972.

[69] Il convient ici de préciser la question de la fondation de l'Université de São Paulo (U.S.P.) et de sa prétention à créer une sociologie «fabriquée au Brésil». C'est de là qu'est née la polémique à propos du «manque d'imagination» des études de la sociologie paulista des années 50, qui, en prenant la ville de São Paulo comme «laboratoire de recherche», va réinstaurer les anciens thèmes du répertoire «moderniste» des années 30 dans le cadre de la pensée scientifique brésilienne. Il est clair qu'il faut voir une volonté de comprendre le phénomène de l'«industrialisme» au Brésil, et qui va inspirer les travaux systématiques qui ont été menés sur l'esclavage, le racisme, les ouvriers, l'éducation et, finalement, la formation de l'Etat-nation au Brésil et en Amérique Latine. A propos, voir M. I. Pereira de Queiroz, Introdução ao estudo da sociologia no Brasil, Instituto de Estudos Brasileiros, l97l.

[70] Cf. O. Viana, Evolução do Povo Brasileiro, Ed. Nacional, l938.

[71] Concernant les différentes tendances qui composent le tableau de la sociologie paulista, nous renvoyons entre autres, aux ouvrages de A. Candido, Os parceiros do Rio Bonito, Duas cidades, l975, et Formação da literatura brasileira, Martins, l964; de F. Fernandes, A investigação etnologica et outros ensaios, Vozes, l975, Capitalismo dependente e classes na América Latina, Zahar, l973, et Sociedade de classes e subdesenvolvimento, Zahar, l968.

autre plan que celui de la dichotomie «classique» entre Nord-est et Sud, entre Poésie et Science. Il s'agit là d'un autre approche qui, dans la communauté scientifique brésilienne, envisage l'hétérogénéité des ouvrages sociologiques moins à partir du parcours «historique» des querelles cléricales autour des racines régionales de la formation des Sciences Humaines et de ses divers styles, que du point de vue des querelles intimistes liées aux conséquences de la dichotomie science/citoyenneté au coeur de la société brésilienne.

Ainsi, la tension fondatrice des sciences sociales au Brésil va ainsi s'amplifier jusqu'à gagner le problème fondamental de l'objectivité scientifique à l'égard de l'Autre, parfois même de manière paranoïaque, postulée comme étant absolue. Un «objectivisme» scientifique qui résulte d'un processus complexe de découpage conceptuel mis en oeuvre par le sociologue pour ne pas être «bousculé» dans son principe d'identité (et dans l'«unité» de son «savoir-faire»), en regard du drame de la dualité logique qui menace sa pratique professionnelle perpétuellement réduite à l'essence du paradoxe de l'universel dans le discours traitant de la réalité concrète des sociétés «complexes», «modernes» et industrielles.[72] Il va de soi, que les processus d'objectivation qui fondent le domaine scientifique des Sciences Sociales au Brésil, laquelle est aujourd'hui mise en perspective par la communauté intellectuelle locale, vont se cristalliser dans la formule classique, qu'a bien soulignée Gilbert Durand de la coupure ontologique absolue entre l'Esprit Anthropologique et sa matière, l'Homme Universel.[73]

En ce sens, le sociologue a été amené à prendre davantage en compte les contraintes dues à l'altérité des «r»les» sociaux du «Moi» de l'enquêteur vis-à-vis de l'idéologie universaliste de la Science dont il porteur. Il est bien entendu que c'est ici la causalité interne de la multiplicité du Moi qui va configurer le paradoxe du métier du sociologue, et qu'il lui faut la maîtriser pour ne pas trop s'enraciner dans le polyculturalisme du pays[74] et, à l'inverse, pour ne pas se faire, comme

---

[72] Voir à ce propos E. Durham, A dinâmica., op. cit., et M. I. Pereira de Queiroz, «Cientistas sociais e o autoconhecimento da cultura brasileira através do tempo», in: Cadernos CERU (l3), l980.

[73] Nous utilisons délibérément ces expressions de G. Durand, Science., op. cit, qui apparaissent tout spécialement dans la Conclusion de son ouvrage, «Le nouvel esprit anthropologique ou le retour d'Hermes», pour retracer ici, hors de son contexte d'origine, la lutte titanesque que se livre actuellement l'anthropologue au Brésil.

[74] Nous renvoyons ici aux commentaires de G. Velho & L. A. Machado da Silva, «Organização social do meio urbano», in: Anu rio Antropologico/76, Tempo Brasileiro, l977, et de G. Velho & E. Viveiros de Castro, «O conceito de cultura nas sociedades complexas: uma perspectiva antropologica». Artefato (l), l978; et également à l'ouvrage de G. Velho, Individualismo e cultura: notas para uma antropologia das sociedades contemporâneas, Zahar, l98l.

auparavant, l'interprète de la «réalité empirico-idéologique» de la nation brésilienne et de ses grands projets industriels.

Au-delà de l'opposition entre le sentimentalisme social et historique d'une sociologie *nordestina* de la «bénédiction paternelle» et le moralisme critique d'une sociologie *paulista* des classes sociales, il s'agit de soulager le souci intellectuel d'une communauté scientifique en ce qui concerne la délimitation d'une sociologie «à la brésilienne». Mais cela ne veut pas dire, bien évidemment, adhérer aux postulats de l'interprétation scientifique du fait social au Brésil qui réduisent l'«Universel» à l'avènement d'une économie capitaliste, à son réseau de pratiques contractuelles et de relations formelles et aux avancées d'une société urbaine et industrielle, avec ses institutions et ses innovations techniques et culturelles. Tout cela dans un pays «pré-capitaliste» et gouverné par une pensée savante «rétrograde» attachée à des coutumes agraires d'empreinte coloniale et patriarcale, une démarche qui a marqué les études classiques de la sociologie paulista des années 60.[75]

Cependant, il faut reconnaître que, à aucune autre époque, la communauté scientifique s'est disposée aussi aveuglément à affiner la compréhension de la conjonction d'éléments antinomiques qui porte le génie créatif de l'homme brésilien (le «non-racisme») et qui se manifestent, au contraire d'autres sociétés, sur le plan syncrétique d'un polythéisme populaire. Même si, redoutant un retour au «fondamentalisme» des rêves «vert et jaune» (en allusion aux deux couleurs du drapeau national) chez les gens du peu dans sa quête d'adhésion passionnelle au sentiment patriotique, l'esprit anthropologique au Brésil est aujourd'hui à la recherche de nouveaux paradigmes. et avance, dans l'actualité, en sa quête d'une nouvelle méthode scientifique. C'est ainsi par une régression dynamique vers ses sources ancestrales que va progresser la crise de paradigmes à l'égard de l'unidimensionnalité du savoir sociologique dans domaine des Sciences Humaines au Brésil. Même s'il luit faut pour cela affronter les écueils des intentions démiurgiques qui cache l'entendement «logique» du paradoxe de la synergie du cosmopolitisme et du localisme pour ce qui est de la civilisation urbano-industrielle et de ses innovations technologiques et culturelles dans le Brésil

[75] Se reporter, entre autres, aux ouvrages de O. Ianni, Industrialização e desenvolvimento social no Brasil, Civilização Brasileira, l963, de F. Fernandes, Mudanças sociais no Brasil, Difusão Européia do Livro, l960, et de P. Singer, Desenvolvimento Econ»mico e Evolução urbana, Ed. Nacional/EDUSP, l968.

contemporain, dont la ville de São Paulo serait l'oeuvre exemplaire. Ou encore même s'il doit envisager le résidu archaïque de l'ancienne configuration des villes de campagne dans la structuration des modernes cités brésiliennes qu'actualisent les pratiques populaires (pèlerinages, cultes de saints) vouées aux attributs télluriques d'une civilisation agricole et à la rythmique dramatique des cérémonies et des fêtes licencieuses, vues comme l'ouvre «historique» de la Colonie, de l'Empire portugais tropical et du conservatisme lié à ses valeurs esclavagistes et patriarcales et à ses institutions socio-culturelles.

D'un c»té, nous voulons souligner avec force l'accent qui a été mis sur la non-contemporanéité de la réalité brésilienne dans les années 60, la mise en oeuvre d'une «sociologie critique et militante», ayant été considérée de plus en plus comme le seul fil conducteur capable de soutenir le savoir sociologique. De l'autre , on assiste actuellement à une quête obstinée d'un intellectuel pris au piège soit du «provincialisme» et de l'«artificialisme culturel» d'une pensée sociologique, soit d'un consensus «scientifique» pour expliquer les racines de la distorsion que connaît la «réalité nationale». Une quête qui va s'égarer de plus en plus dans le labyrinthe complexe de la controverse qui distingue, d'un c»té, une sociologie made in Brésil, et de l'autre, la «sociologie brésilienne».

Désormais, si l'on ose dire, l'éclectisme théorique de la communauté scientifique brésilienne va justement se four-voyeur dans les impasses de l'orthodoxie militante, celle qui se fonde sur le monothéisme des valeurs marxistes qui a consolidé le domaine des Sciences Humaines en Amérique Latine, jusqu'à ce que soit finalement apporté une réponse à l'inefficacité d'un humanisme éthnocentrique dans l'interprétation de ce qui est de l'ordre de l'humanisme éclaté constitutif du trajet anthropologique de la formation de l'être-ensemble brésilien.

En termes plus récents il s'agit de la polémique touchant aux monopoles ethnocentriques, toujours prête à ressurgir dans le dilemme qui entoure la compréhension de la temporalité de la manière d'être de l'homme brésilien. Elle apparaîtra, par exemple, dans la pensée du Brésil des années 80, lors du débat sur l'opposition, concernant l'avènement historique de la «culture brésilienne», entre un humanisme «à sa juste place», fruit d'une sorte de métabolisation cannibale de l'«autorité» paternelle d'une pensée humaniste occidentale parvenue aux Tropiques («à la brésilienne»), et un humanisme ethnocentrique, «hors contexte», s'inscrivant

dans un paradigme théorico-conceptuel qui ne faisait que rejoindre la vision de l'homme du «Vieux Monde».[76]

Progressivement, on assiste ainsi au «prélude» de la naissance d'une sorte de paradigme esthétique pour l'interprétation de l'homme et de la société au Brésil, où l'on trouve l'acceptation du polyculturalisme constitutif de la «culture brésilienne» et intégrant différents styles qui vont configurer le processus de dissémination des postulats universalistes propre à la Grande Tradition de l'Occident moderne.[77] On verra, par exemple, apparaître un style baroque colonial (chrétien, esclavagiste et patrimonial) à travers lequel l'être-ensemble brésilien tissera des liens avec l'universalisme de l'idéologie moderne (en créant l'aberration barbare de «l'idéologie de la faveur»); ou encore un style néo-baroque national et populaire qui va s'approprier des valeurs démocratiques de l'individualisme moderne, libérale et contractuelle- qui voit dans l'avènement politico-économique de la ville la source concrète de la démocratie sociale- pour faire «progresser» dans le temps les paradigmes culturels plus archaïques de l'homme brésilien.[78]

Si l'on admet que, au Brésil, l'arrangement des formes diverses de la vie collective n'est pas le résultat d'un mimétisme pur et simple à l'égard des anciennes formules de la pensée de l'Europe des Victoires, il est clair que cela pose la question de l'’interprétation de la «culture brésilienne». [79] En ce sens, il est permis d'affirmer que, au Brésil, la raison d'être qui fonde le domaine des Sciences Humaines et la nature de pensée scientifique de leurs élites intellectuelles revêtent un sens qui diffère de celui qu'elles ont en Europe. Loin d'affirmer la primauté simpliste de l'Etat, de l'Individu et du Social, la communauté scientifique brésilienne avance peu à peu dans la découverte et l'acceptation du paradoxe de la préheminence de l'univers archaïque de l'«âme barbare» de l'homme brésilien (produit du monde colonial), dans la configuration des institutions nationales

---

[76] A cet égard, nous renvoyons à la polémique instaurée par R. Schwarz, Ao vencedor as batatas, Brasiliense, l977. Voir aussi le débat subséquent de C. N. Coutinho, «Cultura e dependência, a questão das 'idéias fora do lugar'«, in: Cadernos de Debate, n0 l, l976, pp. 59-60 et M. S. Carvalho Franco, «As idéias no lugar» in: Cadernos de Debate n0 l, l976, pp 6l-64 , et que nous retraçons ici à notre façon.

[77] Nous faisons ici référence aux commentaires de L. F. D. Duarte, Da vida nervosa. doença dos nervos nas classes trabalhadoras urbanas, Jorge Zahar, l986, même si, de notre point de vue, cet auteur n'use pas d'un paradigme esthétique pour interpréter la vie sociale au Brésil.

[78] Pour les références bibliographiques, nous signalons ici, bien qu'elle procède d'une analyse différente, l'étude de R. Ortiz, Cultura Brasileira & Identidade Nacional, Brasiliense, l985.

[79] A cet égard, voir les commentaires de C. N. Coutinho, «Cultura brasileira: um intimismo deslocado à sombra do poder?», in: Cadernos de Debates, n0 l, l976.

«modernes», un paradoxe qu'elle va toujours s'efforcer d'expliquer et d'analyser. Malheureusement, elle le fait parfois sans abdiquer un certain dogmatisme moralisateur et un esprit rationaliste dans l'analyse de la polymorphie des traits culturels spécifiques à la vie sociale, économique et politique en Amérique Latine.[80]

C'est en cela que se relève la «contemporanéité» de la «vieille» formule qui consiste à créer un paradigme scientifique flexible et singulier pour interpréter le polythéisme des valeurs qui président à mise en scène de l'être-ensemble au Brésil: adopter un cheminement épistémologique qui revigorer l'idée d'un relativisme méthodologique grâce auquel le sociologue abdiquera, dans la pratique quotidienne de son métier, tout projet politique de contribution à la formation de la «conscience nationale», et toute volonté de glorification des valeurs et des institutions occidentales «modernes», au détriment des paradigmes de vie liés au destin de l'homme sud-américain. Dans ce sens, il faut se refuser à voir l'ensemble civilisationnel des villes brésiliennes comme le réservoir des valeurs «universelles», de la démocratie sociale et, finalement, en tant que catalyseur de la légitimation progressive des droits de l'homme en Amérique Latine, d'autant plus que ces villes sont loin d'apparaître comme le lieu par excellence du progrès technique et scientifique et comme étant régie par de simples lois économiques.[81]

Cela veut dire que les années 90 devront réaliser précisément une sorte de régression dynamique vers les valeurs fondamentales d'un polythéisme populaire qui est à la base des Sciences Sociales au Brésil, mais sans recourir aux illusions de l'unidimensionnalité des discours socioùpolitiques d'auparavant.[82] Même si ce parcours prend parfois des allures tragiques, il faudra à l'intellectuel brésilien revenir régulièrement à ce problème, notamment dans sa pratique scientifique; ce n'est qu'à ce prix que le paradoxe de l'homme brésilien s'enveloppera des multiples épaisseurs qui composent sa matière ancestrale: le territoire de l'Amérique lusophone.

---

[80] Les études menées sur le «populisme» au Brésil sont un bon exemple de l'importance d'une sociologie du paradoxe pour la compréhension de la vie «nationale». Voir à ce propos, l'ouvrage de synthèse de O. Ianni, Raças e classes sociais no Brasil, democracia racial?(l888/l988), Brasiliense, l987.

[81] Dans le même ordre d'idée, se référer au travail de F. H. Cardoso, Autoritarismo e democratização, chap. IV «A cidade e a politica: do compromisso ao inconformismo», Paz e Terra, l975.

[82] A ce propos, voir en particulier le texte écrit sous la direction de H.Buarque de Hollanda «Politicas da teoria», in: Pos-modernismo e politica, Rocco, l99l.

Le pari qui s'y annonce ainsi au Brésil pour le domaine des Science Humaines est, alors, celui de l'acceptation audacieuse, mais riche de retombées pour la pensée nationale, de ce que la vie sociétale «esthétise», à travers la figuration ethnique d'un peuple, les multiples variantes de la personnalité globale d'autres sociétés humaines. Le trajet anthropologique qui retrace la naissance de l'«être brésilien» relève ainsi de la manifestation du paradoxe de l'Homme Universel, précisément parce qu'il se manifeste comme matière «inconditionnée et transcendante» par rapport à certains modes particuliers et déterminés d'existence humaine grâce auxquels il peut se rattacher peu ou pou à la Grande Tradition de l'Occident moderne [83]. Et c'est sans doute grâce au respect à l'unicité organique des états multiples de cet être-ensemble que, au Brésil, les Sciences Sociales, de par la spécificité de leur champ de réflexion, reproduisent sans cesse, et sans s'en rendre compte, la riche polyssémie de la vie sociétal.

Hélas, tout ceci est pratiquement éclipsé face à l'ampleur du défit rationaliste, toujours vivace dans la communauté intellectuelle locale, qui s'évertue à vouloir mettre des «quantités» socioculturelles diverses pour mesurer l'archaïsme qui emporte le polythéisme populaire au Brésil. C'est ici que le problème de l'interprétation compréhensive de ce que nous appelons l'Homme Universel, «transcendant» et «inconditionné» dans ses manifestations «matérielles» extérieures va glisser précisément, du domaine «matériel» de l'ancienne polémique des «deux Brésils», pour s'insérer au coeur du débat scientifique concernant la «rencontre», ou le «dialogue ethnographique». En tant que l'un des résidus les plus significatifs de la polémique autour de la Matière et de l'Esprit au coeur de la pensée «scientifique» conquérante de l'Occident, le savoir sociologique risque, en séparant l'Intellect d'un *Mundus Imaginalis*, risque d'anéantir l'Intelligence sous la pression de la déviation moderne de ce qu'on a l'habitude d'appeler la «matière».[84]

Le destin faustien que le scientisme académique tente de tracer pour l'anthropologue au Brésil, en voulant le rendre maître de ses actes et seigneur de ses pensées dans une quête obstinée de neutralité axiologique, risque alors de le conduire à un déchirement de son état d'âme, en raison précisément de la peur qu'il

[83] L'expression, que nous accommodons ici à notre manière, est de R. Guénon, Le symbolisme., op. cit., p. 22.
[84] A propos de la simplification grossière de l'idée de «matière» telle que les modernes l'entendent et de la «solidification du monde», cf. R. Guénon, Le règne., op. cit., pp.ll3-l34.

voue à tout ce qui touche immédiatement à la manifestation substantielle de ses «idées» dans le cadre «objectif» de ses actes de recherche «scientifique». Il s'agira donc pour lui d'envisager des moyens d'objectivation qui échappent aux distorsions méthodologiques des sciences dites «positives». Jusque-là, rien de nouveau. On voit tout l'intérêt sociologique que présente pour le Brésil la mise en perspective des rapprochements possibles entre l'axe du savoir poétique et celui de la connaissance scientifique.[85] C'est bien pour cela qu'on ne saurait raviver l'ancien débat sur la «crise» du paradigme sociologique en Amérique Latine, qui fait la coupure entre l'individu situé hors-du-monde et dans-le-monde[86], mais qu'il faut plut»t s'attacher à réconcilier, au coeur de la pensée scientifique, l'homme et le monde.

Or, c'est sans doute parce que la figuration ethnique de l'«être brésilien», en alliant en un seul être-ensemble une pluralité de désirs collectifs, apparaît comme une matière intermédiaire, adéquatement floue et imprécise, qu'il faut souligner le postulat de la non-dualité logique des antagonismes des valeurs dans le processus qui régit la connaissance scientifique des Sciences Sociales au Brésil. D'autant plus important que l'Unicité (et non l'Identité) est une réalité paradoxale de l'essence de l'«homme brésilien» et qu'elle peut être appréhendée exhaustivement par l'enquêteur sans que pour autant celui-ci réduise cet homme au dénominateur commun des catégories logiques vides. Plus on avance dans l'investigation anthropologique au Brésil, plus on se rend compte de l'indigence de la rationalité vulgaire en Sciences Sociales, et plus on pénètre l'essence plurielle la vie sociétale et de l'homme brésilien.[87]

A cet égard, les travaux des anthropologues qui, dans leur recherche autour du théâtre vivant qui configure les villes brésiliennes, expriment leur inconfort intellectuel vis-à-vis de la pregnance des illusions résiduelles de la vie ordinaire

---

[85] Nous nous rallions aux postulats de la philosophie de la connaissance de G. Bachelard, La philosophie., op. cit.

[86] Ces expressions, tirées de L. Dumont, «La genèse chrétienne de l'individualisme moderne»,in: Le Débat, n0 l5, l98l, s'appliquent au dilemme du holisme et de l'individualisme, constitutif de l'Anthropologie au Brésil et que traite M. G. S.Peirano, op. cit.

[87] A propos des impasses de l'Altérité chez l'anthropologue des «sociétés complexes», cet «étranger dans sa propre terre», voir les différentes stratégies méthodologiques adoptées au Brésil pour l'étude des minorités ethniques, des prostituées et de homosexuels, des paysans et des immigrants, des groupes ouvriers et religieux, en particulier dans l'ouvrage de A. Zaluar, A m quina e a revolta, organizaç»es populares e o significado da pobreza, Brasiliense, l985, chap.I «O antropologo e os pobres: introdução metodologica e afetiva» et chap II «As teorias sociais e os pobres: os pobres como objeto».

dans leur pensée «scientifique» sont tout à fait significatif. C'est ce qui leur fait dire qu'«il s'agit là des anthropological blues!»[88]; autrement dit, d'un nomadisme imaginal dont la rythmicité imprègne le métier d'anthropologue pour le soumettre à un perpétuel mouvement de va-et-vient qui lui amène du familial vers l'exotique et de l'exotique vers le familial. Ou encore d'un mécanisme de dépaysement qui le pousse continuellement à entreprendre une révision critique de ses racines culturelles et sociales, jusqu'à ce que sa pensée scientifique puisse finalement «maîtriser» le «sensible» à l'intérieur de l'«intelligible».[89] Le centre du débat sur la substance plurielle de la pensée savante du sociologue touche ici au caractère extensif et fragmentaire à la fois de la dissémination de la «matière corporelle» de la Grande Tradition de l'Occident aux Tropiques. L'intellectuel brésilien vient tout juste de reconnaître avec beaucoup d'humilité, que cette Tradition n'occupe finalement qu'une proportion réduite et définie de la société humaine, et donc de la société brésilienne.

Il va de soi, qu'on pourrait se contenter ici de mesurer, en quelque sorte, l'altérité asymétrique de la personne de l'enquêteur face à son objet- l'Autre- au moment précis où il se trouve «sur le terrain». Cela permettrait de mieux connaître le recul nécessaire aux travaux anthropologiques «sérieux», ceux qui acceptent ce décalage entre l'anthropologue et le natif (l'Autre) en allant à la rencontre de l'essence multivoque qui constitue, bien évidemment, la texture de tout discours humain.[90] Cependant, en poussant plus loin la réflexion, on peut imaginer que la rationalité et l'objectivité ainsi atteintes contribuent précisément à exclure de l'analyse scientifique l'imagination créatrice de l'intellectuel, et donc à défigurer l'Intelligence en tant que lieu des figurations, en quelque sort espace représentatif où siège la genèse de la propre pensée humaine. Rien n'est plus criant, à cet égard, que l'élitisme démentiel dont fait preuve des intellectuels brésiliens en professant une certaine une pensée «savante» s'imaginant cerner le paradoxe de l'action intériorisée qui configure le métier de l'anthropologue et la complexité des

[88] Cf. R. Da Matta, «O oficio de etnologo, ou como ter anthropological blues», in: A aventura sociologica, Vozes, l976. Pour une approche plus herméneutique, voir O. Velho, «As bruxas estão soltas e o fantasma do funcionalismo», in: Boletim do Museu National(48) Nova Série, l984.

[89] Nous nous référons ici à toute une série de travaux qui s'inscrivent dans la lignée de L. Dumont au Brésil, et en particulier aux réflexions de celui-ci concernant la communauté anthropologique brésilienne, c'est-à-dire à la polémique qui touche à l'individualisme et à l'idéologie moderne, cf. Essais sur l'individualisme, Seuil, l983.

structures assimilatrices de sa pensée exclusivement à travers le monopole de la Raison, ces mêmes intellectuels ne cherchent à vrai dire qu'à se «débarrasser» des héritages de la «banalité» et de la «vulgarité» de la «signature» que le polythéisme populaire appose sur les choses; bref, de tout ce qui leur rappelle les liens souterrains qui rattachent la Science à l'imagination populaire.[91]

Cette approche relève pour nous d'une solution épistémologique. Au lieu de réanimer l'ancien dilemme de l'étrangeté, c'est-à-dire de l'«exotique» contre le «familial», il s'agira plut»t pour nous de re-situer la controverse du pluralisme qui caractérise la connaissance scientifique liée aux domaines des Sciences Sociales au Brésil, sous l'angle de l'unicité intellection/perception dans la configuration du métier de l'anthropologue.[92]

Support de la réflexion intellectuelle et en référence à son éthique méta-raciale et méta-érotique, l'«être-ensemble brésilien» est devenu l'«objet» privilégié de la controverse qui oppose les «sociétés primitives», «tribales» et «simples», d'un c»té, aux «sociétés complexes», «modernes» et «urbano-industrielles», de l'autre. Une controverse qui s'inscrit dans le discours «historique», fondé sur une causalité matérielle (et pas une causalité formelle) qui affirme que ces oppositions sont le résultat du déplacement de l'adéquation du critère d'objectivité de l'ethnologie classique, né de l'Europe des Victoires, avec l'«objet empirique» des anciennes sociétés «exotiques» vers les «modernes sociétés urbano-industrielles» d'inspiration occidentale. Cependant, on peut inverser ce schéma et imaginer que certains «anciens primitifs» ayant été finalement «convertis» à la Civilisation et le «natif» étant devenu lui-même, à sa manière, «anthropologue», c'est à ce dernier qu'incombe désormais la tâche ingrate de mettre en oeuvre et de faire avancer, dans la lignée des «vieux» anthropologues «civilisés», l'indigeste Anthropologie de l'Académie.[93]

---

[90] Nous pensons ici à l'idée de l'hétérodoxie que doit «professer» l'anthropologue en travaillant sur les tensions inter-paradigmatiques. Voir à ce propos R. C. de Oliveira, «Tempo e Tradição: interpretando a Antropologia», in: Série Antropologica, n0 l4, UnB, l984.

[91] En ce qui concerne les études sur la «culture ouvrière» au Brésil, nous signalons l'excellent article de M.C. Paoli, «Sobre 'classes populares' no pensamento sociologico: notas de leitura sobre acontecimentos recentes», in: Encontro da A.B.A., n0 8, l984.

[92] Nous renvoyons à l'ouvrage de R. Ortiz, A consciência fragmentada, Paz e Terra, l980. Ce n'est qu'un parmi ceux qui, dans leur tentatives de surmonter l'interprétation de l'antagonisme entre «culture populaire» et «culture érudite» au Brésil, ne font qu'aggraver ce dilemme au sein de la pensée scientifique.

[93] Il convient naturellement de mentionner ici l'ouvrage modeste mais ponctuel de R. Kant de Lima, A Antropologia da Academia: quando os indios somos nos, Vozes, l985.

2. La vitalité du sensible et la sociologie au Brésil

Tout au long de son cheminement tortueux pour bâtir de nouveaux critères d'objectivité dans l'interprétation[94] qu'il donne de l'homme et de la société brésilienne, l'ethnologue se retrouve ainsi constamment, au Brésil, pris au piège de ce que la pensée scientifique locale cherche toujours à subjectiver: la suprématie de la matière symbolique qui préside au polythéisme des valeurs chez l'«homme brésilien». Autrement dit, la conjonction de l'irrationnalisme archaïque qui se rattache au milieu cosmique et social métis, *caipira* et *sertaneja*, et de la contemporanéité technocratique de la vie cosmopolite du littoral.

Sans négliger pour autant d'autres approches qui pourront s'avérer pertinentes pour interpréter l'embarras dans lequel se trouve l'«esprit anthropologique» au Brésil, nous dirons que c'est avant tout à travers les sollicitations dynamiques d'un savoir poétique- qui se dégage du polythéisme populaire- que se construit les critères d'objectivité de la communauté intellectuelle, au moment même qu'elle prophétise pour la «culture brésilienne» un destin qui se traduira par la négation du Progrès et une «vocation» de l'homme brésilien pour l'archaïsme. Paradoxalement, il faut voir là un retour inexorable du «moralisme» qui marquent la pensée «savante» au Brésil dans l'interprétation de l'appartenance territoriale de l'homme brésilien à la géographie fantastique que distille le paysage des Tropiques.

En effet, ce domaine intellectuel relève la tendance souterraine de l'«imagination» scientifique à s'attacher davantage au c»té «matériel» de l'arrangement des formes et des figures diverses qui forgent une «singularité» culturelle sous les Tropiques (le *jeitinho*, la *malandragem*, le *caudilhismo*); bref, à ce qui la rend précisément inapte à appréhender l'ordre spirituel qui règne dans la manifestation «physique» de ce qu'est l'«être-ensemble brésilien».

Si l'on pousse à l'extrême le souci de restituer la temporalité de la manière d'un peuple, on s'aperçoit que c'est l'imagination collective qui au Brésil, évoque en premier lieu une mythologie polythéiste pour composer l'image des racines de l'homme brésilien. Rêveries de l'intimité matérielle d'un corps social qui vont

[94] Nous nous inspirons ici des réflexions de G. Simmel, Sociologie., op. cit., pour l'analyse de la pensée scientifique au Brésil.

enraciner l'«être brésilien» dans l'affectivité profonde émanant de la matière imagée d'un territoire-mythe de l'Amérique. Rêveries de régression dynamique de l'homme brésilien à l'inviolable refuge de la Grande Mère, qui seront victimes du schématisme intellectuel, notamment dans le domaine des études sociologiques, qui entoure la formation de la «culture» et de l'«identité» brésiliennes et défigure les valeurs intimes les plus dramatiques qui se retrouve associées à la naissance du peuple. La encore, on retrouve la tendance de l'autorité scientifique à négliger, chez l'homme brésilien, le dynamisme intrinsèque de l'image immémoriale de la racine comme dialectique des contraires là où règne l'imagination humaine.

Il ne restait plus alors aux Sciences Sociales au Brésil qu'à rapporter progressivement le thème de l'«identité» et de la «culture» de l'«être-ensemble brésilien» à la frontière qui sépare le localisme du mode de vie rustique des caipiras, caboclos et tabaréus et le cosmopolitisme universaliste qui imprègne l'ensemble des gestes du citoyen urbain.[95] C'est bien là la marque d'une pensée «savante» qui n'a pas l'audace de percevoir la riche ubiquité qui reporte l'imagination créatrice de l'âme populaire au symbolisme de la racine, et qui relève de l'expérience collective d'un retour à la matière archaïque du passé le plus profondément dans l'homme brésilien. Mais l'image de la racine est également associée à la substance onirique distillée par un passé qui transporte tout l'être-ensemble au-delà de ce qu'il a été et de ce qu'il a vécu, en l'amenant à rêver son devenir.[96]

A titre d'exemple, signalons que c'est par la récurrence remarquable, dans les travaux de la Sociologie Rurale et Anthropologie Indigène, de l'image de la souffrance liée au déracinement de l'homme et à la nostalgie d'une Terre-mère, que l'on verra le «savoir ignorant» des Sciences Sociales approfondir, au fur et à mesure qu'il va acquérir sa positivité «scientifique», l'idée de l'«absurdité» de la filiation végétale ou animale de l'homme brésilien dans la surdétermination de la «production» technique d'une civilisation urbano-industrielle et d'une société du travail au Brésil. En d'autres termes, il s'agit d'une valorisation négative des images des idéaux égalitaires et démocratique de l'Occident engendrées aux Tropiques et

[95] Pour le cas du Brésil, nous pensons ici aux réflexions de M.I.Pereira de Queiroz, dans «Le paysan brésilien traditionnel et la perception des étendues», in: Perspectives de la Sociologie Contemporaine (Hommage à Georges Gurvitch). PUF, l968(a) et aussi dans Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles, Antropos, l968(b), où l'auteur s'inspire de l'ouvrage classique de R. Redfield, The primitive World and its transformations, Cornelle University Press, l962.

d'un désir d'exorciser le visage menaçant du «capitalisme sauvage» en Amérique Latine. Si l'on veut faire avancer le paradigme esthétique dans l'étude du théâtre de la vie urbaine au Brésil, il faut donc s'interroger sur la validité des postulats de l'individualisme moderne et de l'âge démocratique au Brésil, c'est-à-dire sur le refus des intellectuels d'accepter le paradoxe de la métabolisation des diverses figures asymétriques qui donnent forme à un peuple, ignorant le polythéisme des valeurs qui façonnent l'homme brésilien et dictent les nouvelles règles de la vie collective qui, à l'âge démocratique, vont conférer ambiance confusionnelle et plurielle à l'ensemble civilisationnel des villes du pays.

Lorsqu'on remonte le fil du temps pour préciser les traits archéologiques du discours «scientifique» à propos du style «asymétrique» et «fragmentaire» de la Civilisation et du Progrès au Brésil, on arrive aux théories raciales de la fin du XIXe siècle qui soutenaient la thèse de la mauvaise influence du brassage des races et du milieu géographique tropical dans la conformation morale de la personnalité «arriérée» de l'homme brésilien, de sa nature «paresseuse», «lyrique» et «sensuelle».[97] L'image matérielle première des racines du peuple en s'attachant ainsi à la valorisation négative de l'image du Brésil en tant un «pays-continent» qui, auparavant, animait positivement l'imagination populaire, va engendrer, sous la houlette du «progrès intellectuel» d'inspiration positiviste, celle défigurée, d'un corps social sacrifié à l'humiliation d'un polythéisme des valeurs, dont les «états» et les «degrés» d'intelligence des habitants s'accorderaient à leurs territoires d'origine: les forêts, les plages, le littoral, les sert»es et les villes. [98]

Ces images, qui se rattachent aux valeurs dramatiques de l'instauration d'un ordre impérial, et ensuite républicain, à travers les oligarchies patriarcales, sont aujourd'hui encore très fortement enracinées chez les intellectuels brésiliens. D'où, précisément, la force d'évocation que conserve l'image néfaste du Portugais-bandit, en tant que figure archétypale des racines premières de la défiguration du processus l'occidentalisation de l'homme brésilien au coeur de l'imagination poétique de la pensée «savante».

---

[96] Cf. G.Bachelard, Les revêries du repos.,op. cit., pp.290-322.

[97] En ce qui concerne les rapports entre l'Homme et la Terre au Brésil dans le domaine de la littérature, voir E. da Cunha, Os sert»es, Ed. Ouro et dans le domaine du droit juridique, voir Nina Rodrigues, As raças humanas e o codigo penal no Brasil, Ed. Guanabara.

[98] On en trouve une bonne illustration dans l'ouvrage de Silvio Romero, Historia da literatura brasileira, José Olympio, l943.

L'influence de l'évolutionnisme biologique allait conduire les études menées autour du «caractère national» de l'homme brésilien à formuler la «fable» de l'équilibre organique des trois races pour interpréter le polythéisme populaire prisonnier d'un métissage moral, racial et intellectuel.[99] L'image de la racine, que l'on retrouve lorsqu'on se penche sur les manifestations littéraires et artistiques du XIXe siècle au Brésil, va être au départ de l'identification de l'homme brésilien au contexte dynamique qui est à l'origine de la forme «informe» qu'a prise le «nous» communautaire sous les Tropiques, à savoir le sensualisme, vecteur de l'ambiguïté des pulsions libidinales d'un corps social métis.[100]

Dès lors, l'image matérielle dépositaire de l'âme brésilienne ne fera que se consolider autour de certains phénomènes collectifs à travers lesquels cet homme brésilien va incorporer le dynamisme onirique des images liées à l'orgiaque, au tribalisme et à l'hédonisme pour en faire des traits de sa figuration ethnique. Au fur et à mesure que les traits culturels métis vont être valorisés positivement et consolidés par l'ensemble collectif, tout au long du XXe siècle, ils acquerront des sens bien précis, tels ceux que revêtent aujourd'hui le carnaval, a samba, la feijoada, qui suscitent une véritable passion nationale,[101] comme indique le refrain d'une chanson bien connue au Brésil, des années 70:

> «Moro num pais tropical,
> Abençoado por Deus
> E bonito por Naturezaà
> Em fevereiro,
> Tem carnaval.
> Tenho um fusca e violão,
> Sou Flamengo e tenho uma nega chamada Teresa.»[102]

On ne saurait nier que la richesse onirique d'un tel corps d'images a été bien souvent éparpillée par les forces sociales et politiques les plus diverses, et qui dès

---

[99] A propos de la «fable des trois races», cf. R. Da Matta, Relativizando, Vozes, l98l.
[100] On peut se reporter à ce sujet à la totalité de l'oeuvre de G. Freire, qui touche au coeur du thème de la formation de la société brésilienne.
[101] Pour ce qui concerne la transmutation des valeurs négatives associées aux manifestations culturelles des populations noires au Brésil et leur conversion en symboles nationaux, cf. P.Fry, «Feijoada e soul food: notas s»bre a manipulação de simbolos étnicos e nacionais», in: Ensaios de Opinião (2-2):45, l977. Voir également D.Brown, «O papel historico da classe média na Umbanda», in: Religião e Sociedade (l), l977; A. R. Sant'anna, Musica popular e moderna poesia brasileira, Vozes, l977, et M. I. Pereira de Queiroz, Evolução., op. cit.
[102] Cf. les verses de la musique de J.Ben-Jor, l970: «J'habite un pays tropical/Béni de Dieu/Et beau par natureà/En février/ Il y le carnaval/ J'ai une Coccinelle et une guitare/ Je suis Flamengo et ma nêga s'appelle Thérèse.»

l'époque de la pression sociale de l'instauration de l'Etat-nation autoritaire et populiste durant les années Vargas, au moment précis du déversement des illusions attachées à la Civilisation et au Progrès dans le territoire des *favelas* et des *cortiços*.[103]

On sait très bien, d'autre part, qu'il y a toute une production théorico-conceptuelle, moins sensible à l'ubiquité des valeurs oniriques associées à la configuration ethnique de la société brésilienne, qui a contribué à la solidification du riche symbolisme de la racine chez l'homme brésilien, en les classifiant dans des procédures scientifiques plus en accord avec les règles de la pensée «savante» de l'Academie. Oubliant que le passé n'est pas mort, l'imagination matérialisante de l'intellectuel a ainsi travaillé, dans le contexte des Universités, l'ancien dynamisme onirique mis en oeuvre par le polythéisme populaire au Brésil, jusqu'à transmuter sa substance, arrachée à une terre stérile, en une matière morte. Désormais, l'image des racines l'homme brésilien se flétrira sur le sol aride d'une réflexion «scientifique» axée sur la «situation coloniale», l'«impérialisme économique», la «domination» et l'«aliénation» en Amérique Latine.[104]

S'adonnant aux «superstitions modernes», la pensée scientifique, se croira ainsi échapper aux soi-disant «obscurantisme» et «sentimentalisme» de l'imagination populaire, et elle cherchera à surmonter le conservatisme des «forces inductrices d'«inauthenticité» des fables progressistes sous les Tropiques, en prenant une idéologie du développement pour l'ensemble collectif du Brésil. A travers son adhésion sans restriction au rationalisme triomphant et désenchanté de l'Europe des Victoires et son refus d'une raison autre pour la compréhension d'une dialectique des contraires au Brésil, la pensée scientifique nationale va ainsi procéder à «solidification» du dynamisme onirique des multiples racines de l'«être-ensemble brésilien» en emboîtant systématiquement des oppositions manichéistes

---

[103] Nous pensons ici aux rêveries «vert et jaunes» comme le fondement du populisme de Get£lio Vargas, dans les années l937/45, et en particulier des actions «culturelles» du D.I.P. (Service d'Information et de Propagande), un «sentiment de brésilianité» que révèlent des expressions populaires, par exemple, «Aimez-le ou quittez-le» (le pays), ou encore «Pa-Troùpi» (Pays-Troùpical), et qui va se renouveler dans les années l970, au moment du «Miracle Brésilien», et dernières péripéties de la période des années de Dictature Militaire. Voir à ce propos R. Oliven, Violência e Cultura no Brasil, Vozes, l983, chap. IV, «As metamorfoses da cultura brasileira».

[104] Rappelons l'influence qu'on eue les travaux entrepris, au Brésil, par G. Balandier, en particulier «La situation coloniale: approche théorique», in: Cahiers Internationaux de Sociologie, n0 XI, l95l, et «Sociologie de la Colonisation et Relations entre Sociétés Globales», in: Cahiers Internationaux de Sociologie, n0 XVII, l954.

d'images: blanc X nègre, seigneur X esclave, colonisateur X colonisé et, finalement, oppresseur X opprimé.[105]

C'est ainsi que naît l'idée tout à fait pertinente à ce contexte, inspirée par la dialectique hégélienne du seigneur et de l'esclave des Tropiques, selon laquelle c'est le langage «zoologique» du seigneur-colonisateur qui va instaurer le visage barbare et animalier de l'homme brésilien. Pour faire face à son destin tragique, celui-ci devra surmonter l'état de servitude auquel les dieux de l'Olympe (l'Europe des Lumières) l'ont astreint, unique voie qui s'ouvre à lui s'il veut avoir l'accès à ses «vraies» racines. La solution sera dans la lutte anti-oligarchique et anti-colonialiste, le seul moyen dont disposera l'homme brésilien pour posséder, comme dans le mythe prométhéen, le feu de la Connaissance.[106] C'est ce qui va encourager la pensée «scientifique» à s'orienter progressivement, d'une part, vers l'aboutissement d'un mythe messianique et progressiste et, d'autre part, vers un r»le de conseillère dans la mise en oeuvre des programmes de «modernisation», de «planification» et de «rationalisation» de la société brésilienne.

Pour l'ensemble civilisationnel des villes du Brésil, cela signifiera l'anéantissement des paradigmes culturels attachés au monde ibérique, à travers la prise de monopole d'une «culture technicienne» morbide dans l'élaboration des premiers Plans Directeurs concernant l'ambiance des cités industrielles. On assistera à la mise en scène d'un urbanisme militaire aspirant, dans sa folie démiurgique, à une victoire définitive sur le temps et à retrouver la «clé» de la Terre promise, celle du «développement harmonieux et équilibré du Progrès», en renouvelant à l'intérieur des terres l'ancien processus civilisationnel instauré sur le littoral Atlantique.[107] Paradoxalement, c'est le moment où l'intellectuel s'efforcera de réhabiliter, au coeur des rites sacrificiels institués par les fables progressistes, la physionomie ancestrale du pays à travers la «pétrification» des racines archaïques de l'homme brésilien telle qu'elle apparaît dans certains sites «historiques», tel les villes d'Olinda, de Salvador et d'Ouro Preto.

Expression d'un désir de substituer le temps, la pensée intellectuelle va entamer finalement un mouvement sui generis vers le monde. Dans sa tentative

---

[105] Cf. R. Corbusier, Formação e Problema da Cultura Brasileira, ISEB, l958.

[106] Sur la dissémination du paradigme d'un messianisme révolutionnaire dans la pensée intellectuelle au Brésil, nous renvoyons à l'ensemble des théories développées par l'I.S.E.B. (Institut Sociologique d'Etudes Brésiliennes). Voir à ce sujet l'analyse de C. N. Toledo, ISEB: F brica de Ideologias, Atica, l977.

obstinée de promouvoir la rupture de la «dépendance culturelle» de la société brésilienne, le «scientisme» va progressivement se heurter à une sensibilité collective polythéiste, ludique et hédoniste, qui traduit les «illusions» et la «naïveté» d'une connaissance populaire et folklorique: celle de l'homme brésilien qui défit éternellement l'«aura» triomphante de la marche du Progrès et de la Civilisation en Amérique Latine.

3. La rhétorique d'un style barbare

L'un des traits les plus remarquables des préoccupations d'ordre moral qui tenaillent à ce moment la pensée scientifique brésilienne est le caractère «aliénant» qu'elle attribue désormais au contenu des manifestations populaires telles que le football, le carnaval et la religiosité populaire. Fidèles à une pédagogie de l'économie pulsionnelle pour l'analyse des images liées à l'animation et l'agitation de la vie collective, les intellectuels ont cru que ces festivités détournaient le «potentiel révolutionnaire» intrinsèque des classes ouvrières de son but majeur.[108]

Dans les années 50 cependant, on verra le r»le civilisationnel des grandes métropoles brésiliennes du littoral se complexifier nettement, et pas seulement en tant que lieux de rédemption morale de l'âme barbare de l'homme brésilien. Elles deviennent aussi terre d'exode, plut»t que lieu d'exil, d'absence de plaisir, soumis à la morale du travail là où il n'est qu'un fugitif sur son propre sol ancestral. Etrange paradoxe pour l'imagination matérielle des nombreux pèlerins déracinés (les *caboclos,* les *caipiras,* les *tabaréus*) qui ont suivi la marche asymétrique du Progrès dans sa croisade «d'austérité et de probité», que de découvrir un théâtre urbain qui va représenter leur quête du Paradis perdu. Un territoire-mythe où l'«être-ensemble brésilien» célèbre la réconciliation d'un peuple à travers ses festivités collectives surchargées d'érotisme et de sensualisme, avec le ventre chaleureux et les images bienfaisantes de la Terre Mère: l'Amérique.

Ainsi désabusé et désenchanté à l'égard des couches populaires, l'intellectuelle va pour suivre dans la voie de l'isolement et formuler finalement

---

[107] A ce propos, cf. B. V. Schimdt, Estado e a Politica Urbana no Brasil, EDUFRGS/LPM, l983.

[108] Il suffit de se rappeler l'effet de surprise qu'a provoqué au sein de l'«intellectualité» nationale, l'ambiance dérisoire que offrait le tableau de la vie politique, après les événements qui ont entraîné le décès de G. Vargas, en l954, et la candidature «scandaleuse» de Cacareco, vieux rhinocéros du Zoo de Rio de Janeiro, à la Présidence de la République.

d'aliénation d'une classe «dominante» et d'une «petite bourgeoise» converties à l'«impérialisme culturel» yankee, au rock'and roll et aux délices du consumérisme.[109] Pour l'élite intellectuelle brésilienne, les années 60 s'annonceront dénuées d'espoir. Il s'agira pour elle de combattre la «matière» néfaste qui composait le visage de l'«être brésilien», pour dévoiler finalement l»essence» d'un polythéisme populaire dans le cadre évolutif d'une «prise de conscience politique et historique» de son ensemble collectif.[110]

Avec la régression de l'intellectualité vers le «scientisme», on assiste corrélativement à l'expansion et ai perfectionnement du sentiment de saudade approche poétique pour décrire les changements survenus dans le décor des agglomérations urbaines. C'est surtout la musique populaire qui, à ce moment, va s'évertuer à réveiller une sorte d'onirisme intime dans l'âme de l'homme brésilien, qui donnera lieu aux chansons traduisant le sentiment d'exil du «citoyen brésilien» au coeur des grands projets industriels du pays. Et l'on verra bient»t l'ambiance de la grande ville concrétiser, chez l'homme brésilien, l'idée de retour (*nostos*), de la sauvegarde de la mémoire comme unique «outil» mis à disposition pour immobiliser le temps du Progrès:

> « Com o tempo e a ostentação do progresso, as velhas ruas se desmancham lentamente. Acordam um belo dia de placa nova na esquina, promovida a generale, então, é tratar de enterre-las, com a ladainha da saudade. tudo assim vai sumindo, embora sem tremor de terra, numa areia gulosa de olvido.
>
> Mistura-se a essa inevitavel 'tristeza do Olimpo' dos provincianos em romaria ao passado a saudade da vida que não chegamos a viver, a que parou esquecida numa esquina qualquer e ficou para tr s, muito além de uma volta decisiva do caminho, quando era forçoso escolher cara ou coroa.
>
> Mas o pior é a ilusão do retorno: certas casas que ficaram no mesmo lugar, por descuido ou caduquice do tempo, ruas intactas ainda, que sobem e descem ladeiras de recordaç»es, e reproduzem de repente, num relance de ilusão, o mesmo sol da mesma tarde de outrora, a mesma sombra na calçada, os mesmos reflexos na janela de guilhotina, onde o gato espaçado h vinte anos dorme o mesmo sono preguiçoso.
>
> A sensação da presença viva ainda mais a saudade da vida que deixou de ser vivida. Talvez, encontando o carro à beria da calçada e dobrando

[109] A ce propos, cf. Carlos Estevam, A questão da cultura popular, Tempo Brasileiro, l963, et également F. Gullar, Cultura posta em questão, Civilização Brasileira, l965.

[110] Nous renvoyons ici, pour illustrer notre propos, aux études développées par les C.P.Cs. (Centres Populaires de Culture) et inspirées par les idées A.Gramsci, concernant le r»le stratégique de l'«intellectuel organique», A concepção dialética da historia, Civilização Brasileira, l978, et Literatura e Vida Nacional, Civilização Brasileira, l968.

> a esquina, a gente ainda venha a esbarrar com a oportunidade que parou naquela hora, à espera de um gesto: poderia ter sido e não foi.»[111]

L'homme brésilien retrouvera dans les villes ce pouvoir fabulatoire qui le ramènera à en repos primordial, dans un «passé» où, même si cela doit passer par la souffrance et la douleur, il pourra retrouver sa maison première, oniriquement définitive. Prisonnier du «sentimentalisme» dont procède le «moralisme» intellectuel au milieu d'une ville «en changement», envahi par la *saudade,* proche par l'esprit de ces esclaves venus d'Afrique et que hantait le *banzo,* le citadin «moderne» va être habité par la folle nostalgie de la maison natale. Qu'il s'agisse du sentiment de *banzo* archaïque, enraciné dans les anciennes *senzalas*, ou de son corollaire contemporain, le sentiment de *saudade*, plus subordonné à la civilisation industrielle et technique, l'état d'âme est de même nature: la souffrance de l'homme qui se voit contrait de devenir le citoyen du monde». En ce sens, la sensibilité écologique triomphante des habitants des villes «modernes» du Brésil peut être vue comme l'extériorisation la plus complète de la «tare ethnique d'origine» de l'homme brésilien, de sa dévotion pour «l'anarchie pécheresse»,[112] ou, dans le Brésil des années 60, pour tout ce qui pourrait s'apparenter à la lutte d'un vouloir-vivre collectif contre le temps de l'exil en ce monde:[113]

> «Os padres falam da outra vida; eterna. comunistas prometem felicidade às futuras gerações. E o mesmo papo, em essência. A differença principal entre o capiria de ontem e o de hoje é que este vê

---

[111] Cf. A. Meyer, No tempo da flor, Globo, l966, p.l39: «Avec le temps et l'ostentation du progrès, les vieilles rues s'effritent lentement. Elle se réveillent un beau jour avec des plaques neuves aux carrefours, promues au rang de Général et il faut alors les enterrer dans les litanies de nostalgie. Tout se dissipe ainsi, bien que sans tremblement de terre, dans une poussière avide d'oubli. A cette inévitable «tristesse olympienne» des provinciaux en pèlerinage vers le passé se mêle le regret de la vie qu'on a pas pu vivre, celle qui s'est figée dans l'oubli à un quelconque coin de rue, qui est restée en arrière, bien au-delà d'un revirement décisif du chemin, quand il fallait choisir entre pile ou face./ Mais le pire est l'illusion du retour: certaines demeures restées à la même place par mégarde ou par désuétude, rues encore intactes montant et descendant les pentes jonchées de souvenirs, qui reproduisent tout à coup, dans unrebond d'illusion, le même soleil de la même après-midi que jadis, la même ombre sur le trottoir, les mêmes reflets sur les fenêtres à guillotine, là où le chat attardé depuis vingt ans dort du même sommeil paresseuxà/La sensation de présence rend plus vivant encore le regret de la vie qui n'a pas été vécue. En garant la voiture au bord du trottoir et en tournant au coin de la rue, peut-être pourrait-on encore buter sur l'opportunité qui s'est immobilisée à cette heure-là, dans l'attente d'un geste: cela aurait pu arriver et rien ne s'est passéà».

[112] A propos d'une anthropologie de la saudade, cf. R. Da Matta, Conta de Mentiroso.,op. cit., pp.l7-34, et aussi ses observations sur la représentation de la Nature au Brésil, pp. 9l-l24.

[113] Pour une description de l'atmosphère des années 70 et de tout ce qu'elle suggérait à l'intellectuel brésilien voir P.Francis, O brasil no mundo, uma analise do autoritarismo desde as suas origens, Jorge Zahar, l985. Pour une approche plus légère, cf. F. Gabeira, Entradas & Bandeiras, Ed. CODECRI, l98l, et aussi O que é isso companheiro, Ed. CODECRI, l98l.

> televisão nas praças publicas. Não se espanta tanto quanto imaginam nossos intelectuais. tem uma antiga tradição magica».[114]

Notons ici que la propagation d'un certain messianisme révolutionnaire, qui s'inscrit dans les fables progressistes liées à l'esthétique des villes brésiliennes, est aussi le corollaire de l'image de la communion dionysiaque de l'«être-ensemble brésilien», que les rêveries du Mirabilis brésilien n'ont fait que dynamiser. Il est un phénomène que la pensée scientifique a aujourd'hui du mal à accepter: c'est le fait que la construction de gratte-ciel, la prolifération des maisons aériennes, la percée de grandes avenues, la massification des objets industriels jusque dans les foyers les plus modestes, la dissémination des *Fuscas* (Coccinelles) et des *Lambrettas*, tout cela est capté par le tissu anthropo-cosmique qui modèle la diffusion des mass medias au Brésil, terre de miracles, et puise aux racines ancestrales d'une Amérique baroque vouée au plaisir des sens et du spectacle, cultivant le goût par la proxémie et l'art de célébrer la Vie[115], car

> «Depois do dia vem noite
> Depois da noite vem dia
> E depois de ter saudadesà
> Vem as saudades que havia.[116]

Contrairement à ce qu'en attendaient les intellectuels, les grands projets industriels et l'idéologie du développement, au lieu de favoriser une morale du travail et une éthique productiviste, ont rapproché la collectivité des *caipiras* et des *matutos*, d'une situation d'onirisme. On en trouve l'illustration dans ces labyrinthes de la géographie urbaine qui donnent libre cours au débridement du polythéisme populaire, célébrant en permanence l'ancien dicton qui affirme que tout est parmi sous les Tropiques. L'unidimensionnalité totalitaire des utopies politiques et des blocs idéologiques va s'opposer à la «folie» d'une civilisation industrielle et de ses

---

[114] Cf. P. Francis, supra, p.30: «Les prêtes parlent de l'autre vie-éternelle. Des communistes promettent le bonheur pour les générations futures. C'est, en essence, le même discours. La différence principale entre le campagnard d'hier et celui d'aujourd' hui est que ce dernier regarde la télévision sur la place publique. Il ne s'étonne pas autant que l'imaginent nos intellectuels: il a une vieille tradition magique.»

[115] Les chroniques journalistiques de l'époque donnent à ce propos un panorama précis. Cf. J. Monteiro «GOOL! GOOL», Revista do Globo, n0 375, 25/ll/l944, pp.22-24; D. Linguanoto et B. Ferreira, «A ronda das velas», Revista do Globo n0 536, 9/6/l95l, p.37-4l; G. Reno, «Carnaval com eleição é muito melhor!», Revista do Globo, n0 685, du l0 au 23/3/l957, pp.4l-43, et aussi A. Bourdoux, «A seca, a fome e a desgraça não conseguiram destruir o maior carnaval do frevo», Revista do Globo, n0 762, 20/2/l960, pp.l0-l3.

innovations culturelles, va faire appel à l'ordre démentiel d'un rationalisme triomphant pour remédier aux effets «nocifs» du fourmillement de gens qui infeste les rues des capitales du pays. L'avènement des «voitures de poche», cet Ogre en miniature, dramatisera davantage encore ces images[117]:

> «E impressionante ver-se em movimento, principalmente no centro de Porto Alegre, nas horas do «pique», a massa de automoveis particulares e de aluguel; de onibus, microùonibus e camionetas; de caminhões de carga, motoneta e motociclos; acrescidos, ainda, os bondes. Ruas e avenidas, congestionadas; «engarafamentos»; infrações, buzinas; silvos de guardas; uma babel, enfim. Ante tal espetaculo, originado pelo extraordin rio n£mero de veiculos existentes na cidade e agravado pela topografia do perimetro central portoalegrense, parece que todos os planos de racionalização de trânsito, postos em execução até agora, tornam-se imperantes(à). Dentro desse panorama de balburdia, nervosismo e pressa, sucedem-se os acidentes, desde os pequenos choques até as grandes colisões; causando vitimas com leves escoriações ou, não raras vêzes, mortes.»[118]

A travers l'évocation du mythe de la Tour de Babel, le raisonnement du technicien au Brésil va opposer le «savoir rationnel» aux aspects insurrectionnels de la «personnalité ethnique» du «citoyen brésilien», traduit dans sa «vocation» pour recréer la turbulence des formes dans l'arrangement des formes de la vie collective des grandes capitales. La violence urbaine va être peu à peu identifiée à l'âme «cannibale» de l'homme brésilien et son goût pervers pour le plaisir de la vitesse. Chaque chauffeur sera associé au Brésil à l'image du nomade prédateur et barbare, alimentant éternellement les images infernales et terrifiantes de l'ambiance de la vie citadine.

---

[116] Cf. le poème de F.Pessoa: «Après le jour vient la nuit/ Après le vient le jour/E après sentir la saudadeà/Viennent les regrets d'autrefois.»

[117] Voir à ce propos, les commentaires de J. Zukauskas, «Aguarde sua vez de morrer», in: Revista do Globo, l5/l2/l956, pp.43-47.

[118] Cf. Revista do Globo, op. cit., p.27: «Il est impressionnant de voir en mouvement, surtout au centre de Porto Alegre, aux les heures de pointe, la masse de voitures particulières et de location; de bus, microùbus et camionnettes; de camions, mobylettes et motos; sans parler des trainways. Des rues et des avenues congestionnées; des embouteillages, des infractions, des coups de klaxon; des coups de sifflets des agentsàune véritable tour de Babel. Devant un tel spectacle, qui tient au nombre extraordinaire de véhicules présents dans la ville et qu'aggrave la topographie du centre-ville, il semble que tous les plans de rationalisation de transit mis en oeuvre jusqu'à présent demeurent inopérants(à). Dans ce tableau de charivari, d'excitation et de hâte, les accidents se succèdent, depuis les simples chocs jusqu'aux collisions graves, occasionnant des égratignures ou même assez souvent la mort des victimes.»

Au Brésil, «L'ultime frontière du monde» et «La Mecque de l'industrie automobile»,[119] l'application du «moralisme» des doctrines technocratiques à la scène urbaine ne se fait pas uniquement à travers la monovalence du langage monothéiste de l'Occident moderne; elle provoquera aussi, chez l'homme brésilien «de la civilisation», l'extraversion d'une esthétique du débridement. C'est ce que traduira le terme carnavagem. Attaché à une esthétique de la Raison et à l'idée des droits d'accès «égaux», pour les divers segments sociaux aux objets industriels et à une société du «Bien-être» issus des avancées techniques et culturelles, l'âge démocratique va éveiller, dans l'ensemble civilisationnel des villes brésiliennes l'esthétisme lié aux traits les plus archaïques de l'homme brésilien et à la rhétorique d'une Amérique baroque. Grâce à l'effet de propagation des mass medias, les multiples objets de consommation deviennent des «outils» capables de servir de support à une puissance onirique, à un pouvoir «immatériel» qui permettront la consécration d'un «nous» communautaire. C'est en cela que résiderait la «matrice culturelle» de l'inflation[120], le plaisir consumériste du «citoyen brésilien», étant constamment considéré dans la pensée économique comme la source de l'aggravement de la crise inflationnniste au Brésil. [121]

En associant le «sensualisme» de la «pensée sauvage» d'un polythéisme populaire, nombre d'intellectuels des années 60, confinés dans une vision purement rationaliste, vont interpréter l'hédonisme bon marché des gafieiras, des rinhas de galos (les combats de coqs), du jogo-do-bicho et des terreiros en tant que fragments figés du conservatisme propre aux couches prolétaires de la population urbaine, ou encore l'engouement pour la «cool-samba», la bossa nova, comme une sorte de «vocation» pour l'archaïque.[122]

Contrepoint de la terreur et de l'autoritarisme des premières années de l'Etat Nouveau, l'âge démocratique des grands projets industriels et des innovations technologiques va se traduire, différemment du messianisme rédempteur des

---

[119] Ces expressions ont été employées par Henry Ford, en l959, lors de sa venue à São Paulo pour l'ouverture de l'une de ses filiales, cf. G. Moreira, «Ford engrena primeira», Revista do Globo, n0 738, 2l/3 au 3/4/l959, pp.9-l2.

[120] Cf. R.DaMatta, Conta de Mentiroso., op.cit, pp. l5l-l74.

[121] Certaines chroniques journalistiques font fréquemment référence au «sentimentalisme» qu'accompagne les fables progressistes au Brésil. Se rapporter par exemple à E. Pinto, «Sinal Verde para o Sonho», Revista do Globo, n0 902, ler/7/l965, pp.20-23; «Para onde vai a industria brasileira», Revista do Globo, n0 899, 22/5/l965, pp.35-39; et «São Paulo, planificação do progresso», Revista do Globo, n0 782, du 28/ll au 9/l2/l960, pp. 56-6l.

[122] Sur le thème de la bossa nova, voir par exemple «Bossa Nova igual a cool-samba», Revista do Globo, nO 357, l96l, et sur celui des gafieiras, «Gafieiras», Revista do Globo, n0 404, 9/2/l944.

défilés militaires et scolaires de la Semaine de la Patrie (produit de la civilisation urbano-industrielle et d'une société du travail consécutives aux années Vargas), par le délire d'un messianisme progressiste fondé sur l'efficacité de la Science dans les années J.K.(Juscelino Kubitchek), dont l'objectif était d'opérer un bonda dans le futur de «plus de 5O ans en 5 années!».[123]

En plein coeur du territoire brésilien, l'essor de Brasilia traduira ainsi le rêve d'une harmonie entre «progrès intellectuel» et «progrès matériel» sous les Tropiques. Toutefois, par une régression dynamique aux rêveries «vert et jaune» des années Vargas, l'architecture moderniste du décor urbain de la nouvelle capitale fédérale d'inspiration corbusienne, va exprimer le retour de la pensée intellectuelle native aux résidus du symbolisme géographique du Brésil, terre du merveilleux. Une ville «moderne», bâtie au coeur de la forêt! Mais surtout, une sorte de cité terrestre, placée au centre d'un espace fantastique, fidèle au vitalisme d'un corps d'images associé au méridien de Dom Bosco. Avec ses grandes avenues et ses bâtiments, ville-capitale construite en hommage à la maîtrise technique de l'homme brésilien et pour exalter le sensualisme des formes de la Nature tropicale, Brasilia s'érige en centre cosmique de l'Amérique Latine, précisément au croisement des branches d'une croix circonscrite dans un cercle imaginaire, et répondant aux calculs ésotériques de Saint Bosco dans la vision prophétique qu'il avait eue au XVIe siècle d'un peuple au destin grandiose sous les Tropiques.[124]

Il est clair que l'expansion de la «sentimentalité» dans l'ordre matériel de l'industrialisme et dans la passion pour les affaires du tourisme renvoie à la pensée symbolique de l'homme brésilien ordinaire à l'égard de la Terre-mère et de la Nature, de même qu'elle ré-instaure les multiples postulats des anciennes théories «organicistes» concernant le syncrétisme mystique qui unit l'«être-ensemble brésilien» au milieu tropical.[125] C'est dans ce contexte psychoùsocial que va s'esquisser une fabulation historique à propos du patrimoine culturel et artistique

---

[123] On en trouvera de bonnes illustrations dans les articles des années 50 parmi lesquelles «JK na Europa», Revista do Globo, n0 657, du ll au 24/2/l956, pp.38-45; «O Brasil vai bem, obrigado», Revista do Globo, n0 l2.janvrier.l957, pp.IV/VII; «Brasil, o gigante continua a despertar», Revista do Globo, n0 744, du l3 au 28/6/l959, p.4.

[124] Cf. «O meridiano de Dom Bosco», Revista do Globo, n0 768, du 28/5 au ll/6/juin.l960, POA/RS.

[125] Nous renvoyons ici à l'ouvrage de O. Viana, op. cit., dont les idées ont été reprises dans un certain nombre de chroniques journalistiques des années 50/60 traitant du tourisme brésilien, parmi lesquelles «Rio de Janeiro, sempre cidade maravilhosa», Revista do Globo, n0 772, du 9 au 22/7/l960; «O que é que a Bahia tem?», Revista do Globo, n0 793, du 29/4 au l2/5/l96l, et «São Paulo tem 400 anos», Revista do Globo, n0 604, du 23/6 au 5/2/l954.

de l'homme brésilien. Les différents récits convergent quant au scénario dramatique de la marche de la Civilisation et du Progrès au Brésil, depuis sa découverte jusqu'à la fin de la colonisation, où l'on voit naître, toujours sur le littoral Atlantique, certains «sites historiques» qui vont permettre aux habitants de visualiser la multiplicité de formes qu'acquiert la «matière sensible» de ses racines culturelles.[126]

Ainsi, que l'on s'enfonce vers le nord, l'ouest ou encore le sud-ouest, on se retrouvera au coeur du pays de l'Or et du mystère, tant»t du culte du Saint Daime et du secret de l'ayahuasca,[127] tant»t de la quête de la fortune dans les entrailles d'une Serra Pelada, ou encore des vastes marais encore vierges du Pantanal Matogrossense et l'immense Amazonie, comme l'annoncent les agences de voyages de l'Occident.[128] Au nord-est, de l'île de São Luis jusqu'à Porto Seguro, on peut redécouvrir les différents héritages coloniaux (africain, hollandais, ibérique) du littoral, dont les villes d'Olinda et de Salvador sont les exemples les plus remarquables. Dans l'intérieur des terres, on pénétrera la fournaise aride du sertão, la où on éclos l'extase religieuse de Padre Cicero, la Guerre de Canudos, ou, aussi, de la beauté agreste d'une Gabriela, cravo e canela; un territoire qui donnera éternellement libre cours à l'âme mystique des beatos et des sertanejos. Si l'on rejoint l'Océan Atlantique pour en suivre la c»te vers le sud, on parviendra au pays de la lumière «renaissante et victorieuse», à ce le «Sud Merveilleux», tant»t hédoniste- Rio de Janeiro avec sa longue frange doré de plages et les strass des ses boîtes de nuit et des travestis, la beauté sensuelle de sa Garota do Ipanema, colportée aux quatre coins du monde par la bossa nova-, ou tant»t prométhéen- São Paulo, avec ses industries, ses édifices, ses voitures, la Terre promise des nordestinos déshérités et lieu par excellence du pèlerinage des «sans-terre» du tout le Brésil. Bien plus au sud, se dessine le pays du froid, de la guerre et de la mort, ces larges plaines où l'imagination de l'homme brésilien peut vagabonder à la rencontre du sentiment d'iléité et de solitude; c'est du moins cette image d'exil qu'évoquent les coxilhas de la Campanha gaucha, dans l'Etat du Rio Grande do

[126] Sur le thème du brassage des races comme élément significatif de l'«anthropologie de la tradition brésilienne», signalons les observations récentes de R. Da Matta, Conta de Mentiroso., op.cit, pp. l25-l50.

[127] Concernant le culte au Saint Daime est née en Amazonie dans les années l940/50 et l'usage du sacramental de l'ayahuasca, nous renvoyons à E. MacRae, Guiado pela Lua, xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime, Brasiliense, l992.

Sul, ou les bourgades de pêcheurs accrochées au littoral de l'Etat de Santa Catarina.

Fait symptomatique, au fur et à mesure que, au Brésil, l'«intellectualité» liée au métier d'ethnologie urbaine va se confiner dans les étroites limites de la superstition de la science, c'est la «sentimentalité» qui prendra le dessus.[129] Sous la pression pédagogique des rêveries du «développement» et de la «modernisation», l'interprétation «scientifique» des formes de vie sociale dans le théâtre urbain sera en effet pénétrée d'un «moralisme» sans limites vis-à-vis la futilité et la négligence (du sensible) dont est chargé le cours ordinaire des pratiques et préférences du «citoyen brésilien». On verra, ainsi, la «morale scientifique» s'interroger désespérément sur les motifs qui ont amené ce dernier à se «cantonner» dans le contenant des fables progressistes- le caractère matériel de ses structures-, plut»t qu'à suivre, «pour de vrai», le dynamisme intrinsèque du contenu de leurs postulats fondamentaux dans la vie quotidienne. Dès lors, la pensée scientifique est travestie par la puissance créatrice du geste de l'homme brésilien qui consiste tout simplement dans l'agencement convenable de ses propres différences et contrastes; autrement dit, tout ce que l'«être-brésilien», en sa quête d'un repos dans l'adaptabilité elle-même, a appris et acquis pour éliminer le choc de la violence qui a présidé à la fondation de l'Amérique. Dans le Brésil des années 60, comme l'a clairement saisi le cinéaste Glauber Rocha, il a fallu aux élites intellectuelles mettre en lumière le vitalisme primitif d'une «esthétique de la faim», indissociable de la matière de la marginalité et du sous-développement, sans adhérer inconditionnellement aux fables progressistes qui avaient fait de l'âge démocratique le scénario idéal pour la configuration de la Terre promise aux Amériques.[130]

Dans la conception qu'a la Civilisation du «progrès moral» de la société et de l'homme brésilien, la souveraineté de l'archaïsme du geste «prédateur» et «sauvage» de l'homme de la forêt sera associé à l'image biblique de la fin du

---

[128] Cf. «A agenda do futuro» à propos de la Conférence de Rio, ECO 92, dans le magazine Veja, n0 l7, ano 25, du 22/4/l992.

[129] Nous renvoyons aux chroniques journalistiques de C. Scarinci, «Os demolidores», Revista do Globo, n0 655, du l4 au 27/l/l956, pp.3-5; de A. Boudoux, «O novo faz contraste com o antigo», Revista do Globo, n0 763, du 5 au l8/3/l960, pp.l8-2l et de G. Da Mata, «O drama da Veneza Brasileira, Recife», Revista do Globo, n0 688, du 20/4 au 3/5/l957, pp.l4-l9.

[130] Nous nous inspirons de l'expression l'«esthétique de la faim» employée par G. Rocha, «Uma estética da fome», in: Arte em Revista, n0 l, l979. Quant à l'homme brésilien vu à travers l'image

monde et à celle de la Ville en tant que territoire condamné en quelque sorte au cycle total des créations et des destructions cosmiques et victime des sept calamités du «monde moderne» (par analogie aux sept plaies d'Egypte)[131]: le manque d'eau, les accidents de la circulation, le désespoir des bidonvilles, des transports publics déplorables, le commerce indigent des camelots, la misère des mendiants et le danger inflationniste.[132]

Il fallait par conséquent que la communauté intellectuelle du Brésil, alors, reconnaisse la valeur de la pensée de pure esthétique, trait marquant de la figuration ethnique de l'«être-ensemble brésilien», pour que les théories scientifiques locales arrivent finalement à préciser la trame de la dialectique temporelle qui a instauré la cohésion matérielle de ce qu'elle appelle l'«identité» et la «culture» brésiliennes. C'est grâce aux formes auxquelles le polythéisme populaire fait fréquemment appel que, en dépit des noeuds du temps, l'ensemble collectif au Brésil que composent les habitants du pays a su forger, à travers sa continuité matérielle «historique», en tant que «peuple». C'est d'abord en adhérant au polythéisme des valeurs professées par l'imagination populaire que les élites intellectuelles du Brésil vont développer une raison sensible en ses approches méthodologiques du milieu urbain; autrement dit, en acceptant humblement l'ambiguïté des images matérielles dans la découverte du caractère monstrueux ayant présidé la formation de la société brésilienne, d'une part, et l'accent structural des formes fines de causalité dans la configuration de la «passé sauvage» d'un vouloir-vivre collectif en quête de son destin, d'autre part.[133]

Ainsi, bien qu'imprégnées d'un grossier «matérialisme» de l'image, la revendication des Sciences Sociales pour une autonomie de la Raison et de la Conscience n'est jamais parvenu à échapper, dans leur interprétation de la vie ordinaire des habitants, à la richesse affectuelle d'une énergie méta-érotique

---

défigurée d'un «être creux», cf. R. Corbusier, Formação e Problemas da cultura brasileira, I.S.E.B., l959, et aussi cf. C. Estevan, op. cit.

[131] A ce propos, lire la chronique journalistique de G. Da Mata, «Rio de Janeiro vive no século XX as sete pragas do Egito», Revista do Globo, n0 664, du l9/5 au ler/6/l956, pp.23-25.

[132] Sur ce thème voir, par exemple, les articles de journal de A. Cunha «Os caminh»es negreiros», Orfãos da terra I, Revista do Globo, n0 540, 4/8/l95l, pp.30-35 et «Fatores do Exodo Rural», Orfãos da terra II, Revista do Globo, n0 54l, l8/8/l95l, pp.l6-2l; F.Carneiro, «Comércio Ambulante: pitoresco e abusivo», Revista do Globo, n0 7l0, du 22/2 au 7/3/l958, pp.l2-l6; E. Pinto,»Deu a louca no transito», Revista do Globo, n0 92l, l5/4/l966, pp.6-9; et aussi «As migraç»es rurais e a influência na urbanização das capitais», Revista do Globo, n0 858, du 26/l0 au 8/ll/l963, pp. 8-l3.

[133] A ce propos, cf. G. Bachelard, La dialectique, op. cit. Chap.V, «La consolidation temporelle», et Chap. VI, «Les superpositions temporelles».

capable de maîtriser la fuite existentielle du temps dont l'origine est étrangère aux fables progressistes qui pr»nent l'idée d'un temps linéaire et finalisé. L'asymétrie des formes architectoniques, la tension de différents styles de vie et d'intérêts sociaux, le mouvement nomade des tribus urbaines et les effets des rassemblements communautaires- bref, tout ce que le cosmopolitisme et l'universalisme des villes brésiliennes captent et propagent apparaissent en effet comme un «croissement» ordonné de contraires sur la trame continue du temps.[134]

Désormais, moins attachées à la vision qui se fonde sur la «solidification» du monde, les Sciences Sociales se révèlent, aujourd'hui au Brésil, plus fragiles, plus sensibles à la rythmicité par laquelle les formes floues et mouvantes entrent dans la figuration ethnique de l'homme brésilien. Elles reconnaissent la puissance formalisante de l'imagination collective pour la compréhension des manifestations culturelles qui composent l'«identité» de l'ensemble collectif au Brésil.[135] Par refus du postulat classique des «deux Brésils»[136] et en adhésion aux formes synthétiques de l'arrangement spatio-temporel des figures diverses qui dessinent la vie collective au sein de l'«être-brésilien», l'Anthropologie se montre plus disposée à accepter le sens contradictoriel qu'enferme l'image dynamique de la racine au Brésil. De même, en adhérant aux formes d'arrangement temporel qui composent le tissage de la vie collective, l'anthropologue au Brésil a acquis une aptitude professionnelle que lui permet d'interpréter de forme créatrice la polémique en vigueur autour du non-causalisme objectif pour saisir l'antagonisme existant entre les valeurs d'un monde rural (archaïsme, localisme) et celles de l'univers urbain (cosmopolitisme, universalisme) dans le monde imaginal de la société brésilienne. D'où l'image qui fait de l'ensemble civilisationnel des villes bresiliennes une totalité «déformée», un territoire dysfonctionnel qui se refuse à servir de vecteur à l'«occidentalisation» du caboclo brésilien.[137] Pour que cette image s'impose, il a

---

[134] Nous pensons aux commentaires de F. H. Cardoso, Mudanças sociais na América Latina, DIFEL, l969, à propos de l'esprit de jeu et d'aventure en tant que «passion nationale» et trait marquant de la personnalité globale de la «bourgeoise nationale», constamment partagée, dans sa «dialectique contradictorielle»(l'expresssion est de nous), entre le goût des profits immédiats et celui des dépenses somptuaires.

[135] Nous empruntons l'expression «solidification du monde» à R. Guénon, Le règne., op. cit., pp.ll5-ll8, pour l'appliquer à l'opération par laquelle l'usage «scientifique» de la raison va mettre en oeuvre les illusions de la «matérialité» de la «culture» et de l'«identité» brésiliennes.

[136] Cf. J. Lambert, Le Brésil: structure sociale et institutions politiques, A. Colin, l953.

[137] Pour l'analyse du r»le stratégique que joue la civilisation urbaine et industrielle dans la configuration des rapports entre richesse nationale et misère populaire (en polémique à la formule classique de H. Lefebvre, Le droit à la ville, Anthropos, l968) voir les remarques faites par M.I.

fallu à certains intellectuels admettre qu'il était plus scandaleux de louer la «superstition moderne» d'un rationalisme qui tend constamment à séparer l'axe de l'intuition poétique et l'axe de la connaissance dans les processus d'objectivation de la pensée scientifique que de reconnaître l'«irrationalisme» des valeurs dramatiques que contient l'image de la racine dans l'imagination matérielle de la société brésilienne[138].

Nous pouvons retracer dans ce chapitre la complexité du corps d'images auquel fait appel l'idée d'une «aberration barbare» dans la figuration ethnique de l'homme brésilien concernant la géographie urbaine du Brésil. Nous nous en tiendrons pour l'heure à considérer le «sensualisme existentiel» des formes d'être-ensemble qui préside à l'ambiance communautaire dans le contexte des villes bresiliennes. Les constats que nous venons de dresser sont en tout cas lourds de conséquences pour l'une étude qui se propose de mener une interprétation compréhensive du processus civilisationnel de l'édification urbaine et industrielle du Brésil.[139]

Synthèse des multiples états d'âme de l'homme brésilien et ses réactions mutuelles, l'esthétisme confusionnel qui caractérise l'ambiance urbaine, avec la turbulence de ses images matérielles, apparaît aux yeux de la pensée scientifique «cartèsienne» comme un «objet» indéchiffrable. Classées précisément en tant que «formes pauvres» d'expression du Progrès et de la Civilisation, les villes brésiliennes ont renié les fonctions primordiales d'émancipation et de libération liées au mythe fondateur de la Ville dans l'Occident moderne. De même, elles ont subordonné les postulats de l'individualisme, bien au goût de l'âge démocratique, à un polythéisme de valeurs dont les racines organiques expliquent cette»anarchie pécheresse» qui règne sous les Tropiques.[140]

Pereira de Queiroz, «O sitiante brasileiro e as transformaç»es de sua situação socioùecon»mica», in: Cadernos C.E.R.U., n0 l, Ano l, l968 (c) et E. Durham, A caminho da cidade, Perspective, l976.

[138] L'expression «superstition moderne» est de R. Guénon, Orient., op. cit., chap.II, «La superstition de la science», et chap.III, «La superstition de la vie».

[139] Soulignons que, au Brésil, bon nombre de «sociologues de la culture» considèrent ce que nous qualifions ici de «sensualisme existentiel» comme faisant partie intégrante des valeurs propos à la «civilisation rustique brésilienne», à un monde rural qui dédaigne l'esprit capitaliste de l'usure (en controverse au modèle classique d'interprétation de M. Weber, L'éthique protestant et l'esprit du capitalisme, Plon, l964), qui associe le «peuple brésilien» à une «culture du gaspillage» en se fondant sur les dépenses somptuaires qu'il consacre aux festivités «profanes», publiques ou domestiques, et aux célébrations religieuses.

[140] A ce propos, les racines coloniales les villes brésiliennes, en tant que prolongement de celles de Métropole, les éloignent du modèle occidental qui fait de la Ville un lieu de stockage, de

En dénigrant l'atmosphère non-rationnelle des villes brésiliennes, ou sa «raison autre», la pensée «scientifique» va l'interpréter comme étant le «produit» (le fruit du péché) d'un dialogue inachevé entre la fonction urbaine pure qui devrait être celle d'une cité «moderne» et les formes tourmentées de la vie sociale locale. Cela peut s'exprimer par le dilemme dramatique d'un sens d'éprouver la ville marqué par l'antagonisme entre les images matérielles du seigneur et de l'esclave, des *sobrados* et des *mocambos,* du foyer et de la rue[141]. En d'autres termes, lorsqu'on ne tient pas compte de la conjonction paradoxale de contraires, on retrouve toujours la dichotomie entre familialisme- corollaire des racines» baroques» de la colonisation ibérique du Brésil- l'universalisme des postulats de l'individualisme et de l'égalitarisme modernes qui gouvernent les traits impersonnels de la citoyenneté[142] - dans la dissémination du rationalisme triomphant de l'Occident moderne et protestante au sein de l'ensemble civilisationnel des villes brésiliennes.

Si elle ne porte pas un regard plus attentif à l'enracinement dynamique du polythéisme des valeurs dans la vie quotidienne des habitants des métropoles, la pensée intellectuelle ne pourra, dans sa recherche etnographique, que constater in vivo la résolution de ce dilemme éthique de la société bresilienne, dans l'extériorité monumentale des manifestations culturelles qui mettent en scène certains rituels collectifs d'ampleur nationale. Là où l'homme brésilien, loin des éléments banals et labiles de la vie collective, va restituer les paradoxes d'un style ethnique orgiaque et sensualiste d'un «nous» communautaire à travers l'esthétisme de liens sociétaux obéissant à une logique fusionnelle.

Il y a là tout un champ d'observation éthnosociologique qui va s'attacher à l'étude de l'espace relationnel de la Ville en tant que lieux de projections identitaires contextualisées. Par exemple, à l'espace conflictuel du carnaval, où l'homme brésilien ordinaire dramatise la dissolution de son individualité dans un

---

médiations financières et de transactions marchandes complexes, dans le sens weberien de la rationalisation cf. M. Weber, Economie y sociedad, vol II, Fondo de Cultura Economica, l944.

[141] Cf. R. Da Matta, A casa e a Rua. espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil, Ed. Brasiliense, l985.

[142] La plupart des discours touchant au théâtre de la vie urbaine au Brésil sont influencés par la démarche interprétative qui essaye de mettre en lumière, en ce qui concerne l'Amérique ibérique, le passage de la ville médiévale comme lieu à la ville moderne en tant que territoire voué au déracinement, s'inscrivant dans la lignée des travaux de F. Choay et alii, Le sens de la ville, Seuil, l972.

corps collectif confusionnel et bouleverse l'anonymat de la Ville.[143] Ou, encore à l'atmosphère des stades, plus particulièrement lors des matches de football, là où les pulsions individuelles s'expriment à travers des effets de masse qui résultent de l'adhésion à un «nous» communautaire et du ralliement à un groupe d'appartenance (la torcida)- les rapports structurés à partir de règles impersonnelles et égalitaires.[144] Ou encore à l'enquête concernant le processus fusionnel qui préside aux processions, aux pèlerinages et aux défilés, où l'ordre statique interne du cortège succombe au dynamisme d'une éthique affectuelle qui fait apparaître le tribalisme comme l'un des traits constitutifs de la personnalisation archaïque de l'«être-ensemble brésilien».

C'est parce qu'il y a dans ces festivités nationales saturation d'un polythéisme des valeurs intrinsèques au cours ordinaire de la figuration ethnique de l'homme brésilien que la pensée scientifique au Brésil peut, si elle adopte une démarche méthodologique qui se rapproche de la réalité immatérielle de l'arrangement esthétique des diverses formes de la vie sociale urbaine, diagnostiquer la richesse des fondements éthiques constitutifs de la manière d'«être brésilien».[145] Ce à quoi elle se heurte justement au Brésil dans sa volonté de «progrès intellectuel», c'est surtout aux impasses d'une démarche «monothéiste» dans l'appréhension de la «physionomie» urbaine de l'homme brésilien.[146] S'il se détourne de l'approche poétique du paradoxe des images liées aux aspects fastes et néfastes de la dynamique culturelle qui fonde l'être-ensemble au Brésil, l'intellectuel risque le plus souvent de tomber dans le piège d'une vision réductrice de son corps social. [147]

Il est légitime de se demander si les multiples efforts déployés en termes de démarches théoriques et de techniques de recherche pour saisir le principe

---

[143] Nous empruntons l'expression «ethnosociologie» à G. Lapassade, L'ethnosociologie, Méridiens Klincksieck, l99l

[144] A ce propos, cf. R. Da Matta, Carnavals, bandits et héros, ambiguïtés de la société brésilienne, Seuil, l983. Sur le thème des effets de masse et l'adhésion à un «nous communautaire», nous pensons ici aux commentaires de Tacussel, L'attraction sociale, Klincksieck, l984.

[145] Il faudrait sans doute beaucoup plus de temps pour r&habiliter la pertinence de la notion de désordre et turbulence dans l'approche ethnographique des villes brésiliennes, s'appuyant sur certaines idées de G.Balandier, Le désordre, l'éloge au mouvement, Fayard, l988.

[146] Voir à ce sujet les commentaires de M. Frota, «La trajectoire de la favela, l'éveil d'un nouveau monde», in: Sociétés, Revue des Sciences Humaines et Sociales, n0 42, pp.435-44l, Dunod, l993.

[147] Nous faisons référence ici à la querelle intellectuelle opposant les anthropologues qui se veulent les «bardes» de la nationalité et les créateurs des «mythes» de l'«être-brésilien» à ceux dont la raison triomphante défie ces «mythes» et s'évertue à modifier le visage du Brésil. A ce propos voir

d'identité qui caractérisent les gens de peu[148] au Brésil n'ont pas échoué, précisément, à cause du mépris affiché par cette pensée savante à l'égard du résidu de la riche rhétorique baroque qui chez l'homme brésilien est encore capable de transmuer la lettre en esprit, c'est-à-dire de traduire le monothéisme intransigeant des fables progressistes dans le contexte expressif de l'antagonisme des valeurs qui imprègnent ses actes. Une rhétorique qui dégrade le sens figuré de l'homme de la civilisation et qui n'est pas pour autant l'apanage du processus signifiant de l'imagination populaire, dans la mesure où il fait également appel à la saine raison «scientifique».

Dans ce sens, les divers styles d'écriture sociologique à travers lesquels les démarches de terrain de l'ethnologie classique s'expriment au Brésil ne sont que la transcription du sens attribué par la pensée «savante» (par le regard qu'elle porte) à l'homme brésilien, ce qui fait de la connaissance ethnographique un processus signifiant, corollaire de sa manière d'être dans l'objet. C'est en réfléchissant sur la ruine de l'ancien paradigme de la connaissance ethnographique que la pensée scientifique pourra combler l'aberrant fossé qui s'est creusé sous les Tropiques entre l'homme de la civilisation et l'homme de la tradition.[149]

4. La «fragilisation» d'une pensée intellectuelle

Malgré des décennies d'un règne envahissant du rationalisme sur le domaine des Sciences Sociales, l'esprit scientifique brésilien, par opposition à la perspective de l'indifférente localisation de l'intellectuel dans le monde, est fréquemment prisonnier d'un espace: le Brésil et ses diverses régions culturelles. Sans vouloir poser une affirmation trop générale, il faut cependant reconnaître que le Brésil apparaît dans ce domaine comme un espace «détemporalisé» qui engage l'imagination de l'intellectuel. Lié a des approches conceptuelles propres aux Sciences Sociales en Amérique Latine, les multiples façonnages culturels qui préside la figuration ethnique de l'homme brésilien reste toujours pour lui une

---

les commentaires de M.C. Cunha, Antropologia do Brasil: mito, historia e etnicidade, Brasiliense, l987.

[148] L'expression «gens de peu» est empruntée à P. Sansot, Les gens de peu, PUF, l992.

[149] Sur ce point, nous nous appuyons sur les réflexions de P. Legros, «Les règles de la démonstration sociologique. L'exemple», in: Sociétés, Revue des Sciences Humaines et Sociales, n0 42, pp.373-382, Dunod, l993.

invitation à «contempler» ou «penser» la profondeur de l'image matérielle du Nouveau Monde, des Tropiques, du Tiers Monde.

Dans son souci de l'interprétation compréhensive du style par lequel l'«être-ensemble brésilien» s'exprime dans le monde, le jargon scientifique va s'aligner sur le caractère extrinsèque de la matière qui forge l'identité de l'objet qu'il cherche à connaître et participer négativement ou positivement à l'expression de cette matière. C'est là que l'on pourra finalement trouver un parallèle entre les procédures abstraites de formalisation d'une pensée scientifique et l'imagination dynamique et matérielle de l'homme ordinaire dans son long périple vers les profondeurs de la terre. Au coeur même de la conscience triomphante du «progrès intellectuel» on note encore la présence de la modestie plurielle d'une sagesse populaire qui se perpétue; d'une conscience collective, située «hors du temps», qui affirme la vérité primordiale selon laquelle les échanges symboliques entre l'homme brésilien et la terre ni ne vieillissent, ni ne changent. Même si elle défigure cette sagesse populaire, l'épistèmé réductrice du réalisme historique et sociologique ne parvient pas à contrôler son indigeste aptitude à la pérennité au sein même de la connaissance ethnographique.

Ainsi, si l'on tient compte des cas extrêmes de typification mis au point par l'arithmétique» binaire du «scientisme», on peut dire qu'au coeur de l'«être-ensemble brésilien» se cache l'antagonisme de deux visions de monde qui oppose différents procédés de formalisation de la pensée humaine: d'une part un rationalisme analytique, dualiste et polémique, qui promulgue les valeurs diurnes et solaires de la «distinction» et la «discrimination», hostiles au repos et à la profondeur, et d'autre part le symbolisme nocturne d'une pensée «mystique» qui promulgue les valeurs d'intimité profonde et qui comporte le souci de liaison et de fusion de l'homme brésilien à son milieu cosmique et social.

Il nous faut maintenant revenir, pour l'intérêt que nous portons à l'interprétation de l'esthétisme des formes tourmentées et des figures essentielles du barbarisme et du tribalisme comme étant la raison intrinsèque de la vie communautaire qui constituent les métropoles brésiliennes. L'esprit analytique en fonction de discerner l'antithèse sobrados ou mocambos dans les agglomérations urbaines, conséquence de la défiguration d'une civilisation industrielle et de ses innovations culturelles et technologiques au Brésil, se rapproche alors de la sécheresse conceptuelle d'une raison polémique. Ou encore l'atomisme

sociologique qui consiste à figurer le panorama colonial et rural de l'homme brésilien, en observant son structure cloisonné, dans le schèmatisme d'une composition discontinue du type casas-grandes et les senzalas. Bien que fréquemment éclipsée les manipulations analytiques, la présence d'un équilibre conflictuel de valeurs antagonistes chez l'homme brésilien apparaît malgré tout dans les démonstrations macro-sociologiques touchant aux thèmes du sous-développement, de la marginalité, de la «modernisation», «crise agraire», de l'«autoritarisme» et de la «dépendance» au Brésil.

C'est en cela que la «crise» de la Civilisation qui connaît le pays devient précisément la «crise» de l'écriture sociologique autour de l'homme et de la société brésilienne. Cette «crise» est l'expression de l'assujettissement de la connaissance ethnographique aux mécanismes de démonstratifs de sa propre pensée et de son incapacité à mettre au jour la rhétorique baroque par laquelle les fables progressistes se soumettent au rythme personnel de l'harmonie contradictorielle des multiples façonnages culturels qui composent l'«être brésilien». Pour ce qui est des récits culturels qui retracent l'essor du phénomène frontalier de la marche d'une civilisation urbano-industrielle et la «décadence» du monde agraire au Brésil, il convient de signaler la présence d'un récit «historique» à propos de l'intime querelle qui préside à la configuration de la société brésilienne et les causes matérielles responsables ayant entravé l'avancée des fables progressistes.

On peut donc dire que, loin du «milieu favorable» originel (l'Europe des Victoires) et sous les Tropiques, le théâtre de la vie urbaine- en tant que lieu d'agglomération et de l'anonymat; de la rencontre impersonnelle de transactions marchandes; des innovations culturelles et technologiques; de mise en place d'un réseau de pratiques contractuelles et de relations formelles; et d'un complexe scientifique- va polariser une lutte intestine entre Forme et Fonction. Dans ce sens, l'asymétrie qui caractérise l'avènement du processus d'urbanisation dans le Brésil du XXe siècle pose des problèmes pour l'interprétation de la dissémination des postulats universalistes à travers ses formes spatiales et architecturales[150], aussi

[150] Il convient de rappeler à cet égard l'influence qu'on eue les travaux de K. Lynch, A imagem da cidade, Martins Fontes; A. Rapopport, Aspectos humanos de la forma arquitectonica, G.Gilli, l972a, et Vivenda e cultura, Blumes, l972b; C. Alexandrer, La estructura del Médio Ambiente, Tusquets Editor, l97l; C. Norberg-Schulz, Espacio, existencia e arquitetura, Blumes, l975; J. L. Munta¤ola, La arquitectura commo lugar, G.Gilli, l974, qui sont dédiés à la dimension esthétique de l'architecture humaine de la ville. A ce propos voir aussi l'ouvrage paradigmatique de C. Jencks & G. Baird, El significado en Arquitectura, H.Blume, l975. Pour ce qui concerne l'applicabilité de

bien que dans celle qui est faite des forces productives matérielles et des rapports de production que cette dissémination.[151]

Il est clair que du point de vue de l'esthétisme morbide concernant le paradigme individualiste, la turbulence des formes de vie collective au Brésil bouleverse le r»le majeur de la Ville comme opérateur de la démocratie sociale et sanctuaire de la Raison.[152]

Ce n'est point ici le lieu pour s'étendre sur un sujet si complexe que le thème de la cristallisation de l'équilibre conflictuel entre les formes informes dans la pensée collective de l'homme brésilien. Bien que jugée généralement par la mécanique étriquée des dispositifs disciplinaires et policiers d'une architecture de surveillance l'étude du théâtre de la vie urbaine au Brésil va progresser vers l'idée de l'enracinement dynamique du résidu du paradigme sociétal d'une société «traditionnelle», patriarcale et esclavagiste dans la configuration de l'ensemble civilisationnel des villes.

Et rien ne serait plus facile, pour les intellectuels, qu'interpréter la défiguration des formes de vie collective dans les villes des Tropiques à travers une étude «scientifique» de l'«aliénation» du prolétariat urbain, du tribalisme des «gangs» de délinquants, des valeurs «archaïques» de voisinage, de l'agressivité des banlieusards, de l'hédonisme décadent des couches populaires et de leurs rituels magico-religieux, de la consommation morbide les classes moyennes. Bref, de tout ce qui traduit l'attachement du théâtre de la vie sociétale à la matière intime du génie «primitif» et «barbare» d'un ensemble collectif à l'esprit rural, colonial, «vaniteux» et «superstitieux».

Dans cette investigation sur la genèse de la pensée «scientifique» du Brésil, il ne faut pas oublier que c'est à l'aube du XXe siècle qu'un certain «tragique

---

ces études à la morphologie urbaine des villes brésiliennes, cf. Cadernos Brasileiros de Arquitetura, Desenho Urbano I, II et III, B. Turkienickz et alii (org), septembre.l984. Quant aux problèmes de la démarche méthodologique des études urbanistiques de la ville, nous renvoyons à l'ouvrage de G. Althabe et alii, Urbanisme et réhabilitation symbolique, Anthropos, l984.

[151] Nous pensons avant tout aux études menées par les intellectuels marxistes autour de la «question urbaine» au Brésil, parmi lesquelles celle de L. Kowarick, Capitalismo e marginalidade, HUCITEC, l975, qui se situent dans la lignée des travaux instaurés par M. Castels, La question urbaine, Maspero, l975, sans pour autant perdre de vue les données interprétatives de l'ethnologie urbaine inspirée de l'Ecole de Chicago, en particulier chez E. Park, «A cidade:sugest»es para a investigação do comportamento humano no meio urbano», G. Simmel, «A métropole e a vida mental» et L. Wirth, «O urbanismo como um modo de vida», in: O. Velho (org.), O fen»meno urbano, Zahar. Pour la controverse qui a lieu au Brésil autour de l'urbanisme en tant que «style de vie» cf. E.A.Blay (org.), A luta pelo espaço urbano, textos de sociologia urbana, Vozes, l979.

structurel» sera associé à l'image dynamique de la racine chez l'homme brésilien, au moment précis où les élites locales s'interrogent sur la pertinence de certaines tendances esthétiques «bâtards» qui vont déterminer un «style» de la littérature «nationale».[153] Du point de vue sociologique, cette polémique débouchera sur l'opposition localisme/cosmopolitisme à l'intérieur de la société brésilienne, préfigurant la discussion plus récente à propos de la transposition du sens primitif d'un «nous» communautaire dans les manifestations culturelles au Brésil, que s'attache davantage à la valorisation terrestre des racines de l'être-ensemble.

Bien que sacrifié aux idéaux du «progrès intellectuel», ce débat va pourtant se perpétuer à travers deux perspectives esthétiques antithétiques pour surmonter les difficultés de l'interprétation du triomphe stylistique de l'ambivalence chez l'homme brésilien. Les élites intellectuelles vont penser, d'une part, la figuration ethnique de la société brésilienne comme étant le fruit de l'exaltation des traits particuliers de l'exotisme de la Nature - par référence à la figure de l'Indien et à l'exubérance du paysage tropical- et, d'autre part, en prenant l'Europe comme l'Universel, la personnalisation globale de l'homme brésilien à travers leurs tentatives multiples visant à recréer le «Vieux Monde» aux Tropiques. Le premier cheminement va progressivement contaminer le deuxième, donnant naissance à une troisième perspective sui generis (le Manifest Pau-Brasil) qui sera célébrée lors de la Semaine de l'Art Moderne (l922) et qui va postuler, pour la première fois l'abandon par les élites «savantes» du colonialisme intellectuel et de sa tendance à opérer le double sens de la figuration ethnique de l'homme brésilien à travers la dichotomie localisme/cosmopolitisme. Une vieille formule anthropophagique car réintègre l'Etranger à l'acte fondateur de la culture brésilienne, qui sera reprise par le Mouvement Tropicaliste, une cinquantaine d'années plus tard, lequel affirmera que l'universalisme des Tropiques «démocratique» et «égalitaire» signifie simplement l'acceptation du polythéisme des valeurs intrinsèques à la naissance de l'homme brésilien.

En effet, si l'on admet que l'existence humaine est toujours «spatiale» et que l'espace est toujours «vécu», reconnaissant le r»le instituant des valeurs oniriques de l'imaginaire collective dans l'approche conceptuelle d'une nation, il

---

[152] Se rapporter à l'ouvrage paradigmatique de A. Vogel & M. A. da Silva Mello, Quando a Rua vira Casa, FINEP/IBAM, l98l.

[153] A propos de l'oeuvre littéraire comme travail ethnographique, voir R. Da Matta, Conta de Mentiroso., op. cit., pp. 35-58.

est alors impossible d'occulter la place que tient l'ensemble de structures fantastiques véhiculées par le milieu social et cosmique des Tropiques (dans leurs positivité ou négativité) dans le monde imaginal de la société brésilienne, qu'il s'agisse d'intellectuels ou de gens de peu. A cela s'ajoutera le fait qu'aller à la découverte de l'«identité» de l'homme brésilien va signifier inévitablement entreprendre une approche poétique des labyrinthes qui sillonnent la géographie fantastique du pays vécue, de par ses valeurs intimes, comme l'espace de l'unité existence-essence de l'âme brésilienne.

Et ce qui est plus important encore, c'est que les critères d'objectivité instaurés par la connaissance ethnographique au Brésil en termes de méthode et de techniques de terrain n'ont pas pu rompre, malgré le «progrès intellectuel» qu'elle a poursuivi tout au long des ultimes décennies, la solidarité organique qui lie la recherche académique et la procédure poétique de l'imagination collective. Ainsi engagé dans ce «moralisme», la pensée scientifique brésilienne sera prise au piège des nuances du sentiment qui la rattache à son territoire d'origine, à un lieu d'élection: le Brésil. Tant»t «pays du futur» et des fables progressistes, tant»t «pays de la saudade» et des rêveries liées à un passé immémorial, le Brésil constitue un véritable départ d'images envoùtantes pour la connaissance ethnographique, en raison de l'évocation qu'elles contiennent du territoire où elles s'enracinent.

Ni «objet externe», ni «expérience subjective», la production théorico-conceptuelle dans le domaine des Sciences Sociales a vu ses contours se préciser au fur et à mesure que l'«être-ensemble brésilien» se forgeait une forme à son «âme» sur l'enclume de valeurs d'intimité et de refuge puisées dans son environnement naturel.[154] Il suffirait de rappeler quelques exemples déjà mentionnés de la Sociologie paulista pour mettre en lumière la récurrence eu de la topologie fantastique de l'Amérique lusophone au sein des différentes perspectives théorico-conceptuelles qui se sont efforcées d'établir la monovalence de la Raison pour interpréter le caractère monstrueux dont la civilisation urbaine et industrielle au Brésil s'est configurée.

En ce sens, le raisonnement que nous tenons ici sur l'homme et la société brésilienne ne visent en rien le statut de lois «universelles» qui seraient consacrées par la doxa d'une pensée scientifique. Produit de «connexions causales» multiples

issues d'un imaginaire collectif et du polythéisme populaire en cours de la vie quotidienne de l'homme brésilien plut»t que de «connexions logiques» personnelles, les idées-images qui sont mises en oeuvre ici révèlent à leur tour l'imaginaire humain dont relève la connaissance ethnographique elle-même. L'écriture sociologique de cette thèse a commencé bien avant que celle de nos récents des travaux de Doctorat à Paris. Elle est le prolongement heureux des premières investigations théoriques que nous avons menées la généalogie de la Modernité au Brésil en situant cet objet d'étude dans la cartographie biographique de la ville de Porto Alegre, capitale de l'Etat du Rio Grande do Sul.

«Outil démonstratif» dans l'interprétation compréhensive de l'homme et de la société brésilienne, notre recherche de terrain à Porto Alegre s'est étendue sur trois longues années, d'une ethnographie exhaustive des dimensions culturelles, morphologiques, statistiques, économiques, sociales, morales, politiques- non seulement de la ville et ses habitants, mais de la société riograndense et de l'homme gaucho. Notre regard ethnographique est ici indissociable d'un parcours personnel qui inclut les années récentes vécues à Porto Alegre, les souvenirs d'une enfance vécue dans la Campanha gaucha et les réminiscences des déplacements fréquents du «foyer familial» dans d'autres villes brésiliennes. Tout ceci a servi en quelque sorte de sous-langage et de pré-texte à la démarche méthodologique et à l'écriture sociologique de cette thèse. Les façonnages culturels qui structurent cette ethnologie urbaine à domicile, dont seul le travail final de démonstration sociologique a été réalisé à Paris, portent ainsi la dimension interactionnelle du lien qui s'établie entre l'homme urbanisé qu'est l'enquêteur et la ville humanisée qu'est l'objet d'étude, d'une part, et de l'autre, le cadre d'exil intellectuel en France qui nous a permis de s'engager dans la vraie aventure d'une sociologie vagabonde.[155]

C'est pourquoi le cadre temporel d'images dans lequel nous situons cette étude ethnographique de la ville de Porto Alegre, en tant qu'outil démonstratif pour l'écriture sociologique globale traitant de l'esthétique urbaine au Brésil, ne se propose nullement aller au-delà du phénomène qu'on interprète. De même, notre

---

[154] Nos réflexions concernant l'espace existentiel s'inspirent de Norberg-Schulz, Espacio., op. cit.

[155] Nous reprenons ici librement certaines idées de P.Sansot, Les formes sensibles de vie sociale, PUF, l986 et de Marc Augé, Non-lieux, Introduction à une anthropologie de la surmodernité, Maison des Sciences de l'Homme, l992, à partir des suggestions de J-Y Barreyre, «Marches et

démarche méthodologique ne s'attachera pas à établir un raisonnement définitif et exhaustif autour du contenu de l'observation participante mise en oeuvre dans cette étude spécifique. En fait, cette thèse affirme le r»le stratégique que jouent les productions culturelles et imageantes de la société brésilienne dans les travaux intellectuels et leur approche méthodologique. D'un point de vue épistémologique, il est certain que l'écriture sociologique ici à l'intention de plonger dans la nuit ancestrale que l'homme brésilien, parce qu'elle signale que le texte scientifique est affecté par le lieu immémorial de la mémoire collective en tant que réservoir d'images d'un discours historique.

L'importance de la nature métaphorique dans l'écriture du texte sociologique qui configure cette thèse tient à la construction conceptuelle de l'objet d'étude qui a été choisit: l'esthétique urbaine. C'est bien l'intelligence du présent qui nous oblige à relativiser les données et les références historiques comme étant la marque de notre patrimoine culturel personnel; notre regard doit s'imprégner d'un certain relativisme méthodologique pour ne pas tomber, par exemple, dans le piège d'un récit synchronique autour de l'esthétique du débridement qui configure l'ensemble de la géographie urbaine au Brésil.[156]

Notre ambition est avant tout de contribuer à l'étude systématique d'une topo-analyse de la connaissance scientifique au Brésil, en nous interrogeant constamment sur l'imagerie du monstrueux contenue dans l'asymétrie des diverses formes de s'éprouver le «nous» communautaire dans les villes brésiliennes, et qui forge également les «sites de notre vie intime» d'intellectuel. Il convient dès à présent de préciser que ce n'est pas au hasard si, dans l'imagination matérielle de certains intellectuels, par référence à l'agnosticisme de sa pensée scientifique, le théâtre de la vie urbaine est fréquemment marqué par l'image du désert, lieu des ultimes épreuves et de la rédemption morale pour l'homme brésilien en dans marche errante.[157]

Antithèse de l'aventure de la Vie et lieux de l'esthétisation de la Mort, les grandes métropoles du Brésil deviendront, avec leurs ceintures de bidonvilles, le

---

démarche dans la ville,» in: Sociétés, Revue de Sciences Humaines et Sociales, n0 42, pp. 383-392, Dunod, l993.

[156] Voir à ce propos, M. Mafessoli, La connaissance., op. cit., chap. VIII «Epistémologie du quotidien», pp.l83-227.

[157] Voir à ce propos, N. B. Peixoto, Cen rios em ruinas, a realidade imagin ria contemporânea, Brasiliense, l987, et aussi A sedução da barbarie, Brasiliense, l985, deux ouvrages qui se situent

refuge des vaincus et des marginaux, des corrompus et des bandits, de tout ce qui consiste le contrepoint du monde du travail et des fabriques, de l'Ordre et du Progrès. Ainsi, en tant que lieu- synthèse de la lutte de l'homme brésilien contre son tragique existentiel, l'ensemble civilisationnel des villes du Brésil s'inscrit dans les rêveries du progrès de l'intellectuel, dans l'image d'une région cosmique, d'un territoire «cultivé», «bâti» et «humanisé» qui s'oppose au monde de la forêt proprement sauvage et du sertão.[158]

Bien que la Ville au Brésil, soit souvent associée à l'image du désert dans une certaine la pensée «savante», on ne saurait nier qu'elle recèle en son sein, et à plusieurs titres, les mystères liés aux valeurs spirituelles de l'«être-ensemble brésilien». En effet, c'est grâce au savoir poétique que renferment la littérature et la musique au Brésil, au pouvoir de fabulation des ses contes et des légendes folkloriques qui accompagnent les récits d'anciens voyageurs étrangers, les reportages de la presse locale et de ses chroniqueurs de l'époque- bref, un vaste ensemble d'ouvrages qui restituent la temporalité d'une manière d'être et qui dressent la cartographie de la mémoire d'une communauté de destin (peintures, plans, cartes, photographies, dessins)-, que l'on croit parfois retrouver la plénitude première de la «géographie» légendaire qui préside la formalisation du sens propre de l'«être brésilien» dans une écriture sociologique nourrie par une passion: le théâtre des métropoles du Brésil, territoire de consécration du mouvement dans l'immobilité essentielle à son peuple.[159]

Il nous semble fondamental qu'une étude sur l'esthétique urbaine, en dépit de toutes les promesses à venir, plonge dans les territoires du vécu d'un être-ensemble, tout en observant une certaine méthode biographique de la Ville. Il s'agit là d'une prise de position épistémologique qui nous efforcera à saisir la suprématie du paradigme sociétal dans les villes brésiliennes et qui nous permettra de parvenir à la connaissance de leurs valeurs de refuge. Sur le plan fantastique et même éthique, la Ville devient un territoire-mythe où la mémoire et l'imagination

---

dans la perspective de l'ouvrage de M.Berman, Tudo que é solido desmancha no ar, a aventura da modernidade, Cia da Letras, l987.

[158] A ce propos, nous croyons que la pensée historique et sociologique du Brésil se rapproche de l'imagerie qui entourait la «culture populaire» au moment où est née la civilisation urbaine et industrielle en Europe. Voir à ce sujet l'étude des historiens anglais P. Burke, Cultura popular et Idade Moderna, Cia das Letras, l989, et R. Williams, O campo e a cidade, Cia das Letras, l989.

[159] S'agissant de l'«esthétique du caché» qui revêt l'image poétique du territoire brésilien dans les sciences sociales au Brésil, nous rejoignons l'analyse de G. Bachelard, La poétique, op. cit.,tout en l'appliquant différemment.

de l'homme brésilien dévoilent au jour le jour l'essence de son âme collective, même quand il essaye de situer, à travers une durée concrète, ses souvenirs dans le temps.

DEUXIEME PARTIE

UNE GEOGRAPHIE LEGENDAIRE

CHAPITRE I - LES LIEUX D'UNE CIVILISATION URBAINE AU BRESIL

> "Certaines cités d'Europe s'endorment doucement dans la mort; celles du Nouveau Monde vivent fiévreusement dans une maladie chronique; perpétuellement jeunes, elles ne sont pourtant jamais saines."
>
> Claude Lévi-Strauss, Tristes Tropiques

1. Une topologie fantastique

Une thèse seule ne saurait suffire à explorer toutes les constellations d'images qui servent de toile de fond à la configuration des formes "informes" dans les villes du Brésil, ni à mener une analyse exhaustive des fragments archaïques qui constituent le passé lointain de l'homme brésilien pour interpréter l'esthétique du désordre dans le milieu urbain contemporain de ce pays. Nous nous limiterons plus particulièrement aux figures essentielles de l'"être brésilien" qui affleure dans le paysage de Porto Alegre, et qui traduit ostensiblement l'exotisme qui imprègne l'ensemble civilisationnel des villes brésiliennes. Nous délaisserons pour ce faire les voies classiques de la ethnographie en matière de milieu urbain pour entreprendre un voyage sentimental au coeur de l'imaginaire collectif de l'homme brésilien et déceler le rôle instituant qu'il joue dans la rencontre confusionelle de cet homme avec la ville.

Si la ville a effectivement intégré certaines formes de la figuration ethnique de l'homme brésilien- cet homme aux multiples visages-, c'est sur l'image triomphante de l'abondance de la Nature qu'on y retrouve que nous chercherons surtout à attirer l'attention, en plongeant au coeur de l'étude d'une sensibilité collective attentive à logique pluriel qui anime la diversité des racines culturelles de l'Amérique. Partout dans le monde, l'environnement spatial du Brésil sécrète l'image classique d'un "pays-continent"![160] Cette image sous-tend chez les brésiliens un sentiment collectif de fierté face à la haute valeur onirique d'un être-ensemble qui participe aux merveilles de la nature tropicale du Nouveau Monde, comme l'indiquent les paroles de la samba "Aquarela do Brasil":

"Brasil,
meu Brasil brasileiro,
abre a cortina do passado,
tira a m„e preta do cerrado,
bota o rei Congo no Congado.
Canta de novo o trovador,
a merenc¢ria luz da lua
toda a canç*ão* do seu amor.
Ah, esse coqueiro que da côco
aonde ammaro a minha rede
nas noites claras de luar!
Oh, essas fontes murmurantes
aonde au mato a minha sede
e a onde a lua vem brincar!
Esse Brasil lindo e trigueiro
é o meu Brasil brasileiro,
terra de samba e pandeiro.
Brasil, terra boa e gostosa,
a morena sestrosa
de olhar indiferente.
Brasil, samba que d
pro mundo s'admirar.
O brasil do meu amor,
terra do Nosso Senhor,
Brasil,
terra do nosso amor.[161]

En effet, il est aisé d'imaginer l'ampleur des sollicitations qui met en oeuvre, dans la dynamique de la configuration d'une civilisation urbaine, l'image matérielle de désordre d'un territoire qui s'étend, d'une part, entre 50 l6' 20" de latitude nord et 330 44' 32" de latitude sud et, d'autre part, entre 340 7' 30" et 730 59' 32" de longitude ouest. Un pays dont la superficie totale est de 8.511.996 km2 (soit près de seize fois celle de la France) et qui comprend 6 archipels d'ïles océaniques, dont la distance du nord au sud est de 4.320 km et d'est à ouest de 4.336 km.[162] Traversé par trois grands bassins hydrographiques (ceux de l'Amazone, du Rio S*ão* Francisco et du Rio da Prata), divisé en cinq grandes régions (le Nord, qui regroupe 42,07% du territoire national; le Nord-Est, 18,20%;

---

[160] On retrouve cette image, par exemple, dans l'ouvrage de R. Pébayle, Les Brésiliens, op. cit.

[161] Cf. la samba d'Ary Barroso, Aquarela do Brasil: "Brésil/ mon Brésil brésilien/ ouvre le rideau du passé/ fais sortir la mère esclave de l'enclos/ mets le roi Congo au Congado/ Chante à nouveau le troubadour/ dans la mélancolie du clair de lune/ toute la chanson de son amour./ Ah, ce cocotier qui donne des noix/ et où j'attache mon hamac/ les nuits de clair de lune!/ Oh, ces sources murmurantes/ où j'apaise ma soif/ et où la lune vient jouer!/ Ce Brésil beau et basané/ C'est mon Brésil brésilien / Terre de la samba et du tambourin./ Brésil, terre bonne et généreuse/ métisse espiègle/ au regard indifférent./ Brésil samba admirée/ de tout le monde./ Brésil que j'aime/ terre de Notre Seigneur!/ Brésil/ notre terre tant aimée.

[162] Comme rappelle L. Febvre, "Brésil, terre d'histoire", in G. Freire, Maïtres et, op. cit., p.14: "Terre immense, et déjà un merveilleux problème, celui d'une pareille unité politique et culturelle maintenue depuis cinq siècles, sans effondrements, de Porto Alegre à Belém (ce qui veut dire de Gibraltar à Stockholm) et des limites du Pérou à Recife (soit, à peu près, de Paris à Moscou). Terre immense, compacte, puissamment continentale".

le Sud-Est, 10,86%; le Sud, 6,79%; et le Centre-Ouest, 22,08%) et de composé par 27 états fédérés, le territoire brésilien- tout comme ses villes- regorge de valeurs oniriques profondes liées à une grande diversité de formes.

L'évocation de la géographie naturelle du Brésil, comme élément significatif pour l'interprétation de l'hétérogénéité de son être-ensemble recouvre un jeu complexe d'images et de formes face auquel l'émerveillement est le sentiment le plus souvent mentionné.[163] Depuis sa découverte et jusqu'à nos jours, ce pays a toujours été perçu comme celui dont la substance intime du territoire renvoyait à l'image de la richesse et de la fécondité de la Nature, un pays sculpté et coloré "avec plus de prodigalité que les fleurs les plus belles".[164]

De même, on peut observer un esprit d'aventure dans les voyages touristiques ordinaires qui viennent s'égayer parmi les labyrinthes des villes brésiliennes, en rêvant à une "Amérique tropicale", en s'imprégnant des odeurs, des couleurs, des sons, des lieux que l'on peut retrouver dans le récit du parcours initiatique accompli par C. Lévi-Strauss au coeur de la ville de S*ão* Paulo:

> "A l'inverse de ces touristes européens qui boudent parce qu'ils ne peuvent ajouter à leur tableau de chasse une autre cathédrale du XIIIe siècle, je me réjouis de m'adapter à un système sans dimension temporelle, pour interpréter une forme différente de civilisation, mais c'est dans l'erreur opposée que je tombe: puisque ces villes sont neuves et tirent de cette nouveauté leur être et leur justification, je leur pardonne mal de ne pas le rester".[165]

Pour mieux nous orienter dans le parcours poétique proposé ici, il nous faudra nous abandonner à l'aventure au coeur des paysages et partager l'émotion esthétique de l'émerveillement de l'homme brésilien ordinaire à l'égard de la dissymétrie qui régit l'immense richesse géographique et humaine de son pays, par rapport à tous les autres. Si l'on échappe à l'opacité d'un discours qui ne s'attacherait qu'à la géographie naturelle, il est alors possible de cerner la réalité sensible d'un territoire où le temps se partage entre quatre fuseaux horaires et où la

---

[163] Voir l'interview de Caetano Veloso dans le Le Monde, du 31/03/1992, à propos de son disque, Circulandô, où il affirme qu'au-delà d'une sensation de désespoir,"nous partageons tous (les brésiliens)ici une passion quasi mystique pour le Brésil, qui doit être merveilleux".

[164] Cf. le récit de voyage de Péro Lopes de Souza, datant de 1531, in: Reconhecimento da costa sul brasileira, 1944.

[165] Cf. C. Lévi-Strauss, Tristes., op. cit., p.105.

flore et la faune, tant chantées par le lyrisme de nombre de poètes locaux, révèlent l'incomparable image de la diversité.[166]

Cet énergétisme de l'image de richesse se concentre autour d'un environnement naturel diversifié qui englobe la vaste forêt équatoriale de l'Amazonie, les régions arides du *Nordeste*, en passant par les *coxilhas* de la *Campanha gaucha*, plus au sud, sans oublier la végétation luxuriante qui s'étend sur 7.408 km de côtés formées de plaines, qui, dans certaines régions, s'enfoncent à l'intérieur des terres et, au nord et plus au sud, sont bordées de chaînes de montagne.[167] Pour l'heure, il nous faudra nous en tenir à la compréhension de la place occupée, dans la mise en forme de la civilisation urbaine au Brésil, par cette esthétique de la dissymétrie et par les valeurs oniriques les plus fondamentales qui s'attachent à l'immensité du territoire brésilien et à l'exubérance de son peuple.[168]

Concernant les données purement quantitatives, le Brésil abrite une population d'environ 150 millions d'habitants, parmi lesquels, plus d'un siècle de l'abolition de l'esclavage (1888), on compte 55,3% de blancs, 4,9% de noirs et 39,3% de métis. La grande majorité (52,10%) réside dans les villes, en particulier dans les principales capitales du pays (S*ão* Paulo, Rio de Janeiro, Recife et Porto Alegre)[169] , les régions Sud-Est et Sud étant celles où l'on trouve les taux de concentration démographique urbaine les plus significatifs.[170]

Dans les bilans économiques et sociaux qui sont fait des rapports que l'homme brésilien entretient avec son milieu, les flux migratoires, qu'ils aillent des campagnes vers la ville ou inversement, apparaissent comme des phénomènes singuliers, propres à la "personnalité" d'un peuple qui a toujours forgé sa stabilité,

---

[166] Rappelons ici en un mot la diversité climatique du Brésil: un littoral sud subtropical et humide (São Paulo, Paran); une région nord équatoriale (Amazonie, Acre, Para); un littoral nord-est tropical (Bahia, Pernambuco); au sud tempéré (Rio Grande do Sul).

[167] Dans ce chapitre, nous utilisons les donnés statistiques de l'Anu rio Estatistico do Brasil, 1992, édité par l'Institut Brésilien de Géographie et de Statistique, I.B.G.E.

[168] Pour donner un aperçu de telles valeurs oniriques attachées au territoire brésilien, nous signalons l'ouvrage de R. Pébayle, op. cit..

[169] La densité populationnelle du Brésil (l4,07 hab./km2) se distribue dans les cinq grandes régions de la manière suivante: Nord, l,65 hab./km2; Nord-est, 22,57 hab./km2; Sud-Ouest, 56,3l hab./km2; Sud, 33,86 hab./km2; et Centre-Ouest, 4,0l hab./km2.

[170] Pour donne un autre aperçu de l'asymétrie de la densité démographique au Brésil, nous donnons ici le rapport villes-campagnes selon les différentes régions: Nord, l0.259.266 hab.(pop.urb.: 5.93l.576 et pop.rur.: 4.325.699); Nord-Ouest, 47.470.225 hab. (pop.urb.: 25.753.355; pop.rur.:2l.7l6.870); Sud-Ouest, 62.660.700 hab. (pop.urb.:55.l49.437; pop.rur.: 7.5ll.263); Sud, 22.ll7.026 hab. (pop.urb.: l6.392.720; pop.rur.: 5.724.3l6) et Centre-Ouest, 9.4l2.242 hab. (pop.urb.: 7.648.757; pop.rur.: l.763.485).

pour le meilleur et pour le pire, dans le mouvement et le nomadisme.[171] Les taux observés dénotent toutefois une tendance prédominante au déplacement vers le littoral et au regroupement dans les villes qui le bordent.

L'actualité démographique du territoire brésilien, où l'on voit les zones rurales du *sertão* se dépeupler de plus en plus et donner naissance à des "villes-mutantes" impose une réflexion sur le paradigme esthétique qui fasse appel aux images habituelles de la "ruine" et du "désordre"[172], où le visage flou et mouvant du théâtre de la vie urbaine se trouve associé aux vicissitudes d'un passé rural et colonial. Il en ressort une vision assez complexe et asymétrique lorsqu'on dresse le tableau pluriel des formes de vie sociale qui composent les villes brésiliennes. On peut trouver un exemple de cette complexité dans l'opposition entre la précarité et la misère de l'environnement spatial des favelas ou des *cortiços* qui abritent actuellement plus d'un tiers de la population des grandes métropoles, et l'opulence des *palacetes*. Ce contraste aberrant qui s'adoucit dans l'onirisme de l'âme poète de l'homme brésilien, comme l'exprime cette chanson populaire:

"Minha vida
era um palco iluminado,
e eu vivia vestido de dourado,
palhaço das perdidas ilusões!
Cheio dos risos falsos da alegria,
andei cantando a minha fantasia,
por entre as palmas febris dos corações!

(...)

Nossas roupas comuns dependuradas,
na corda qual *bandeiras* agitadas,
pareciam um estranho festival.
A porta do barraco era sem trinco,
E a lua furando o nosso zinco
salpicava de estrêlas nosso ch*ão*,
e tu pisavas nos astros distraida

[171] Nous faisons allusion ici aux ouvrages classiques de L. Pereira, Ensaios de Sociologia do Desenvolvimento, Pioneira, 1975; de F. Fernandes, Capitalismo Dependente e Classes Sociais na América Latina, Zahar, 1973; aussi qu'aux travaux de classiques de C. Furtado, An lise do Modêlo Brasileiro, Civilisa*ção* Brasileira, 1972, et de C. Prado Jr. Hist¢ria e Desenvolvimento, Brasiliense, 1972.

[172] A ce propos, se reporter à la perspective de M. Maffesoli, "Le paradigme esthétique", in: Sociologie et Société, Montréal, vol XVII, n0 3, octobre.1985. Ce "paradigme esthétique" nous sera utile pour bien saisir ici le sens de l'homme brésilien éprouver la solidarité organique des éléments qui composent le théâtre de la vie urbaine au Brésil, un phénomène qui relève d'une émotion collective et qui renvoie "à la pulsion communautaire, à la propension mystique ou à une perspective écologique" spécifiques de la formation de la société brésilienne. A ce propos, cf.M. Mafessoli, Le temps., op. cit., pp.19-29.

sem saber que a ventura desta vida
é a cabrocha, o luar e o viol*ão*."[173]

En tant qu'image de la substance matérielle du passé "colonial" du pays, la conjonction du chaos urbain et de la mobilité géographique entre les campagnes et la ville est devenue, dans le jargon sociologique, une sorte de "malédiction tropicale" surnommée urbanisation sociopathique. A travers la problématique de la "vocation rurale et archaïque" du Brésil, ce débat s'installera au centre de la vie politique nationale dans les années 1960/70, autour du thème du "sous-développement" et de la "dépendance" de l'Amérique Latine.[174]

Sorte de fatalité liée à l'action néfaste des héritages du passé lointain, les processus de migration vers les villes, l'expulsion régulière de populations rurales vues comme "excédentaires" et la marginalité sociale font aussi partie des nombreuses anomalies auxquelles donne lieu le théâtre de la vie urbaine au Brésil. Il s'agit là bien entendu d'une interprétation réductionniste des rapports archaïques établis entre l'homme brésilien et la terre; autrement dit, d'un déterminisme causal propre à un "passé féodal".[175] En fait, le paysage des grandes villes brésiliennes leur donne l'apparence de territoires maléfiques, résultat d'un continuum rural-urbain défiguré par la pregnance des "temps" patriarcaux, dont l'asymétrie des formes, traduites en structures spatio-temporelles (*fazendas*, *roças*, *cortiços*, *favelas*), va inspirer l'opposition classique entre " capitalisme" et "traditionalisme" au Brésil.

Il est clair qu'il y a là une invitation à penser la hiérarchie des instants vécus par l'homme brésilien au coeur des légendes historiques qui posent les bases de l'interprétation de la configuration d'une civilisation urbaine et de la croissance

---

[173] Cf. la samba de Orestes Barbosa, Ch*ão* de Estrelas: "Ma vie/ est une scène illuminée,/ et je vivais dans des habits dorés,/ clown des illusions perdues!/ Empli des rires de joie trompeurs,/ j'ai chanté ma fantaisie,/ au milieu des applaudissements fébriles des coeurs!/(...)/ Nos vêtements communs accrochés,/ sur le fil tels des drapeaux agités,/avaient l'air d'un étrange festival./La cabane n'avait pas de serrure porte/ et lune perçait notre toit de zinc/ et saupoudrait notre plancher d'étoiles/ et tu marchais distraite sur les astres/ sans savoir que le bonheur d'ici/ est la mulâtre, le clair de lune et la guitare!"

[174] Nous faisons référence ici à quelques commentaires de L.Pereira, Estudos do Brasil Contemporâneo, Pioneira, l97l, p.62; F. H. Cardoso et H. Faletto, Dependência e Desenvolvimento na América Latina, Zahar, l975, p.30; et C. Prado Jr, Formaç*ão* do Brasil Contemporâneo, Brasiliense, l979, p.292. Dans ces ouvrages classiques, les "anachronismes" et les "traditions" liés au passé colonial sont montrés comme des obstacles à la dissémination du mythe du Progrès au Brésil.

[175] Concernant une autre approche interprétative de ce phénomène, nous renvoyons à J.de S. Martins, A imigraç*ão* e crise do Brasil agr rio, Pioneira, l973, p.201, et aussi Capitalismo., op. cit.,

industrielle en Amérique Latine.[176] De ces descriptions et récits "historiques" émergent les multiples constellations d'images qui dessinent la réalité temporelle sur laquelle s'appuie la spécificité sociologique de l'aberration barbare qui caractérise le style asymétrique et informe de l'ensemble civilisationnel des villes au Brésil.[177]

Or, en tant qu'oeuvre du temps, le gigantisme des images qu'enferme le territoire brésilien depuis ses origines préserve, malgré sa "monstruosité", une certaine solidarité entre le "passé" et l'"avenir" d'un peuple dont le pluralisme des structures spatio-temporelles restitue, dans sa manière d'être et dans toutes la partialité d'une sensibilité collective, les souvenirs "historiques" de l'époque de la découverte et de la conquête de l'Amérique:[178]

"O poeta desfolha a bandeira
a manha tropical se inicia
resplandescente, cadente, fagueira
num calor girassol com alegria
na geleia geral brasileira
que o Jornal do Brasil anuncia.(...)
e quem n*ão* dança e se cala
n*ão* vê no meio da sala
as reliquias do Brasil:
doce mulata malvada,
um elepê do Sinatra,
maracuja, mês de abril,
santo barroco baiano,
superpoder de paisano."[179]

---

p.66, où est dévoilé la convergence des rapports contractuels urbains et des valeurs traditionnelles rurales pour la configuration de l'économie capitaliste au Brésil.

[176] Il faudrait sans doute beaucoup plus de temps pour réhabiliter la pertinence des réflexions de M.Eliade, dans Forgerons et alchimistes, Flammarion, 1977, pp.145-159, quant à la "précipitation du rythme temporel" pour l'approche plus détaillés de effets des grandioses projets industriels au Brésil concernant les tentatives de "désacralisation" des rapports archaïques entre l'homme brésilien et la ville "à la suite des innovations techniques et culturelles" advenues d'une civilisation urbaine.

[177] A propos de l'image de l'aberration barbare en tant que la convivialité de diverses durées superposées au Brésil, voir les réflexions de Oswald de Andrade dans Manifesto Pau-Brasil., op. cit., pp.9-10: "Temos a base dupla e presente- a floresta e a escola. A raça crédula e dualista e a geometria, a algébra e a quimica logo depois da mamadeira e do ch de erva-doce. Um misto de "dorme nenê que o bicho vem péga" e de equações

[178] Nous faisons ici référence aux réflexions de M. Bergson dans Mémoire et Matière, PUF, 1945, quant à la solidarité entre le passé et l'avenir, pour laquelle le passé se perpétue dans la substance du présent. Nous renvoyons également aux commentaires de G.Bachelard dans La dialectique., op. cit., p.2, pour qui la durée bergsonienne peut être rendue plus fluide si l'on observe le "rythme de la création et de la destruction, de l'oeuvre et du repos".

[179] Cf. les paroles de Torquato Neto, Géleia Geral: "Le poète effeuille le drapeau/ le matin tropical se lève/ resplendissant, fugace, suave/ dans une chaleur du tourne-soleil joyeux/ dans le méli-mélo général brésilien/ que le Journal du Brésil annonce./(...)/ Et celui qui ne danse pas se tait/ il ne voit pas au centre de la salle/ les reliques du Brésil:/ la tendre et véhémente mulâtre/ un disque de Sinatra/ un fruit de la passion, le mois d'avril/ un saint baroque de Bahia,/ l'omnipotence du peuple.

Afin d'introduire l'analyse de la manière d'être à travers laquelle s'exprime l'ensemble civilisationnel des villes du Brésil, et en prenant comme objet démonstratif celle de la ville de Porto Alegre, capitale de l'Etat du Rio Grande do Sul, il conviendra de s'attacher au cheminement constitutif de cette viscosité sentimentale qui joue un rôle instituant dans l'investissement passionnel par lequel l'homme brésilien se réconcilie avec les "merveilles de la nature" qui sécrète le territoire qu'il habite. De même, il sera fondamental de mettre en lumière les figures qui composent le "théâtre du passé" de ce pays, dont le décor et les personnages ne peuvent être connus qu'à travers la rythmique du mouvement d'assimilation-accommodatrice de l'homme brésilien à l'intérieur merveilleux de l'environnement naturel et cosmique des Tropiques. C'est en cela qui réside la perversité polymorphique caractéristique de l'ensemble civilisationnel de villes du Brésil "fabriqué" par le tissage du temps historique.

A ce propos, les commentaires de Lévi-Strauss sur l'inauguration de la "ville-synthèse du Brésil méridional", Araponga, dans l'état du Parana, en 1938, est exemplaire de la présence de la Nature naturante[180] dans la configuration des villes brésiliennes:

> "Plus précieuse peut-être encore, la ville se situe au confluent de la nature et de l'artifice.(...) par sa genèse et par sa forme la ville relève simultanément de la procréation biologique, de l'évolution organique et de la création esthétique. Elle est à la fois objet-nature et sujet de culture, individu et groupe; vécue et rêvée: la chose humaine par excellence".[181]

Ce qu'il nous faudra essayer de comprendre, c'est la puissance souterraine de la résonance sentimentale[182] qu'ont acquise la matière terrestre du Brésil et les souvenirs du passé colonial, rural et patriarcal de son être-ensemble, qui prennent forme à travers une durée. Celle-ci est la seule capable d'ordonner la dispersion des ondulations temporelles vécues par l'ensemble collectif de ce pays depuis les instants primordiaux où s'est forgé son mythe de fondation. Si l'on veut avancer dans la compréhension des images de la monstruosité et du grotesque qui instaurent les frontières de l'ambiance communautaire d'une ville au Brésil, il faut ainsi appréhender le geste de conquête le plus archaïque de l'homme de la

[180] L'expression est de P. Sansot, La poétique de la Ville, Editions Klincksieck, l972, p.2l.
[181] Cf. C. Lévi-Strauss, Tristes., op.cit, p.138.
[182] A ce propos se rapporter à M. Maffesoli, La conquête., op. cit.

civilisation sous les Tropiques: celui qui l'a conduit vers le Nouveau Monde dans un désir de découverte et de colonisation.[183]

Même si cette démarche presque archéologique n'est pas le but central de ce travail, nous devons reconnaître l'importance de l'image que porte un tel geste de mise en forme d'un sens d'éprouver la Nature et de la conquête de sa matière[184] , au coeur du monde imaginal qui préside à la création des villes brésiliennes. Ainsi, la cohésion de la durée des souvenirs de l'époque coloniale et rurale coeur de la cité moderne pourra être perçue selon l'approche d'une sociologie compréhensive comme une capacité de l'homme brésilien à refuser la dispersion temporelle mise en oeuvre par la hiérarchisation linéaire des instants que proposent les fables progressistes en Amérique Latine.[185]

On voit ainsi émerger une poésie du passé qui a permis jusqu'à présent aux citadins d'habiter les souvenirs d'un temps "disparu" et, en leur rendant ainsi leur contemporaneité, d'en faire les supports de liens sociétaux de l'être-ensemble. La reconnaissance des valeurs de refuge que revêtent les souvenirs "historiques" de ce passé colonial, rural et patriarcal, et qui sont si profondément enracinées dans la société brésilienne n'a rien d'"exotique" ni d'aberrant. Il s'agit là de reconnaître que la continuité matérielle d'une collectivité ne relève, sur le plan des formes, que d'une métamorphose de ses états dans le temps. Comme l'explicite C. Lévi-Strauss en comparant les villes "tropicales" aux villes européennes, ce que nous nommons exotisme traduit une inégalité de rythme, significative pendant le laps de quelques siècles.[186]

---

[183] Nous renvoyons ici a l'expression homme de la civilisation, tout comme homme de la tradition, employée par G. Durand (Science, op. cit.) pour illustrer la controverse "historique" de la découverte et de la colonisation du Nouveau Monde. Rappelons qu'il est impérieux pour nous de chercher à expliciter le contenu des fables progressistes et de la pédagogie de la civilisation occidentale, qui ont été responsables pour la défiguration de l'homme traditionnel dans la mémoire collective brésilienne. Nous reviendrons régulièrement au thème du caractère différentiel de ces deux visions de l'homme dans le monde imaginal de la société brésilienne, car il sera un support à une démarche compréhensive dans le cadre de la sociologie urbaine au Brésil.

[184] L'expression de G. Bachelard, Les revêries de la volonté., op. cit. Nous voulons souligner ici que le geste le plus archaïque du Conquistador au Nouveau Monde évoque le combat de l'homme européen du XVIe siècle contre la matière néfaste des Tropiques. A ce sujet, cf. C. Bernard et S. Gruzinski, Le Nouveau monde, de la découverte à la conquête, 1991.

[185] Cf. G. Bachelard, Les rêveries de la volonté., op. cit., p.118, pour qui les valeurs émotives et dramatiques sont celles qui donnent aux instants temporels vécus par l'homme l'illusion de la durée. En ce sens, notre objectif est d'observer la fréquence des rythmes temporels vécus responsables pour la création d'un "nous" communautaire au Brésil et qui restituent, dans l'ambiance urbaine, les souvenirs d'un vouloir-vivre sociétal "rural" et "colonial".

[186] Cf. C. Lévi-Strauss, Tristes., op. cit., p.147.

Il suffira de citer quelques exemples des études magistrales menées par la communauté scientifique brésilienne autour de la marche "historique" de l'homme blanc, chrétien et "civilisé", sur les territoires indiens durant la construction de l'Etat-nation brésilien[187], depuis les investigations qui se sont penchées sur les racines culturelles d'une société agraire et rurale jusqu'aux ouvrages qui analysent la croissance urbaine et les bidonvilles[188], pour déceler la perdurance d'une certaine sensibilité collective archaïque orgiaque et polythéiste au coeur des postulats de l'individualisme moderne qui ont présidé à l'instauration de l'âge démocratique au Brésil. Il faut y voir la prééminence du sentimentalisme de l'homme brésilien ordinaire à l'égard de sa manière d'être en s'appuyant sur des valeurs qui appartiennent à d'autres temps, un phénomène qui dépasse la plupart des intimations sociales et historiques des fables progressistes qui se sont disséminées dans l'ensemble du pays, pour lesquelles la ville doit être le théâtre des relations contractuelles et de la démocratie sociale.

Mais on ne saurait s'engager à la légère sur la voie du mythe du "retard" pour expliquer l'expérience du monde à travers laquelle l'homme brésilien participe à l'architecture confusionnelle de leur villes. Il convient d'être prudent dans l'interprétation de l'échec de l'histoire faustienne de l'homme moderne au Brésil. Nous voulons insister ici sur l'hypothèse centrale de cette thèse, selon laquelle c'est le mouvement sans fin d'accommodation-assimilatrice de l'homme à l'Etranger (à l'anomique) qui a confectionné la "molesse" des villes brésiliennes vis-à-vis la logique d'un processus civilisationnel. C'est la solidarité organique entre le conquérant européen et l'environnement social et cosmique des Tropiques ce qui peut mieux problématiser les solides racines de la synergie archaïsme/contemporaneité au Brésil. C'est là où que l'on peut toucher à l'immoralisme-ethique de l'homme brésilien qui met l'accent sur la superposition sui generis de divers rythmes temporels et dans laquelle la disparition de l'opposition de formes "rural" et "urbain", "traditionnel" et "moderne" ne fait que

[187] Voir à cet égard les ouvrages de D. Ribeiro, Frontières indigènes de la civilisation, Union Générale, l979; de R. C. Oliveira, O indio e o mundo dos brancos, Pioneira1972 et de A.Viveiros de Castro, Os Araweté, deuses canibais, Jorge Zahar/CNPq, 1987.

[188] Voir à ce propos les études concernant la démocratie, l'autoritarisme et le populisme au Brésil, en particulier celles de O. Ianni, O colapso do populismo no Brasil, Civilizaç*ão* Brasileira, 1978; de O. Ianni et alii, Politica e revoluç*ão* social no Brasil, Civilizaç*ão* Brasileira, 1965; et F. H. Cardoso, Autoritarismo e Democratizaç*ão*, Paz e Terra, 1975.

renvoyer à la topologie fantastique[189] qui tapisse l'ordre confusionnel dans la conscience imaginative d'un peuple.[190]

Certes, il semble indéniable que, au Brésil, le principe fondamental de cet agencement du tissu temporel repose constamment sur la logique passionnelle que l'on prête à la conquête de la matière du Nouveau Monde. C'est sans doute ce qui a fondé les traits successifs de l'adhésion intime, archaïque, du conquérant portugais à l'environnement naturel et cosmique tropical au fur et à mesure que se déroulait la conquête coloniale. On retrouve là le détour paresseux du lent attachement de l'homme de la civilisation aux valeurs de repos attachées à l'image de la Grande Mère ayant permis de structurer et régénérer la vie communautaire sous les Tropiques.

Les symboles d'un Brésil vu en tant que lieu fantastique et métaphore de la quête d'une "terre sans mal et sans mort" vont ressurgir lors du phénomène plus récent d'installation d'une civilisation urbaine; de plus en plus les villes seront apparentées à l'image de "lieux saints" qui susciteront, tout comme chez les anciens conquérants, le déracinement et le pèlerinage des populations du *sertão* vers le littoral.[191] C'est là que réside, la vision traditionnelle de l'homme brésilien comme sujet collectif, un individu dilué dans un confusionnel sociétal indéfini, en s'accordant à la vocation archaïque d'un peuple qui s'est forgée dans la tradition qui remonte au contexte historique de la colonisation du pays.[192]

---

[189] Nous empruntons l'expression "topologie fantastique" à G. Durand (Les structures.,op.cit, p.480) pour essayer de traduire telles classes de phénomènes socio-économiques comme étant constitutives des catégories topologiques et des "classifications symboliques" liées au *mundus imaginalis* de la société brésilienne. Cet auteur affirme que l'espace est un "lieu des figurations", "où se dessine tout trajet imaginaire", l'expression des catégories de la fantastique qui "ne sont alors pas autre chose que les structures de l'imagination", lesquelles donnent à la matière spatiale ses dimensions affectives, "réserve infinie d'éternité contre le temps".

[190] Cf. H. Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Gallimard, 1986, et en particulier l'analyse qu'il fait de la théorie de la "connaissance imaginative" chez l'homme et de la production de la forme symbolisante de la pensée humaine, au-delà des facultés de connaissance qui passe par la perception sensible ou l'intellection. Selon cet auteur, c'est l'éveil de la pensée chrétienne qui va amorcer l'éclosion de la conscience historique dans la civilisation occidentale. Cependant, la chose est plus difficile à établir dans le cas du Brésil, comme le montrent O. Velho, "O espelho de Morse e outros espelhos", in: Estudos Hist¢ricos, n0 3, 1989; et aussi R. Morse, O espelho do pr¢spero, Cia das Letras, 1988.

[191] A ce sujet, cf. M.I. Pereira de Queiroz, Sociedade rural, sociedade urbana e cultura no Brasil, EDUSP, 1978, p.8: "A descoberta de terras mais férteis, o cultivo de um produto novo, constituiram atrações para os individuos que, abandonando os lugares onde habitavam, partiram em demanda de outros".

[192] Cf. M.I. Pereira de Queiroz, Sociedade., op. cit., en particulier les chapitres "Evoluç*ão* das relações de trabalho na agricultura brasileira" et "Do rural e do urbano no Brasil"; et C. Prado Jr., Formaç*ão*., op. cit., p.31, en particulier les chapitres "O sentido da colonizaç*ão*" et "O povoamento", où l'auteur suggère l'existence de rythmes temporels "forcés" liés aux cycles de

Avant d'aller plus loin, il s'agit de mettre en évidence la façon dont l'acte contemporain d'errance nomade des populations rurales qui consiste à se déplacer à travers le territoire des villes brésiliennes se rapproche de l'acte primordial de pérégrination, tributaire quant à lui de la vieille religiosité populaire héritée du christianisme mulâtre qui s'est constitué à l'époque du peuplement du Brésil. C'est en raison de la primauté de l'image d'un territoire de communion et de partage, où prend place le retour à la Terre promise, l'exode vers la Terre pure, que l'ambiance communautaire archaïque émanant du polythéisme des valeurs instauré sous les Tropiques devient le support principal de l'aberration barbare attribuée à la substance terrestre des villes au Brésil.

C'est, donc, en restituant dans l'atmosphère de mystère dionysiaque projetée par le colonisateur portugais sur la Terre et sur la Nature que nous envisageons l'avènement historique et sociologique de l'installation d'une civilisation urbaine au Brésil[193]. Réintégration du Chaos, "lieu d'attraction" pour l'homme de la forêt et, surtout, le territoire de transmutation de sa substance maléfique,[194] la civilisation urbaine s'accorde, à l'aube du Brésil-colonial transfiguré en Nation, à l'idée d'une plénitude spirituelle acquise, finalement, par l'homme aux Tropiques.

Le récit historique qui relate la descente du conquérant portugais vers les terres au Brésil, assimilée à une sorte de "descente aux Enfers", peut être conçu comme la mise en forme d'une dévotion catholique dont le polythéisme populaire s'est éloigné du mouvement ecclésial qui se développait en Europe, et même dans l'Amérique espagnole. Cela donnera lieu à l'instauration des postulats de la

---

l'économie coloniale au Brésil: "Se vamos à essência de nossa formaç*ão*, veremos que nos constituimos para fornecer açucar, tabaco, alguns outros gêneros; mais tarde ouro e diamante; depois, algod*ão*, e em seguida, café, para o comércio europeu".

[193] L'expression "Dieu est brésilien" si populaire au Brésil est, dans ce sens, un bon exemple car elle exprime l'idée que la société brésilienne participe elle-même d'une "oeuvre divine".Un "lieu saint" où habite un peuple aux multiples visages, tel que Dieu Lui-même. A ce propos, cf. R. DaMatta, Explorações, Rocco, 1986, où l'auteur souligne que, au Brésil, la matière terrestre s'attache davantage à l'image d'un territoire "saturé de sacralité", créé non pas à l'image des lois et des constitutions, mais à l'image de Dieu et de la révélation de ses Mystères.

[194] Pour un bref résumé des effets corrosifs de l'ensemble civilisationnel des villes sur la dégradation des images du monde rural d'Occident, cf. R. Williams, O campo e a cidade, na historia e na literatura, Cia das Letras, 1973. Cf. également R. Harrison, Forêts, essais sur l'imaginaire occidental, Flammarion, 1992, où l'auteur souligne la nostalgie du Paradis, l'invocation de la Grande Mère et de la Cité terrestre en tant que composantes de l'imaginaire de l'Occident moderne. Pour rappeler que ce thème n'est pas restreint au cadre de l'Occident européen, nous renvoyons à l'ouvrage de A.Candido, O discurso e a cidade, Duas cidades, l993, où l'auteur souligne que le paysage urbain semblent également interpeller les racines archaïques de l'"homme de la civilisation" sous les Tropiques.

Devotio Moderna[195] sous les Tropiques, qui va apparenter la figure majeure du Conquérant à celle d'un homme ordinaire capable de créer un "état de perfection chrétienne sur terre", et d'imposer finalement l'image du Brésil comme territoire de communion.[196]

Singulièrement, c'est donc durant la période coloniale que le corps d'images qui fait des Tropiques la Grande Mère terre va acquérir la signification d'un centre de gravité autour duquel gravite une vie communautaire polymorphe et plurielle. C'est en suite l'image d'une la Nature naturante qui va s'imposer, à travers une sorte de vibration temporelle, comme tonalité esthétique des grandes villes brésiliennes au moment de la défiguration des héritages ruraux du pays, c'est-à-dire à l'époque de sa forme impériale. Enfin naîtra l'image de la Ville comme centre des valeurs d'une démocratie sociale et lieu de la réversibilité d'une économie coloniale et agricole en une économie "nationale", industrielle et urbaine.[197]

On constate par ailleurs que l'entreprise civilisatrice qui s'associe à l'avènement de la société urbaine et industrielle dans le Brésil du XIXe siècle, comme cela s'était produit pour l'installation d'une société rurale et patriarcale en Amérique, relève des pouvoirs visionnaires de l'homme de la civilisation au Nouveau Monde. Véritable "opérateur" de la démocratie et du progrès technique, la Ville était considérée comme l'accomplissement de l'ambition nourrie par l'homme de la Renaissance aux Tropiques dans ses espoirs de substituer l'oeuvre du Temps.[198] Le théâtre de la vie urbaine devient ainsi le lieu où se cristallisent la précipitation du temps imposé par le conquérant européen dans ses rapports à la Nature du Nouveau Monde, jusqu'à ce que son rôle stratégique acquière une

---

[195] A propos du polythéisme populaire, les influences de la Devotio Moderna et de la pastorale prophétique des jésuites, se rapporter ici aux ouvrages de E.Hoornaerdt, O cristianismo moreno do Brasil, Vozes, 199l et Hist¢ria da Igreja no Brasil, primeira época, Vozes, 1977.

[196] Au sujet de documents iconographiques retraçant l'image du Brésil en tant qu'une terre de communion, nous renvoyons aux tableaux de Jean Baptiste Debret, reproduits dans l'ouvrage Viagem pitoresca e hist¢rica ao Brasil, Ed. Ouro, non daté. Cet artiste français illustre à travers la peinture l'ordre confusionnel qui règne dans le thêatre de la vie urbaine coloniale à l'époque de Dom J*oão* VI.

[197] A ce sujet, cf. J. de S. Martins, Capitalismo.,op. cit. p.24, où l'auteur souligne, concernant la défiguration de la vision de l'homme de la tradition (le caipira) face à l'avancée d'une civilisation urbaine et industrielle au Brésil: "A figura do caipira tem reafirmadas e atualizadas, nessa fase, as suas conotações fundamentais: ingênuo,, preguiçoso, desnutrido, doente, maltrapilho, r*u*stico, desambicioso."

[198] Nous situons la conquête coloniale du Nouveau Monde dans le même ordre d'idéaux que celui de la conquête de la Matière poursuivie par les alchimistes, lesquels sont à l'origine de l'idéologie du monde moderne. A ce propos, nous nous inspirons ici librement des réflexions de M. Eliade, Forgerons, op. cit., pp.119-121, sans oublier les remarques dressées par G. Durand, Science.,op. cit., en particulier dans le chap. "Hermetica Ratio et Science de l'Homme", pp.l4l-2l6.

importance décisive dans le renversement des valeurs "archaïques" de l'homme brésilien. Le peuplement du territoire à travers l'ensemble civilisationnel des villes signifiait le passage progressif du nomadisme- celui du conquérant portugais- à l'existence sédentaire d'un être-ensemble. Un phénomène qui va contribuer à la dissolution pure et simple des liens qui attachaient l'homme brésilien à l'intense jeu de différences concernant l'ancien complexe socio-culturel de la *casa-grande* et de la *senzala*.

On ne saurait nier le bouleversement qu'a engendré la vision du monde traditionnelle- celle de la communauté primordiale du sexe vagabond de l'époque coloniale- le processus d'installation d'une civilisation urbaine dans le Brésil du XIXe siècle, un processus qui a toujours été associé à la précipitation d'une nouvelle modalité de maîtrise symbolique du temps au coeur de l'ensemble collectif de la société brésilienne. Ainsi, la connaissance de l'oeuvre du Temps apportée par la conquête coloniale a fait que l'homme de la civilisation au Brésil, inspiré qu'il était par une mélancolie saturnienne (puisqu'il avait éprouvé en pleine vie l'expérience de la mort), a été vue au Brésil comme un être capable de dévoiler l'énigme de l'injoction organique de la culture et de la nature sous les Tropiques.[199] Condamnées à s'identifier au Temps, les villes brésiliennes ont accueilli dans leur ventre "digestif" et "sexuel" l'homme de la civilisation, le seul capable d'imposer, par l'eschatologie du travail, l'exploitation scientifique de la Nature, en faisant du théâtre de la vie urbaine une nouvelle puissance économique et juridique.[200] On est ici bien loin de l'image archaïque de la terre brésilienne comme coin du monde, territoire-mythe où l'homme se réconcilie avec Dieu, à l'abri des fables progressistes, en célébration à la *materia prima* de l'union fécondatrice de la nature et de l'homme.

---

[199] Sur ce thème, nous renvoyons aux récits historiques de la conquête du Nouveau Monde par G.Giucci, Viajantes do Maravilhoso, Cia da Letras, 1992, qui attestent la richesse de cet "héritage alchimique" dont relève la découverte de l'Amérique, car le conquérant lui-même ne fait que préfigurer, dans ses tentatives pour "maîtriser" la Matière et la Nature des Tropiques, "la fonction initiatique de la souffrance" dans le "Tiers Monde". A ce propos, nous nous livrons ici librement à une association d'idées basées sur les réflexions de M.Eliade, Forgerons., op. cit., p.127.

[200] En ce qui concerne le scénario dramatique qu'a déclenché par le processus de "désacralisation de la Matière" au moment de l'avènement de la société industrielle et urbaine au Brésil, nous renvoyons aux commentaires de L. Kowarick, Capitalismo e marginalidade, Hucitec, l975. Voir aussi l'étude de J.R. Brand*ão* Lopes, Desenvolvimento e Mudança social: formaçâo da sociedade urbano-industrial no Brasil, Difel, l964, même si, de notre point de vue, l'analyse de cet auteur est trop concernée par le climat politique des études marxistes des années l960.

Il est clair que les légendes historiques qui entourent la marche progressive de la conquête d'une "terre vierge" jusqu'à l'installation d'une civilisation industrielle et urbaine au Brésil ont fortifié la puissance de la dynamique de valeurs oniriques archaïques liées aux pratiques orgiastiques de la conquête de la Matière au Nouveau Monde.

C'est en particulier à travers les références historiques traitant des dépenses improductives de l'économie rurale et coloniale et du détachement des racines culturelles de l'érotisme polymorphe concernant une société patriarcale, illustration d'un lent processus de consolidation temporelle d'un corps érotique, que l'on peut remarquer la pregnance du thème de l'aberration barbare comme argumentation d'une dialectique de la durée qui cherche à expliciter l'esthétique du débride ment dans la formation de la société brésilienne. Ainsi, l'installation de l'ensemble civilisationnel des villes du Brésil rappelle les motivations symboliques archaïques qui sont partagées par la manière d'être de son ensemble collectif. Une communauté de destin qui a lutté jusqu'à présent pour redresser les pulsions émotionnelles archaïques de l'homme brésilien contre la présence menaçante d'une individuation mortifère. Tout cela apparaît nettement dans les efforts engagés actuellement par l'ensemble de la nation brésilienne pour surmonter le temps et réconcilier "le Brésil d'hier, déjà très mal-mené", et "le Brésil impérieux d'aujourd'hui"[201]. On pourrait appeler cela le destin tragique de l'homme brésilien dont la pulsion agrégative ne peut être assurée que par le travail de transmutation éternelle du fondement religieux de la vie communautaire au Nouveau Monde.

Du point de vue de la conscience imaginative de l'homme brésilien ordinaire, la consolidation d'une pluralité de durées, en tant que démarche poétique capable de lui faire toucher du doigt la réalité confusionnelle des corps et des affects dans une Amérique baroque, ne pourra être mise en oeuvre que par son adhésion irrévocable aux fragments épars des racines culturelles liées à la substance orgiaque ancestrale du territoire qu'il habite.[202] C'est grâce à ce détour par une rhétorique érotique que le théâtre de la vie urbaine peut, en donnant libre cours à la multiplication des passions, au sensualisme, à l'ornemental et à l'artifice, devenir une caisse de résonance où les échos du polyculturalisme de l'Amérique

[201] Cf. F. Braudel, Ecrits., op. cit., p. 247. Sur la "polémique du refus" et l'"effort de continuité" pour la construction d'une dialectique de la durée, cf. G. Bachelard, La dialectique., op. cit., en particulier les chapitres II et III.
[202] A ce propos, cf. J. Theodoro, A América barroca, temas e variaçôes, EDUSP, l992.

ibérique vont se répercuter. En se détachant progressivement de la tyrannie de l'axe temporel de l'expérience historique, d'un temps finalisé- celui de l'Europe des Lumières-, l'homme brésilien lui substituera l'axe temporel de l'évasion, perpendiculaire à la durée du monde.[203]

C'est en cela que la Ville, de par sa convergence avec l'image de la Grande Mère au Brésil, devient un lieu "spiritualisé", hors du temps, que les réminiscences des déplacements physiques et des bouleversements matériels vécus par les ancêtres de l'homme brésilien actuel, survivants d'une époque révolue parmi les vivants d'aujourd'hui, empêchent de vieillir et ne parviennent pas affecter.

On voit ici les motifs pour lesquels nous accordons ici un rôle stratégique au phénomène de la mémoire collective dans l'interprétation compréhensive de l'esthétique urbaine au Brésil. La beauté indigeste qu'exhalent ses villes et sa vocation pour l'archaïsme ne signifient rien d'autre que l'adhésion globale de ses habitants aux rêves quotidiens d'extase et de délectation à travers la réconciliation avec la matière éphémère du temps. Sans doute doit-on s'accorder également à l'idée qu'il faut avoir "beaucoup d'âme" pour reconnaître que le chaos et le désordre des villes brésiliennes n'ont rien d'inquiétant, et qu'il faut pouvoir s'éloigner de l'esthétique du Cogito imposée par l'homme de la civilisation, là où l'Amérique tropicale, autant que l'Asie, ne suggère parfois que l'insidieux spectacle de la répulsion, ou du moins de l'étrangeté:

> "L'Européen qui vit dans l'Amérique tropicale se pose des problèmes. Il observe des relations originales entre l'homme et le milieu géographique; et les modalités mêmes de vie humaine lui offrent sans cesse des sujets de réflexion."[204]

Ainsi, l'esthétique confusionnelle de toute ville, telle celle de Porto Alegre, peut être vue au Brésil comme un objet temporel d'où émergent les figures essentielles d'un talent fabulatoire ancestral. Lieu où sont mises en oeuvre les images immémoriales que l'homme brésilien associe à la Grande Mère, la Ville met en scène le sensualisme mystique par lequel le colonisateur portugais s'est attaché aux satisfactions érotiques les plus débridées sous les Tropiques, en

---

[203] Cf. G. Bachelard, La dialectique., op. cit., p.99, où cet auteur signale une différence entre l'axe temporel transitif, celui du "temps du monde et de la matière" (sans doute celui proposé par le Cogito cartésien), et l'axe temporel vertical immanent, celui qui permet d'"apparenter l'instant présent à une éternité".

[204] Cf. C. Lévi-Strauss, Tristes, op. cit., p.153.

allusion à ses fruits sacrés ou à ceux du péché. L'ensemble des structures spatio-temporelles qui configurent toute cartographie sentimentale d'une ville au Brésil témoigne ainsi de la pregnance "vibratoire" du fondement orgiaque qui féconde le culte archaïque chez l'homme brésilien de l'environnement naturel et cosmique des Tropiques.[205]

La ville exprimera la sphère de la fécondité d'une durée vécue, multiple et plurielle, au-delà de la production finalisée d'un tissu temporel. Dans cette trame lacuneuse et accidentée, la conscience collective va s'efforcer de pallier le manque d'une cohérence matérielle entre les souvenirs "historiques" de l'érotique d'un passé lointain, agraire et colonial, et l'avènement d'un civilisation urbaine et industrielle par la quête d'une cohérence contradictorielle dans l'arrangement polymorphique des formes de la vie sociale. Ce que sous-tend cette quête, c'est bien entendu l'idée d'une ville humanisée, réceptacle géographique des réminiscences héritées de la fusion matricielle de ceux qui l'ont habitée auparavant et du territoire où elle s'enracine, et aussi du territoire du Brésil "pris dans la masse".[206]

Nous dirons pour résumer la perversité polymorphique de l'esthétique urbaine, au Brésil, rejoint la dialectique de la durée dont procède la mémoire collective de son être-ensemble. Elle va tendre à harmoniser les légendes historiques autour du mythe du progrès infini et des multiples sollicitations temporelles vécues par l'homme brésilien. Ce qu'il faut voir ici, c'est la présence d'une pédagogie de la paresse[207] d'un sujet collectif qui, à l'opposé d'un moi actif, bagne et assure le "nous" communautaire au Brésil, vue comme le fruit de l'esthétisation tantôt de l'"obscurantisme" qui recèle dans le patrimoine culturel

---

[205] Cf. D. Ribeiro, Os brasileiros, Civilizaç*ão* Brasileira, 1969, pour qui la société brésilienne est en quelque sorte le "produit indésirable d'une entreprise coloniale", le résultat hasardeux d'une feitoria coloniale parvenue à l'état de nation indépendante, sous les effets d'un processus civilisateur mondial- la révolution industrielle. Dans une autre perspective, M.I.Pereira de Queiroz, Sociedade., op. cit., signale l'émergence d'une rythmique de l'accélération du temps dans le monde rural brésilien après le déclenchement du processus de décolonisation, dont les ondulations ont modelé la naissance de la société urbaine au Brésil, entraïnant la création de *fazendas* et clôturant les champs, remplaçant la main d'oeuvre esclave par le travail salarié, donnant naissance aux industries agro-alimentaires.

[206] Cf. F. Braudel, Ecrits., op. cit., p. 249.

[207] Il convient de s'attarder sur les images de "paresse" et de "molesse" qui sont associées à la scène de la vie quotidienne du Brésil et qui est en décalage avec les indices économiques mondiaux de l993 qui situent le pays au rang de la troisième économie. Cette image d'un milieu social et cosmique "paresseux", nous permettra justement de souligner l'importance des valeurs liées au repos et à une vie repliée sur elle-même dans la figuration ethnique de l'"être brésilien", et qui incarnent la qualité "personnelle" d'une collectivité qui s'identifie à l'art de calmer le trouble.

hérité de son lointain ancêtre - le conquérant portugais -, tantôt de l'érotisme religieuse qui relève du métissage (à la fois créateur et destructeur) entre le colonisateur européen, les aborigènes et les africains.[208]

Si l'on se place dans la perspective d'une "conscience historiographique", on s'aperçoit que l'esprit inactuel[209] qui caractérise si bien la configuration des villes industrielles au Brésil, où le collectif prendre le pas sur l'individuel, s'attache fortement au débridement des pulsions charnelles et érotiques liées au passé colonial, patriarcal et rural de leur corps social.[210] Force est de reconnaître que c'est en réhabilitant au sein du scénario urbain les formes plus archaïques de l'enracinement diosysien de la jouissance d'être-ensemble que l'homme brésilien ordinaire va retrouver l'énergie vitale dont il a fondamentalement besoin pour relever la Ville du determinisme réducteur de l'entreprise civilisatrice au Brésil, en répétant ainsi le geste d'insurrection du conquérant portugais contre la Mort aux Tropiques. Cet héritage d'improductivisme a permis jusqu'à présent l'être-ensemble au Brésil de surmonter les contingences qui ont jalonné la propagation des fables progressistes en Amérique Latine.

2. L'agitation temporelle et la "division du simple"

Le trajet anthropologique qui a donné naissance à l'homme brésilien apparaît bien comme une confluence entre, d'un côté, les pulsions subjectives qui

---

[208] La "pédagogie de la paresse" concernant le corps collectif au Brésil doit être confrontée aux données statistiques qui, pour l'année l993, révèlent le paradoxe de la coexistence entre un taux d'inflation annuelle de 2.480% et une croissance économique de 4,5% en termes de P.I.B, ce qui a permis un solde positif de l3, 5 milliards de dollars pour la balance commerciale du pays(la troisième place mondiale après le Japon et l'Allemagne). Un "productivisme" d'autant plus "compréhensible" que la valeur moyenne du salaire mensuel correspondant à des journées de 8 heures ne dépasse pas les l00 dollars.

[209] L'expression "esprit inactuel" nous empruntons à G. Durand, Roger Caillois., op. cit., pour qui l'Amérique Latine, différemment de l'Europe des Victoires, est le lieu, par excellence "où se fraternisent toutes les cultures des hommes". Nous nous livrons ici librement à la compréhension de l'esprit inactuel" chez l'homme brésilien dont la "conscience polythéiste" et le "panthéon pluriel" de la psyché, à la fois païenne et catholique, s'expriment à travers le candomblé et le batuque jusqu'à l'affirmation de l'orthodoxie chrétienne. A propos du polythéisme populaire au Brésil, nous rejoignons C.R. Brand*ão*, Festim dos Bruxos, estudos sobre religiâo no Brasil, Icone, 1987.

[210] Nous nous livrons ici librement à une association d'idées basée sur la violence fondatrice telle que la présente M. Maffesoli, dans La violence fondatrice, Champ Urbain, 1978. Nous pensons qu'il faut être attentif ici au "symbolisme de la Mort initiatique" qui accompagne la descente du conquérant portugais aux Tropiques, livré au sacrifice sanglant des esclaves, le viol des femmes, le meurtre des natifs. Sur le thème de l'immoralisme éthique ("polymorphique, extragénital, nonconclu" et méta-racial") du Conquistador portugais nous pensons à l'ouvrage de G. Freire, Maïtres., op. cit., et aussi G.F. Vasconcelos, O xar .,op. cit., pp.91-92.

ont poussé le conquérant européen à s'accommoder au Nouveau Monde - un conquérant évoqué par la figure essentielle du Héros civilisateur, ses aspirations ascensionnelles et ses armes tranchantes[211] (un "étranger dans une terre étrange") - et, de l'autre, les intimations objectives du milieu social et cosmique de populations autochtones blotties dans le ventre chaleureux de la Grande Mère terre. Par le syncrétisme d'un christianisme mulâtre, cette rhétorique du captif, l'aborigène, ex-seigneur d'un territoire que lui avait arraché à l'arrivée de l'homme blanc, chrétien et "civilisé", a ainsi appris à se réconcilier avec l'européen conquérant pour ne pas devenir un étranger dans sa propre terre[212].

Que ce soit à travers la figure du conquistador portugais exilé de son pays natal, puis des populations africaines transplantées en Amérique et transformées en hordes d'esclaves ou à travers celle, plus tardive, de l'immigrant fuyant une Europe dévastée par les guerres et les famines, ou encore des indigènes capturés et chassés sur leur propre terre, la sédentarisation de l'homme brésilien et sa descente vers l'intimité de la matière terrestre des villes du Brésil on fait émerger et s'amplifier cette émotion esthétique collective qu'est la *saudade* du pays natal.

La rythmique temporelle de l'appropriation territoriale qu'a mise en oeuvre, d'abord sur le littoral, et plus tard jusqu'au coeur du sert*ão*, le processus de création de villes, de même que l'installation de *fazendas* et d'*engenhos*, ne fait qu'obéir le rite de possession d'une terre vierge forgé par le colonisateur portugais pour instaurer un Cosmos sacralisé au Nouveau Monde, en opposition avec l'atmosphère de ténèbres et de profanation des premiers moments de la conquête[213]. En effet, le sens profond de l'apparition, dans le monde imaginal de l'homme brésilien, des figures liées essentiellement à l'érotisme polymorphique

---

[211] Nous nous inspirons ici librement à des commentaires G. Durand, Les structures., op. cit., p.153, à propos du schème ascensionnel . Cet auteur affirme que ce schème symboles "s'oppose point par point, en ses développements symboliques, à celui de la chute, de même qu'aux symboles ténébreux s'opposent ceux de la lumière et spécialement le symbole solaire". L'auteur affirme par ailleurs que le schème ascensionnel renvoie aux images de la "reconquête d'une puissance perdue", celle d'une "royauté céleste ou terrestre du roi juriste, prêtre ou guerrier". Rappelons à cet égard, comme le disent C. Bernard et S. Gruzinski (op. cit.), qu'à l'époque de la découverte et de la conquête de l'Amérique ibérique, l'Europe catholique venait de chasser de son territoire les maures et les juifs, imbue qu'elle était d'un sentiment de souveraineté absolue à l'égard d'autres civilisations.

[212] Si l'on suit l'inspiration de la pensée de G. Durand (Les structures.,op. cit.) et ses régimes d'images, un rapport polémique évident s'établit entre les valeurs d'intimité et de repos qui configure le milieu cosmique et social des natifs et les actes conquérants et purificateurs apportés par le Héros civilisateur au Nouveau Monde.

[213] Nous rejoignons ici les observations de M. Eliade, Le mythe., op. cit., p.21. Selon cet auteur, lorsque l'homme prend possession de territoires "incultes" et "sauvages", il ne le fait qu'en suivant

d'une société agraire et patriarcale[214] s'exprime dès le début par le rôle stratégique qu'elles vont jouer en créant un ordre spirituel polythéiste capable de guider les événements historiques significatifs qui présideront à l'installation de l'ensemble civilisationnel des villes et à la consécration d'une région cosmique sous les Tropiques. Après la mort initiatique du Conquistador portugais annoncée par la décolonisation du Brésil, l'être-ensemble accédera à une nouvelle existence, celle où la figure, moins éphémère et plus durable qu'auparavant, du Colonisateur-l'homme blanc, chrétien et "civilisé"- se rapprochera du culte de la nature "sauvage" et "barbare" des Tropiques[215].

Inspiré ainsi par le symbolisme du Centre[216], le mythe qui préside à la fondation des villes du Brésil-colonie a été tributaire de l'émotion collective de l'extase sexuelle et religieuse d'un peuple orphelin d'une Mère Tellurique[217], qui s'évertué à imiter et à répéter le geste paradigmatique du conquérant désireux d'abolir la pulsion vitale irrépressible du Chaos aux Tropiques (l'ivresse, la prostitution, l'excès, la cruauté, l'orgie) pour célébrer à l'infini l'encadrement productif du temps au Nouveau Monde.

En effet, au sein d'une telle société d'hommes errants, d'indigènes déracinés, de nègres "transplantés", de pionniers, d'immigrants et de paysans sans-terre, la réalité du temps exprime toujours une promesse de la possession d'une durée qui passe par un pèlerinage à la Terre promise. De ce point de vue, il ressort que le style pictorique[218] caractéristique du visage contemporain des villes

---

"des rites qui répètent symboliquement l'acte de la Création." Dans ce sens, la zone "inculte" est d'abord cosmicisée, et ensuite habitée.

[214] A ce propos, nous renvoyons aux réflexions de G. Freire, Maïtres et., op. cit., en particulier dans le chap. I "Caractères généraux de la colonisation portugaise au Brésil: formation d'une société agraire, esclavagiste et métisse".

[215] Sur le thème de l'adhésion du colonisateur lusitain au milieu cosmique et social des Tropiques, nous pensons tout particulièrement aux commentaires de M. Eliade dans Forgerons., op. cit., p.132, sur la "dissolution" dans la Materia prima, par référence à la dominante copulative qui a forgé la conquête territoriale au Brésil, autrement dit à l'image de la "disparition" du phallus conquérant dans l'utérus (la matrice) indigène.

[216] Cf. G. Durand, les structures., op. cit., p.284: "l'espace sacré possède ce remarquable pouvoir d'être multiplié indéfiniment".

[217] A ce propos, nous renvoyons aux commentaires de C. Guinzburg dans "A vis*ão* inaugural do Brasil: a Terra de Vera Cruz", in: América, américas", Rev. Brasileira de Hist¢ria, l99l, p.63: "Com efeito, o soldado comerciante lusitano do século XVI corporifica com pleno vigor e energia a cartegoria do desterrado volunt rio que se auto-exila de sua p tria para morrer em regiões estranhas."

[218] Nous nous livrons ici librement à une association d'idées basées sur esthétique baroque tel que la présente Wofflin, dans Renascença e., op. cit., pp. 40-45. Selon cet auteur, l'expression "pictorique" permet la description de l'architecture émanant d'une sensibilité baroque dont le mouvement de la ligne, la surface plane, l'angle droit sont abandonnés au profit de l'éphémère, du jeu d'ombre et de lumière, des effets de volumes. Nous utilisons l'expression "style pictorique", et que nous

brésiliennes, ne fait que traduire le go–t de leurs habitants à la fois pour la proxémie et le nomadisme, le grégarisme et le vagabondage, forme d'existence d'un corps érotique à la manière d'être-ensemble. On retrouve dans ce désordre, qui peut paraître anomique à bien des égards, l'émotion collective basée sur le postulat fondamental de la mystique de communion qu'on influencé l'édification des "cités sacrées": celui qui les rapproche d'une sorte d'*imago mundi*, là où l'homme brésilien va se frayer à son tour un chemin vers le "centre" de son être.

C'est sans doute là qu'il faut voir l'origine même, au Brésil, d'une tendance à la "décadence" de l'objet Ville lui-même, dans la mesure où il se fonde sur la mise en forme d'une éthique collective qui ne croit pas à la nature absolue du temps. Et l'on sait que cette éthique renforce la conception érotique qui voit dans le "nous" communautaire un vouloir-vivre collectif "paresseux", "sans discipline", "improductive" et qui "aime l'improvisation"[219].

Tout porte à croire que l'esthétique polymorphique du théâtre de la vie urbaine procède ici d'une sorte d'"indulgence" des habitants à l'égard des racines archaïques de l'ancienne ville coloniale, en réaction aux effets sévères du modèle productiviste qui reflète le territoire de la ville-moderne[220]. Autrement dit, en tant que environnement spatial planifié et homogène et en tant qu'espace vide, de l'atomisation individuelle, ordonné par le fatalisme d'un temps linéaire et évolutif,

---

accommodons ici à notre manière, pour resituer l'interprétation de l'objet-Ville dans l'Amérique baroque. En ce sens, villes qui n'ont pas un sens architectonique strictu sensu, car elles relèvent de l'atmosphère de mouvement, l'imprécision de contours, l'asymétrie, les effets de masses. L'expression "pictorique" permettra alors l'interprétation de l'aspect flou et mouvant de l'architecture de la vie urbaine au Brésil, où "les formes changent à chaque instant à travers le flux et reflux de leurs mouvements".

[219] Nous nous inspirons ici librement des commentaires de G. Durand, Les structures.,op. cit., p.338, à propos du schème des révolutions, "alternativement mutilantes et renaissantes" pour interpréter la "passivité" de l'homme brésilien face aux changements imposés à l'environnement spatial de la ville, ceux que ne signifient qu'un "mauvais moment passager qui s'annule par le recommencement du temps lui-même". Nous croyons que ce schème adopté par l'imagination collective relie les habitants des villes brésiliennes à une "temporalité lunaire" à partir de laquelle ses attitudes devant le temps et la mort "peuvent s'inverser" et nourrir partiellement la "temporalité solaire" concernant les pratiques urbanistiques. Cela peut expliquer la logique contradictorielle de l'instauration d'une civilisation urbaine au Brésil, guidé qu'elle est tantôt par le désir banal de "fuir d'ici", en allant jusqu'au désir aveugle d'anéantir l'objet aimé- la Ville-, tantôt par le recul au sentiment collectif d'appartenance territoriale qui va "empêcher" le théâtre de la vie urbaine de "progresser" dans le temps. Nous faisons ici référence aux commentaires M. Maffesoli, Aux creux., op. cit., pp.35-38.

[220] 1. Nous pensons ici aux commentaires de R. Guénon, Le règne.,op. cit., pp.113-119, à propos de la "solidification du monde" concernant les effets du raisonnement de l'"esprit moderne" sur le dépôt des connaissances traditionnelles. Ainsi, "après voir 'mécanisé' le monde qui l'entoure (l'homme), ne vise-t-il pas à se 'mécaniser' lui-même de son mieux (...)". En "contrepartie", on aurait une limitation des facultés de l'être humain à celles "qui se rapportent proprement à la seule modalité corporelle", ce qui rend l'"homme moderne" incapable de sortir du monde "matériel".

la ville moderne apparaît ici comme le contrepoint de ses origines coloniales lorsqu'elle accordait une place stratégique à la jouissance érotique d'un vouloir-vivre collectif: une ville ancestrale immergée dans l'expression de la régénération de l'expérience globale du monde telle qu'elle était préconisée par l'immoralisme-éthique du colonisateur portugais au Brésil. C'est ce sens que l'installation et la croissance d'une ville sont en quelque sorte, au Brésil, le redoublement de l'acte archaïque de conquête de la Matière tropicale. Au Nouveau Monde, comme l'a bien souligné C. Lévi-Strauss,

> "(...) entre l'homme et le sol, jamais ne s'est instaurée cette réciprocité attentive qui, dans l'Ancien Monde, fonde l'intimité millénaire au cours de laquelle ils se sont mutuellement façonnés."[221]

C'est grâce à la présence d'une sensibilité collective polythéiste, liée à l'image d'une durée riche, dans le monde imaginal de la société brésilienne que l'on peut retracer les solides racines archaïques de l'esthétique du débridement régnante dans l'architectonique urbaine, elle-même l'expression précise d'une consolidation temporelle qui restitue au coeur des fables progressistes l'ancienne solidarité organique entre les pulsions émotionnelles assimilatrices du Héros civilisateur et l'intimation du milieu social et cosmique de l'Amérique[222].

Si l'on poursuit cette idée, il apparaît que l'inaptitude de l'image de la dureté à exprimer la matière de la ville relève, chez les brésiliens, d'un mouvement perpétuel de régression dynamique à leurs racines culturelles[223]. C'est notamment l'ouverture au nomadisme et au tribalisme, ce qui rend la ville brésilienne, sur bien de points, anomique par rapport au moralisme productiviste. Cela veut dire, d'un côté, que la ville engendre la résurgence des valeurs liées à l'image de lieu saint, celui du pèlerinage d'un peuple vers une région cosmique, et, de l'autre, que la matière de la ville recèle l'image d'un anti-destin car elle véhicule l'idée de la

---

[221] Cf. Lévi-Strauss, Tristes., op. cit., p.146.

[222] Cf. G. Bachelard, La dialectique., op. cit., p.X, pour qui la "symphonie du devenir" est composée par un tissu temporel qu'animent de "rythmes forcés", des "rythmes trop languissants", des "rythmes mal faits", ou encore des rythmes plus tranquilles et plus simples. Pour cet auteur, les âmes qui souffrent du temps pourront guérir à une vie, une pensée, une attention et un repos rythmiques. Pour ce qui est de la société brésilienne, nous ajoutons que "pour bien connaître et utiliser le temps", "il faut activer le rythme de la création et de la destruction, de l'oeuvre et du repos", car "seule la paresse est homogène". C'est pourquoi, les villes brésiliennes ne peuvent entretenir de repos paresseux qu'en le conquérant perpétuellement.

[223] L'expression "régression dynamique" est empruntée à M. Maffesoli, Aux creux., op. cit., p.162. Nous utilisons délibérément l'expression pour souligner ici les "reculs fondateurs" qui succèdent au

réversibilité du temps. Etrangères à la réalité matérielle des villes européennes, les villes brésiliennes sont un inépuisable réservoir des réminiscences "historiques" du mouvement flou du peuplement et de la colonisation du Nouveau Monde; elles expriment toujours les multiples vibrations créées par l'éclatement du temps sous les Tropiques[224].

On voit que tout ce qui constitue l'atmosphère d'une ville au Brésil- l'architecture des édifications et monuments, le rassemblement collectif des rues, les loisirs des places et des jardins publics, la convivialité des marchés et *shoppings centers*, les bagarres de quartiers, les gestes et les habitudes ordinaires des gens- s'enracine dans le dynamisme d'une émotion esthétique archaïque qui essaye d'échapper aux vicissitudes du temps. Nous dirons que cet orgiasme que manifeste l'apparence troublée du scénario des villes brésiliennes, qui paraît anomique à bien des égards est l'un des produits les plus achevés de la confluence de la nature, de l'homme et la culture sous les Tropiques. Il y a là tout une manière de réconciliation d'éléments hétérogènes qui restaure le polythéisme des valeurs remontant aux racines ethniques de l'homme brésilien et qui fait l'éloge au fondement orgiaque du "nous" communautaire au Brésil. Il va de soi que la civilisation urbaine peut être ici envisagée sous l'angle d'une poétique de l'instabilité et de la dissymétrie[225], dont les structures "textuelles" diversifiées ne résultent que de l'emboïtement de différents figures et personnages et de l'entrecroisement de divers temps.

Force est de reconnaître que, de par sa tonalité morphologique diversifiée et sa ouverture au mouvement, le théâtre de la vie urbaine au Brésil est l'expression la

---

retournement de l'homme brésilien aux racines terrestres de la structure sociétale, ce qui va forger un modèle de vie communautaire propre à ce pays.

[224] A ce propos, cf. N. Sevcenko, Literatura como Missâo, Cia das Letras, 1985. Cet auteur signale que l'esprit de la belle époque qui envahit la ville de Rio de Janeiro au début du XXe siècle va réconcilier progressivement, chez les habitants de villes brésiliennes, le go–t "archaïque" par l'ambiance intime des salons et des balcons coloniaux et le désir de contemplation monarchique concernant la "nouveauté" de l'architecture des jardins, des villas et des places.

[225] A propos de "la pulsion compensatrice vers l'ordre" qui s'incline vers "la forme de l'arrangement symétrique et de la répétition rythmique des mêmes gestes" et le "principe de correspondance" qui règne dans le comportement afro-brésilien, cf. R. Bastide, Des fausses fenêtres ou la symétrie, N0 l023, Mai.l983, et aussi, "Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien", Anais du XXXIe Congresso Intern. de Americanistas, USP, l955. Pour parvenir à la compréhension des structures d'équilibre qui maintiennent à la fois les potentialités d'assimilation et d'adaptation de l'homme brésilien à son environnement spatial et qui interviennent dans leur quête de symétrie au coeur du pluralisme de structures spatio-temporelles des villes brésiliennes, il convient ici d'envisager l'installation d'une civilisation urbaine au Brésil comme capable, dès le début, d'affirmer la puissance d'équilibre d'un vouloir-vivre collectif qui repose sur le principe de conjonction des durées antithétiques.

plus remarquable d'une dialectique de la durée qui a la capacité de substituer l'unité régulière et normative de la Ville moderne par l'ensemble organique des divers éléments de ce tout. C'est en ce sens que l'arrangement spatial actuel des rues, avenues, échoppes, boutiques et autres édifices dénote, dans la plupart des recoins des villes brésiliennes, la résurgence des vestiges de l'ancien "tissage" confusionnel de la communauté primordiale. Il y a là une réalité matérielle visqueuse qui rappelle ce qui a animé jusqu'à présent la scène des villes: des fragments d'un vouloir-vivre collectif qui tend à transgresser le registre historique retraçant l'installation de la civilisation urbaine et industrielle au Brésil[226].

On voit par là qu'il est presque impossible de restreindre l'interprétation d'un phénomène aussi complexe que l'esthétique du désordre au cadre de l'évolutionnisme historique stricto sensu, car les formes sensibles de la vie collective dont témoigne l'atmosphère urbaine de ce pays conservent toujours une part de sens occulte[227]. C'est grâce à l'importance qu'attribue au fragment une pensée collective habituée à retrouver l'empreinte du tissu lacuneux et discontinu du temps dans les figures diverses qui composent la Ville moderne que l'ambiance urbaine dans la polymorphie de ses liens sociétaux trouve son essence même. Cela ne fait que renvoyer à l'éternelle polémique entretenue par la rhétorique de la réversibilité du temps qui, en réintégrant le style tropical au coeur des fables progressistes, fait de l'avancée du mythe du Progrès une sorte de "théorie de la catastrophe" à la brésilienne.[228]

---

[226] A ce propos du rôle du fragment dans configuration de l'esthétique des formes informes, cf. G. Dorfles, Elogio a Desarmonia, Martins Fortes, 1989.

[227] Sur ce thème, nous renvoyons au principe de l'hermetica ratio dont parle G. Durand, Science., op. cit. En paraphraseant cet auteur, pour l'analyse du principe énergétique qui se révèle comme assurant l'ordre du théâtre de la vie urbaine au Brésil il faut garder à l'esprit la passion dévouée de l'homme brésilien ordinaire pour le "double sens" et, en corollaire, de son attachement au polythéisme des valeurs, pour reprendre le paradigme fondamental de la formation de la société brésilienne: ce "mysterium conjuctionis, la coïncidence" entre Dieu et l'homme.

[228] Nous nous livrons ici librement à une association d'idées basée sur la "théorie de la catastrophe" telle que la présente Cf. O. Calabrese, A idade neobarroca, Ed.70, l988. Nous disons qu'il y a une corrélation plausible entre le modèle descriptif de la "théorie des catastrophes" et la manière dont sont interprétées les structures d'"irrégularités" de fonctionnement de la vie sociale au Brésil. L'ouvrage de J. N. Bittencourt, Espêlho da "nossa" hist¢ria: imagin rio, pintura hist¢rica e reproduçâo no século XIX brasileiro", Cadernos de Hist¢ria, 1986, qui traite de la lutte de l'homme colonial pour l'indépendance politique du Brésil témoigne remarquablement le corps d'images qui fait allusion la métamorphose figurative de l'"être brésilien": "A construç*ão* do discurso da hegemonia passa, assim, por um amplo reinvestimento das imagens j disponiveis no imagin rio da sociedade colonial. E, na passagem desta sociedade colonial a sociedade do Império, as amplas formações de imagens s*ão* rearrumadas num discurso que ordena ao mesmo tempo a hist¢ria e a mémoria".

Notre propos, n'est pas de recourir de manière uniquement métaphorique à une poétique de l'instabilité pour décrire l'oeuvre d'art que représente l'architectonique de la vie urbaine au Brésil. Capables d'exprimer plus que n'importe quelle ville la turbulence des formes qu'acquirent le "nous" communautaire, les villes du Brésil décèlent admirablement, par leur style pictorique, la feinte qui masque tout tissu temporel historique.[229] C'est bien le thème de la plasticité d'âme qui possède l'homme brésilien qui ressort ici, cette faculté qu'a le natif de s'accommoder à une forme quelconque dès lors qu'elle assimile un corps d'images qui traduise d'une durée plus stable pour l'ensemble collectif[230]. S'opposant à la solidification d'un confusionnel sociétal indéfini que sous-tend l'idée de "démocratie" des espaces vides véhiculée par les postulats d'un urbanisme morbide, c'est ici le goût d'être-ensemble qui est reconduit à l'infini.

C'est ce qui permet ici de recourir, de manière plus ou moins suggestive, à un modèle descriptif de la théorie de la métamorphose figurative pour retracer le *mysterium conjunctionis* qui anime l'homme brésilien et à un discours explicatif qui, dès l'époque immémoriale de ses origines, tente de comprendre la turbulence de la conjonction de l'"homme de la forêt" et de l'"homme de la civilisation" au Brésil. Métamorphose figurative car l'homme brésilien, dans le long cheminement du perfectionnement de sa matière tropicale, va progresser en passant par les formes les plus complexes de l'état d'"homme bête" à celui d'"homme civilisé", dans lequel il se "précipitera" pour finalement s'y stabiliser.

Il faut sans doute y voir la raison de la préservation du vitalisme de formes archaïques de vie sociétale dans l'ensemble civilisationnel des villes dans la mesure où, n'étant que l'expression du perfectionnement des états primordiaux d'âme de l'homme brésilien, cet ensemble va se modeler sur la manière dont s'arrangent les souvenirs d'un lointain passé dans certaines entités thématiques

---

[229] A propos de la potentialisation de la "turbulence" dans l'arrangement de l'équilibre, nous pensons à R. Thom, Stabilité structurelle et morphogénèse, Denõel-Gonthier, 1978. La compréhension du facteur temps dont nous parlons à propos du théâtre de la vie urbaine appelle à cette thèse, en quelque sorte, le "parcours génératif" aux villes brésiliennes. Nous voulons en ce sens signaler la suprématie de certaines "entités thématiques", sans forme a priori, et "superficies narratives" dans le scénario urbain liées au monde imaginal de la société brésilienne.

[230] Au sujet des structures d'équilibre qui maintiennent à la fois les potentialités d'assimilation et d'adaptation de l'homme brésilien à la ville et à la morale productiviste, nous renvoyons, par exemple, aux études menées sur la malandragem au Brésil, cf. R. DaMatta, Carnavals., op. cit., 1979, et aussi R. Oliven, Violência., op. cit., 1987. Voir également l'analyse de l'"idéologie de la faveur" au Brésil, un phénomène "bâtard", "hors de place" vis-à-vis le trajet historique des postulats de l'individualisme moderne dans l'Occident,qui apparaît tout spécialement dans l'ouvrage de R. Schwarz, Ao vencedor.,op. cit.

propres au monde imaginal de la société brésilienne. Parce qu'ils ne peuvent se soustraire à la quantité sensible par laquelle la figure de l'"homme de la civilisation" va se densifier grâce au refoulement de l'"homme de la forêt" dans la mémoire collective au Brésil, que la Civilisation et le Progrès apparaissent comme des réalités sociologiques assez perméables à la Nature naturante des Tropiques.[231]

On comprend que ce processus de révolution catastrophique "à la brésilienne" puisse expliquer la peur du retour insidieux, par saturation, des actes de l'"homme de la forêt" dans l'instauration de la civilisation urbaine. Cette peur éclatera précisément au grand jour lors de la dissémination des postulats hygiénistes suite à l'entrée massive d'africains dans les villes du pays après l'abolition de l'esclavage[232]. C'est à ce moment que l'éclatement de la figure de l'"homme de la forêt" deviendra un véritable obstacle pour la vision "plénière" de ce à quoi devait conduire le dépliage de la forme la plus achevée de l'homme brésilien: celui "de la civilisation", à la charnière des progrès culturels et des innovations techniques instauratrices d'une société industrielle:

> "Não se sabia onde acabava o apostolo e começava o chalatão; onde terminava o higienista e principiava o caixeiro-viajante do verm¡fugo, naquela bolinha humana (...) que percorreu o Brasil como uma espécie de pregador, de mestre, de camêlo, de messias, de orador popular, de empresario e redentor (...)."[233]

Cette métamorphose figurative de l'homme brésilien a signifié ainsi, pour l'ensemble collectif du Brésil de la fin du siècle du XIXe siècle, le dépassement graduel de ses images animalières et ensuite leur accommodation aux innovations techniques et culturelles qui ont accompagné l'essor d'une civilisation urbaine et

---

[231] Sur le thème de la Nature naturante dans la pensée "savante" aux années l9l0, se rapporter à A. Torres, O problema nacional brasileiro, Imprensa Nacional, 1914, et O car ter nacional do brasileiro, l935. Cf. également S. Romero, O Brasil na primeira década do século XX, 1912 et Graça Aranha, Estética da vida, Espirito Moderno, Viagem Maravilhosa,MEC/INL, 1969. Pour un bref résumé de ce débat, nous renvoyons à l'ouvrage de A.A. Prado, Itiner rio de uma falsa vanguarda, 1983, et, en particulier, ceux de , et de

[232] Cf. L.A. Santos, O pensamento sanitarista na Primeira Rep*u*blica, ANPOCS, 1984, p. 8: "On ne savait pas où était la frontière entre l'apôtre et le charlatan, entre l'hygièniste et le colporteur de vermifuges dans cette pastille humanisante (...) qui a arpenté le Brésil, tout à la fois prêcheur, maître, camelot, messie, orateur populaire, entrepreneur et rédempteur." Au sujet des innovations techniques concernant l'instauration d'une société industrielle au Brésil, nous pensons aussi l'ouvrage de N.R. Costa, Lutas urbanas e contrôle sanit rio Vozes, l985; et J.F.Costa, Ordem Médica e Norma Familiar, Graal, 1979.

[233] Nous nous livrons ici librement à une association d'idées basées sur le symbolisme animal et l'expérience temporelle tels que le présent G. Durand, dans Les structures., op. cit., particulièrement dans la Partie I "Les visages du temps, Livre I "Le régime diurne de l'image", pp.67-l34.

industrielle aux Tropiques. C'est à ce moment précis que les héritages de l'Occident moderne au Nouveau Monde vont se précipiter au coeur des légendes folkloriques, entraînant avec eux une partie expressive du désir collectif de désacralisation des représentations symboliques liées à l'univers social et cosmique de l'homme colonial.[234]

Pourtant, la dévaluation des valeurs culturelles de l'ancienne société agraire, coloniale et patriarcale qu'entraînera l'investissement collectif dans l'avènement d'une société urbaine et industrielle, charnière entre un Brésil-Colonie et un Brésil-Nation, fera naître l'image synthèse d'un Brésil-"République bananière".[235] Traduction du goût affectuel de l'homme brésilien à exprimer ses expériences existentielles à travers le symbolisme tropical, l'instauration des idéaux libéraux et démocratiques dans l'atmosphère des villes au Brésil réveillera également la figure du Singe dans le monde imaginal des habitants, un animal qui deviendra le symbole de l'avènement de l'homme brésilien cosmopolite, "moderne" et "civilisé". Singerie est un mot qui sert à dénoncer la rhétorique "décorative" des fables progressistes en Amérique; c'est ainsi celui qui permet d'exprimer l'angoisse qu'on ressentie les acteurs du théâtre de la vie urbaine à cette époque, face à tous les changements qu'annonçaient la chute de la Monarchie et de l'avènement de la République. Le symbolisme du Singe, si répandu parmi les gens de peu au Brésil, traduit l'idée selon laquelle, en cachant sa matière animalière, le brésilien cosmopolite ne fait que se comporter en "farceur" et "imitateur", en "bête" habituée à copier, à "singer" les habitudes humaines et qui feint d'être l'un d'entre eux.[236]

---

[234] Concernant le "symbolisme animal" propre au monde imaginal de l'homme brésilien à l'époque coloniale, nous pensons entre autres aux commentaires de G. Freire, Maïtres., op. cit., pp. ; et aussi les études menées par C. Cascudo, Lendas Brasileiras, Ediouro (non-daté) et Contos tradicionais do Brasil, Ediouro (non-daté).

[235] L'expression "singe imitateur" fait partie du sens commun dans la vie sociale au Brésil et ce n'est pas un hasard si le *caipira* est qualifié de *macaqueiro* (singeur), ce qui revêt en l'occurrence une connotation d'hypocrisie ou de souci d'adulation.

[236] Le symbolisme du Singe, qui décrit ici l'adhésion de la société brésilienne à une "civilisation urbaine" va préfigurer celle plus récente, des années l960/70 de l'homme colonial à la figure de l'"homme de la civilisation". Voir à ce sujet C.N. Coutinho, "Cultura e Dependência, a quest*ão* das idéas fora do lugar", in: Cadernos de Debates n0 9, 1976, pp.59-60: "longe de tentar eliminar a coers*ão* imposta ao braço africano (...), em particular, a via liberal brasileira iria adequar as idéias liberais européias à nossa estrutura econômica, amalgama de braço livre e escravo." Nous pensons aussi aux commentaires de M.S. Franco, "As idéas no lugar", in: op. cit., pp.61-64: "Do solo brasileiro brotou o favor: foi tecido como desdobramento da produç*ão* lucrativa, do capitalismo, tal como exitiram no Brasil".

Bref, le symbolisme du Singe s'applique plus particulièrement au "Métis", et au "Tiers", à l'image d'un "faux homme" dont la distorsion morbide de la figure de la Bête est la métaphore la plus usuelle pour traduire les effets des Temps Modernes dans le monde imaginal de l'homme brésilien.[237] Désormais, le symbolisme du Singe deviendra structurel pour exprimer l'esprit inactuel de la société brésilienne, à travers la rhétorique d'antithèse entre l'Homme et la Bête. Cette tragédie de la culture au Brésil va se restituer au moment où se répandront la "tradition industrielle" et la société de consommation dans le Brésil des années 1950[238].

A l'aube du XXe siècle, l'atmosphère des grandes villes va ainsi inverser la tendance des années précédentes et condenser la charge onirique des images liées à la déformation de la figure de l'"homme de la forêt" dans le monde imaginal de la société brésilienne[239]. Le décor confusionel de la vie urbaine que l'on retrouve dans l'image de la ville territoire-mythe de l'atomisation individuelle, sera traduit dans le discours qui traite de l'"art" de l'homme brésilien dans l'imitation de l'Europe des Lumières, de son "amour de la paresse et du vice" et de l'attachement des intuitions urbaines aux habitudes rustiques et décadentes d'une société coloniale.

C'est pendant les années 1920-30, au moment où est proclamée la naissance du héros national *Macunaima*[240], synthèse de la manière d'être de l'homme brésilien, que va poindre l'esthétisme des formes "informes". Cette figure mythique deviendra l'expression la plus achevée de la tragédie du temps qui habite l'âme sud-américaine: celle du héros ordinaire, sans gloire, "sans aucun caractère moral" parce qu'essentiellement "cannibale", incarnation du sentiment collectif d'angoisse face à "la fuite du temps", à la précipitation "historique" d'une "nouvelle" République qui annonçait la mort de celle qui venait à peine de naître.

---

[237] Concernant les effets d'un temps dévastateur d'une civilisation urbaine dans la configuration d'une sensibilité artistique au Brésil, nous renvoyons encore une fois à l'ouvrage de N. Sevcenko, A literatura, op. cit.

[238] Voir à ce propos la pensée de R. Corbusier, Raizes., op. cit.

[239] A cet égard, voir les commentaires de G. Freire, Maïtres.,op. cit., p. : "le complexe brésilien de la bête mérite une étude particulière: il présente le plus gros intérêt pour tous ceux qui se préoccupent des problèmes des relations et des contacts, entre des civilisations de niveaux différents". Pour un bref aperçu des images liées à "homme de la forêt" et à sa "précipitation" sous la forme "homme de la civilisation", le livre de G. Freire, Hérois e Vilões no romance brasileiro, 1979, constitue un bon exemple dans l'analyse de la littérature brésilienne.

[240] A ce propos, cf. O. Andrade, Manifesto Pau-brasil.,op. cit.. Sur le thème de la figure mythique de Macunaima dans l'"expérience historique en Amérique Latine", cf. R. Morse, A volta., op. cit.

Ce qui s'exprime ici, c'est l'hétérodoxie inhérente à l'"esprit brésilien" qui assimile ce "cannibalisme" à l'habitude de "métaboliser" de la esthétique de l'Occident moderne. De là ressortira l'image de Tropiques "décadents" où les fraîches résidences luxueuses tombent dans la décrépitude d'autre sans mettre en valeur leur "ancienneté"[241]. Et pourtant sans mesurer que en répétant la dominante son aptitude de "cannibale" à se nourrir des héritages classiques de l'Occident, traduit chez l'ensemble collectif du Brésil un désir de se "projeter" hors du temps. Cela nous ramène à notre débat sur une sensibilité collective attachée à la lointaine inscription historique d'une Amérique baroque au coeur du Nouveau Monde, la seule capable de "travailler" dans ses entrailles la matière de la turbulence temporelle qui agite les Tropiques[242].

Il convient ici d'évoquer certaines observations de C. Lévi-Strauss, et qui restent d'actualité, sur l'ambiance urbaine des années 1930-40 au Brésil, en particulier sur les effets de la dissymétrie des villes, dans la mesure où elles témoignent la pensée classique du voyageur européen du XXe siècle, qui se trouve confronté à son ignorance presque totale de "la nature vierge" et "sauvage" en raison du rythme plus lent des échanges qu'il a établis avec la Nature sur le vieux continent. Dans l'Amérique habitée, et aussi bien celle du Nord que celle du Sud, comme l'a souligné C. Lévi-Strauss en passant par la route qui lie Santos à Rio de Janeiro, le paysage géographique apparaît pour ce voyageur-ethnologue déchiré entre:

> "(...) une nature si impitoyablement domptée qu'elle est devenue usine de plein air plutôt que campagne" (...) et "une autre qui- comme celle que je considère en ce moment- a été suffisamment occupée par l'homme pour lui donner le temps de la saccager, mais pas assez pour qu'une lente et incessante cohabitation l'ait élevée au rang de paysage"[243].

---

[241] Concernant l'attitude d'"enjolivement" du décor urbain en tant qu'adoucissement de l'univers "rural" et "colonial" de l'homme brésilien, voir les observations de G. Freire, Maïtres et., op. cit., p. l8l: "Ce n'est certainement pas pour rien. En effet, il s'agit là d'une somptuosité qui rejoue un acte de fondation. Dépense pure, superflue, servant de semence, ostentation qui entend prouver aux nations établies du vieux monde que celui qui est en train de naïtre, en faisant bonne figure au présent, est assuré d'un avenir prometteur."

[242] Sur ce point d'une sensibilité "baroque", nous nous appuyons également sur les réflexions de M. Maffesoli, Aux creux., op. cit. Nous pensons plus particulièrement, chez l'homme brésilien, à la synergie entre l'archaïque et le contemporain pour ce qui est de l'ambiance urbaine d'autant plus qu'elle suggère l'esprit "baroque" qui caractérise l'Amérique.

[243] Cf. C. Lévi-Stauss, Tristes.,op. cit., p.103. Il convient de préciser ici d'où vient les croyances "irrationnels" qui conduisent l'homme brésilien à "abïmer" la Nature tropicale. Voir à ce sujet, les observations de A. Candido, Os parceiros, op. cit., à propos de la figure du caipira en tant que type social "paresseux" et "inculte" qui détruise le milieu environnant: "...magia, medicina simp tica,

Sans nier totalement la pertinence onirique de la controverse autour de deux Brésils et pour souligner le poids des préjugés dans le regard victorieux qui porte l'homme de la civilisation sur les villes de l'Amérique Latine, nous dirons plutôt que l'image matérielle qui associe le territoire brésilien à un paysage "pillé" traduit sans doute une réalité temporelle qui féconde son être-ensemble et que l'irruption de l'orgiasme confusionnel dans les villes brésiliennes cherche à perpétuer: celle de la violence fondatrice à la fois amoureuse et sanguinaire qu'a inaugurée le geste archaïque du Conquistador dans sa quête obstinée de repos au Nouveau Monde, par la maîtrise de la Nature[244]. Ce corps d'images d'un peuple qui n'a pas pu élever son territoire au "rang de paysage" souligne - et c'est sans doute là le constat de la plupart des intellectuels brésiliens- l'immoralisme éthique de l'homme brésilien[245], d'où l'allusion à l'image du "monstrueux" et de l'anomique pour décrire l'absence de l'aura progressiste qu'atteste l'atmosphère de la vie urbaine au Brésil.

On retrouvera là tout un corps d'images qui servira à vulgariser la figure du "nouveau riche" dévorant les manuels et les ouvrages spécialisés pour mener à bien la construction de sa résidence d'inspiration californienne, ou celle du milliardaire sans scrupules et de ses villas cubiques dessinées dans le style corbusien, ou encore celle de l'intellectuel prétentieux converti par snobisme au jazz nord-américain et marquant sa préférence pour la cuisine française. Bien entendu, nous ne saurions sacrifier ici ce fatalisme typologique qui oppose à

---

invoca*ção* divina, explora*ção* da fauna e flora, conhecimentos agricolas fundem-se deste modo num sistema que abrange, na mesma continuidade, o campo, a mata, a semente, o ar, o bicho, a agua e o proprio céu".

[244] Si l'on s'attache aux réflexions lucides de M. Maffesoli (Le temps.,op. cit., p.157) à propos de l'importance du "rôle du Tiers" dans la structure sociétale, il est possible d'interpréter ce qui signifie le "Tiers Monde" dans la dynamique de l'Occident du point de vue de la place stratégique qu'il occupe en tant qu'Altérité à l'omnipotence qui caractérise le mythe du Progrès infini. Il serait donc l'élément de défiance et de suspicion dans les simplifications réductrices de l'Europe des Victoires à l'égard du polythéisme des valeurs qui constitue la structure du jeu sociétal.

[245] Notons que cette "infériorité morale" de l'homme brésilien est souvent rattachée à une description tragique de l'archaïsme" qui caractérise le monde rural au Brésil: celle d'une terre exploitée jusqu'au dernier arpent par une agriculture de rapine, d'un sol dévasté, violé et détruit par le broulage jusqu'à épuisement de sa substance. Mais on peut aussi interpréter ce dernier point comme relevant de la "maîtrise du feu" chez "l'homme de la forêt" (le caipira), en tant que force magico-religieuse qui lui permettra d'intervenir dans l'oeuvre de la Nature en accélérant "le passage de la matière d'un état à un autre". Voir à cet égard M. Eliade, Forgerons.,op. cit., p. 65-67.

l'aberration barbare de l'Amérique Latine à l'harmonie sublime que refléteraient jusqu'aux plus rudes paysages de l'Europe[246].

> "Dans les environs de São Paulo, comme plus tard dans l'Etat de New York, (...), j'apprenais à me familiariser avec une nature plus farouche que la nôtre parce que moins peuplée et moins cultivée, et pourtant privée de fraîcheur véritable: non point sauvage, mais déclassée". [247]

Ce qui ressort d'une telle vision, plus l'analyse des conséquences que peut avoir le fait de porter un regard "moral" sur le territoire géographique du Tiers Monde, c'est le refus sensoriel d'envisager le processus de configuration d'une "civilisation urbaine, industrielle, bourgeoise" en Amérique en tant que réalisation du rêve de réconciliation de l'Homme avec la Nature[248] au Nouveau Monde. Il faut y voir l'aveu de l'"écoeurement" que ressent tout spécialement la "culture érudite" à l'égard des villes du Tiers Monde, dont les données sensibles, la vue et le contact de la dissonance des éléments constitutifs s'avèrent fréquemment insupportables. Il faudra parfois à l'ethnologue recourir à l'évocation du personnage de Cadmus- le Civilisateur- pour se rendre finalement à l'évidence et découvrir les images poétiques qui habitent ce territoire:

> "Sur une terre écorchée et brûlée par le souffle du monstre, on attendait de voir pousser les hommes."[249]

On retrouve là encore les images de la dissonance et de la monstruosité pour dépeindre l'ensemble civilisationnel urbain qui s'est instauré dans le Nouveau Monde, là où l'essor d'une société urbano-industrielle et la dissémination des innovations technico-culturelles ont accentué l'antithèse entre luxe et misère, opulence et pauvreté. C'est de là que naîtra l'idée d'une sensibilité également "sauvage" dans la mise en oeuvre du Capitalisme sous les Tropiques. Au-delà de

---

[246] Soulignons que cette "harmonie sublime" a été elle-aussi le résultat d'une violence sauvage celle qu'on exercée l'Occident et ses institutions dominantes (le droit, la famille, la cité et la religion) contre l'environnement naturel des forêts et dont la rhétorique coloniale qui a pris possession du Nouveau Monde est sans doute un héritage. Voir à cet égard R. Harrison, Les forêts.,op. cit.

[247] Cf. C. Lévi-Strauss, Tristes., op. cit., p.103.

[248] A propos du "regard moral" qui porte C. Lévi-Strauss sur la géographie urbaine du Brésil, cf. les commentaires de C. Geerts, El antrop¢logo como autor, Paidos, 1989, p.37: "como panfleto reformista, Tristes Tr¢picos es una expl¢sion, menos de rabia moralista (...) que de repugnancia estética". Selon l'auteur le "radicalisme" professé par C. Lévi-Strauss dans cet ouvrage "es politico, es sensorial."

l'irrégularité des premières ondulations temporelles provoquées par l'homme de la civilisation au Brésil, le tissu granulaire des rythmes qui vont suivre suggère l'idée que la configuration des villes du Tiers Monde s'apparente à un poème symphonique- totalisation rythmique de contrastes. Il est donc essentiel de se sentir une certaine vocation d'esthète si l'on veut pénétrer dans les mystères de la sublime "monstruosité" des villes latino-américaines, car, en effet, ces territoires et leurs formes "informes" recèlent de valeurs propres d'un ordre d'où est exclue la mort. Là, les sons et les parfums ont des couleurs, et les sentiments un poids que bouleverse l'ordre chronologique du temps.[250]

3. La civilisation urbaine et les "noeuds du temps"

En effet, c'est par l'évocation de l'extase orgiaque et du sexe vagabond qui ont présidé le geste archaïque du colonisateur portugais sous les Tropiques et qui restent inscrits dans le monde imaginal de la société locale qu'il est possible d'engager la théatralité du désordre dans le récit premier des légendes historiques de la fondation des villes au Brésil.

Ainsi, du point de vue de l'instauration d'une civilisation urbaine sous les Tropiques, les légendes historiques de la conquête coloniale renvoient au thème de la division du simple, de la *materia prima* de l'Amérique[251]. En outre, cet acte apparaît révélateur non seulement d'un processus "forcé" de sédentarisation d'une société d'hommes habitués au nomadisme, mais aussi d'un bouleversement des pulsions émotionnelles et subjectives accommodatrices primordiales du conquérant européen face à l'intimation du milieu cosmique du Nouveau Monde-

---

[249] Cf. C. Lévi-Strauss, ibidem, p.141. A propos du "décalage chronologique" de l'architecture urbaine des villes brésiliennes, se rapporter aussi au livre de M. Harris, Town and country in Brazil, Columbia Univ. Press, 1956.

[250] Nous nous inspirons ici librement des commentaires de R. Caillois, Babel, précède de vocabulaire esthétique, Gallimard, 1978, à propos de la liberté. Les réflexions de cet auteur peuvent nous aider à préciser très justement la différence entre l'esprit illuministe des cités européennes, où "il est peu de choses auxquelles il faille tenir autant qu'à liberté", et celle associée aux caractères moyenâgeux des villes des Tristes Tropiques, où l'"on a besoin de peu pour exister: peu d'espace, peu de nourriture, peu de joie, peu d'ustensiles ou d'outils, c'est la vie en mouchoir de poche", mais où, en revanche, il "semble y avoir beaucoup d'âme"(cf. C. Lévi-Strauss, Les Tristes., op. cit., p.l60).

[251] Nous osons suggérer ici la présence d'une "agitation intestine des substances" (cf. G. Bachelard, Les rêveries du repos., op. cit.) dans la manière dont l'imagination matérielle de l'Occident méditerranéen s'intéresse au territoire du Nouveau Monde. Ainsi, dans le monde imaginal du Conquistador ibérique, les "terres tropicales" ont suscité trois types d'aspirations: le "désir de violer le secret des choses cachées", le "besoin de détruire et de briser", et le rêve d'un bonheur primitif.

un Conquistador déjà atteint par les effets de la "mutation" engendrée dans le "Vieux" continent par son éveil aux Lumières.[252]

Le renversement des traditions rurales et patriarcales de l'Amérique et plus spécialement les premières images de l'installation d'une civilisation urbaine au Brésil renvoie au lent refoulement de l'archaïsme du geste combatif et agressif du Héros civilisateur, instaurateur de l'ancien microcosme rural et patriarcal de l'époque du Brésil-Colonie. En revanche, le processus de décolonisation, et par la suite de l'avènement du Brésil-Empire sera l'illustration de la réconciliation du l'homme de la civilisation aux délices du ventre chaleureux de la Grande Mère sous les Tropiques.

Si dans le monde imaginal de l'homme brésilien, l'essor de la civilisation urbaine va de pair avec un sentiment de perte de totalité, déperdition des pulsions émotionnelles dont étaient porteurs le conquérant européen du XVIe siècle et son acte d'appropriation territoriale du Nouveau Monde, on voit ainsi que l'ensemble des villes du Brésil-Colonie l'intention collective d'abolition du Chaos par la projection du colonisateur dans le temps mythique des ancestrales et toujours vivantes superstitions de l'Occident chrétien[253].

Il semble que ce soit à partir de cette approche conceptuelle qu'on peut interpréter la configuration des images premières de l'implantation d'une civilisation urbano-industrielle en tant qu'acte expressif d'encadrement des souvenirs "historiques" archaïques de l'homme brésilien. A travers la fondation des *fazendas,* des *engenhos* et des citadelles, les villes s'inscrivent ainsi dans une consolidation temporelle qui va traduire la rythmicité à laquelle obéissent les diverses formes d'appropriation du territoire brésilien par ses habitants.[254] Dans ce sens, ce sont les récits légendaires retraçant la découverte et le peuplement du

---

[252] Concernant le "temps fort" de la civilisation des Lumières, le déclin d'une Europe chrétienne, latine et méditerranéenne et la revanche d'une Europe protestante et urbaine, nous nous basons sur les références historiques données par P. Chaunu, La civilisation de l'Europe des Lumières, Flammarion, 1982. Pour ce qui est de l'économie des manifestations pulsionnelles du plaisir de la guerre et de la lutte comme constitutives de la dynamique civilisationnelle en Occident, et auxquelles nous faisons appel pour interpréter l'acte de fondation des villes au Brésil, cf. N. Elias, La civilisation de Moeurs, Calmann-Lévy, 1973, et La dynamique de l'Occident, Calmann-Lévy, 1975.

[253] A propos de la signification ascensionnelle des rites d'abolition du Chaos, nous renvoyons à M. Eliade, Le mythe., op. cit., p.51.

[254] Dans l'ouvrage de A. Candido, O discurso., op. cit. dont nous n'avons pris connaissance qu'a posteriori, nous avons trouve la confirmation de notre interprétation. Cet auteur analyse les diverses figures littéraires qui expriment les lieux imaginaires de la ville en tant que registres où s'inscrivent la métamorphose figurative de l'homme brésilien.

Nouveau Monde qui suscitent l'idée d'une causalité matérielle dans la création de l'ensemble civilisationnel des villes au Brésil. Espace fantastique qui abrite les figures essentielles d'un vouloir-vivre collectif, la Ville va porter et nourrir, au coeur de son mythe de fondation, les souvenirs "historiques" qui retracent l'aventure du conquérant portugais à l'époque mythique de la découverte de l'Amérique tropicale, lorsqu'a eu lieu la révélation de la jouissance orgiaque à la fois amoureuse et meurtrière qui a donné naissance à l'homme brésilien[255].

C'est justement l'ouverture de la Ville à l'effervescence dionysiaque, capable d'évoquer une temporalité à manière d'être de l'homme brésilien qui a incité C. Lévi-Straus, dans son récit sur la Civilisation des Tristes Tropiques, à reconnaître le rôle stratégique d'une description "dense" dans l'analyse des villes brésiliennes. Si son analyse est parvenue un moyen de multiples figures de rhétorique, à pénétrer l'intérieur des villes "tropicales", c'est parce qu'elle repose, avant tout, sur le sentiment selon lequel, sous les Tropiques, le paysage urbain vaut surtout pour ce qu'il évoque. Dans ce sens, on ne saurait s'appuyer sur l'expérience de l'environnement spatial édifié et monumentalisé d'une ville, ni sur les rapports historiques "solides" des groupes sociaux pour élaborer une théorie interprétative du Brésil, car la vie collective y est toujours un phénomène flou et mouvant. En poussant plus loin cette idée, on peut affirmer que l'image anomique du théâtre de la vie urbaine des Tropiques ne se révélera à la compréhension scientifique qu'à travers une longue quête qui l'amènera finalement à se réconcilier à l'ordre extatique des structures spatio-temporelles des villes "tropicales". Une quête que délaisse les voies de l'ethnologie classique pour s'attacher à réalité temporelle qui exprime l'espace interactionnel de la Ville en tant que lieu de manifestation de l'âme d'un peuple.

Au-delà d'un goût de la symétrie et de la perfection relevant en quelque sorte d'une esthétique de la raison, les villes brésiliennes sont une invitation, pour celui qui veut révéler le défi d'en dévoiler les secrets de l'attirance d'un peuple pour la déformation et l'amour qu'il voue au monstrueux concernant la capacité de

[255] Les références que nous faisons à la place stratégique des souvenirs "historiques" du brassage de races dans la personnalisation de l'homme brésilien, sont empruntées à R. Ortiz, A moderna., op. cit., même si nous ne partageons pas la totalité de ses idées, en particulier son analyse de la réminiscence des "faits historiques" de la colonisation du Brésil dans la fondation de son corps sociétal par rapport au temps mythique de la formation de la "culture brésilienne".

régénérer le confusionnel sociétal indéfini[256]. Les villes tropicales sont aussi une invitation à découvrir la sensibilité collective d'un peuple devenu maître d'une poétique du vagabondage et seigneur d'un symbolisme erratique, celle qui a bâti au coeur du territoire de l'Amérique la Ville en tant que réalité sensible qui dépasse les ordonnées "réelles" de la morale "économique"[257].

Cependant, il convient de resituer la poétique qui préside à l'esthétique du grotesque dans le décor urbain en tant que partie intégrante du désir de la communauté au Brésil d'aller au-delà du sentiment qu'elle a d'être en morceaux et qui remonte au cadre primordial du geste plus archaïque qu'ait entrepris le soldat-conquérant portugais pour structurer et régénérer un "nous" communautaire sous les Tropiques.[258]

Ainsi, les liens symboliques qui assurent la liaison de l'homme brésilien et les Tropiques lesquels se sont mises en place depuis le geste ancestral d'enracinement du Conquistador portugais au contexte géographique du Nouveau Monde ne sont pas simplement le fruit de la pression exercée par un certain contexte historique sur le monde imaginal de l'homme européen, chrétien, blanc et "civilisé". Bien au contraire, ces liens se sont plutôt constitués à travers la quête d'un support cosmique à l'idée Nation chez l'homme brésilien, à mesure qu'il a forgé la naissance d'une communauté de destin sous les Tropiques et qu'il s'est efforcé d'associer un corps d'images cohérent à sa manière d'être.

On retrouve ici le support cosmique de l'agrégation collective au Brésil qui, malgré le mercantilisme dominant, donne à leurs villes une qualité sensuelle, dont

---

[256] Sur ce point, nous nous appuyons sur l'analyse qu'a menée L. Ferry, L'homo., op. cit. à propos de la querelle entre "le coeur et la raison" et de l'instauration de l'esthétique moderne Cf. également les réflexions de P. Chaunu, La civilisation., op. cit., p.3l4, pour qui l'esthétique classique "exige l'absolue clarté", tandis que l'esthétique baroque "préserve une obscurité relative". En outre, cet auteur affirme qu'il faut voir là deux choix essentiels: celui de "la plénitude de l'être", d'un côté, et celui de "la fluidité du paraître" de l'autre.

[257] Pour Bachelard (Les rêveries du repos., op. cit.), un paysage est plus qu'un "état d'âme"; il devient un "caractère" par l'imagination dynamique de l'homme. Dans ce sens, cf. R. Oliven (La violência., op. cit.), nous pensons que les entités emblématiques de l'"essence" de l'homme brésilien, possèdent la vertu d'être les facteurs d'actualisation du pluralisme irréductible de leurs racines culturelles. On en trouve de bons exemples avec le carnaval (de par ses héritages ibériques) et la samba (liée aux héritages africains), des "entités" emblématiques véritablement concernant l'essence multivoque de l'homme brésilien, qui, tout comme le candomblé et l'umbanda, procèdent au Brésil d'un syncrétisme.

[258] Pour un résumé des "événements historiques" qui constituent l'essence de l'esprit de "brésilianité", voir R. Ortiz, Cultura Brasileira., op. cit. Il faut reconnaïtre cependant que l'auteur lui-même a du mal à s'éloigner des intellectuels qu'il critique (en l'occurrence G. Freire), car il revient, par une autre voie de réflexion, à l'idée de l'essence multivoque de l'identité de l'homme brésilien:"n*ão* existe uma identidade autêntica, mas uma pluralidade de identidades, construidas por diferentes grupos sociais em diferentes momentos hist¢ricos".

le trait caractéristique est le redoublement des événements "historiques" ancestraux de communion de l'homme avec la nature sous les Tropiques. Ce sont ces événements qui, une fois leur virulence existentielle désamorcée, vont dessiner les contours de la mémoire collective d'un corps sociétal. Et c'est ce phénomène qui permet de ranger l'ensemble des villes brésiliennes dans les cadres de structures fantastiques qui constitue la géographie imaginaire de l'Amérique tropicale[259].

Dans cette perspective d'une topologie fantastique, l'analyse du génie poétique que traduit l'engouement pour le grotesque et au monstrueux pourra se faire en situant à la charnière de l'installation du dispositif urbain au Brésil et des valeurs oniriques les plus fondamentalement attachées au monde sensuel des Tropiques. Il en va ainsi, par exemple, de la rythmique temporelle du travail de la terre concernant les cycles économiques et le peuplement (liés aux trois figures de l'Indien, de l'Africain et du Portugais) qui ont consolidé la métaphore cosmique des racines de la vie communautaire au sein d'un monde colonial, rural et patriarcal et sa dissémination en tant qu'une esthétique du débridement dans le théâtre de la vie urbaine, à l'aube de la création du Brésil impériale. Cette entreprise compréhensive relève ainsi de la problématisation du thème de la régénération des aspirations fantastiques de la conquête de l'Amérique dans le monde imaginal de l'homme brésilien.[260]

De ce point de vue, les récits qui relatent la précipitation du temps dans le Brésil-colonie pourront être rapportés à la figuration du "monstrueux" dans la tonalité esthétique de sa civilisation urbaine et industrielle. En décortinant les figures essentielles de la rhétorique tropicale qui constitue ces récits historiques, nous tenterons de mieux comprendre ce qui est de l'ordre de la configuration d'une éthique chez l'homme brésilien et qui touche aux expériences primordiales liées au culte de la terre et de la nature, qu'ils renvoient à l'époque de la conquête coloniale

---

[259] Voir à ce propos le passionnant ouvrage de E. Bosi (Mem¢ria., op. cit., p.371) sur la mémoire des vieux habitants d'un quartier à S*ão* Paulo, où l'auteur affirme: "Podem arrasar as casas, mudar o curso das casas, mudar o curso das ruas; as pedras mudam de lugar, mas como destruir os vinculos com que os homens se largavam a elas? Podem suprimir sua direç*ão*, sua forma, seu aspecto, estas moradias, estas ruas, estas passagens". Concernant le domaine plus spécialisé des cadres sociaux de la mémoire, nous renvoyons aux remarques théoriques de M. Halbwachs, La mémoire collective, PUF, 1950.

[260] Sur ce sujet, cf. C. G. Mota, A idéia de revoluçâo no Brasil 1789/1801, Cortez, 1989, p.43. Cet ouvrage montre bien comment les postulats révolutionnaires disséminés au Brésil à l'époque coloniale ont répandu une quête d'"équilibre" chez l'être-ensemble. L'image de la restauration du "repos primordial" pour le territoire colonial: "volta-se ao ponto central da inquietaç*ão*, que consiste na procura da ordem perdida".

ou à l'aube de la nation brésilienne. Expression des forces de création telluriques qui ont guidé les ancêtres mythiques dans leur découverte du Nouveau Monde et réplique de l'image symbolique du Cosmos, l'ensemble civilitionnel des villes du Brésil sera désormais décrit comme univers "kaléidoscopique", à la fois créateur et régénérateur de formes, dont le fond est occupé par des fragments mobiles des racines culturelles et ethniques de leurs habitants.[261]

On ne saurait perdre de vue que, dans la figuration ethnique de l'homme brésilien, la métaphore du kaléidoscope rejoint aussi l'onirisme des anciennes représentations de l'intérieur merveilleux que recèle la Nature tropicale, une matière qui sera "sculptée" ou "ornée" par le geste technique de l'homme de la civilisation, qui finira par lui attribuer finalement une "âme"[262] dont la tonalité esthétique sera fidèle à l'exubérance de l'intime beauté des habitants. Sans doute, en Amérique, la création d'un espace humanisé, tout comme d'une communauté, requiert-elle un effort métaphysique d'un vouloir-vivre collectif pour que soit dépassée la turbulence des ondulations temporelles qui retracent l'entreprise coloniale sous les Tropiques depuis ses débuts. En effet, pour comprendre la marche de la Civilisation et du Progrès au Brésil, il convient de s'ouvrir davantage à la perception de la capacité de sublimation matérielle dont témoigne l'homme brésilien lorsqu'il attribue au territoire qu'il habite la vertu essentielle d'être un espace d'intime bonheur et de rêve. L'accord entre l'individu, la nature et le collectif est ici fondé sur une dialectique de la durée capable d'imprégner l'acte d'édification des villes au Brésil de l'émotion collective qui préside à la restitution des "événements primordiaux" liés à la découverte et à la conquête de la Terre

---

[261] En ce qui concerne les travaux plus récents dans le domaine de l'Anthropologie urbaine au Brésil, il faut se reporter ici, à propos de l'*umbanda*, à R. Ortiz, A morte branca do feiticeiro negro, Vozes, 1978, et à D. Brown, "O papel hist¢rico da classe média na Umbanda", in: Religi*ão* e Sociedade, (l), 1977; et à propos de la musique populaire brésilienne, la samba, à A. R. de Sant'anna, Musica popular e moderna poesia brasileira, Vozes, 1977. Sur le carnaval, il convient de citer l'étude célèbre de M.I. Pereira de Queiroz, Evoluç*ão* do carnaval latino-americano, 1980. Sur le thème du football, voir J.R. Santos, Hist¢ria politica do futebol, et J. Klintowitz, Implantaç*ão* de um modelo alienigena ex¢tico e outras questões, 1978. Quant à la feijoada, cf. P. Fry, Para inglês Ver, Zahar, 1981.

[262] A ce propos, voir le livre de E. Plenel, Voyage avec Colomb, Ed. Le Monde, 1992, où l'on trouve la référence aux paysages nocturnes qui se cachent au coeur de l'"intérieur merveilleux" des divers pays de l'Amérique. On y voit le cas des Antillais ("nous sommes nés de la catastrophe, nous la surmonterons"), des haïtiens ("c'est le fleuve qui explique la source...nous sommes le pays des grandes premières"), aussi bien que celui de Puerto Rico ("ils ont créé Frankestein, et maintenant la créature leur échappe") ou du Venézuela ("nous sommes encore un pays de conquête, un pays qui n'a pas achevé son expansion sur tout son territoire") s'apparentent tous à celui du Brésil.

promise, remplacement d'un univers intérieur initialement chaotique et peuplé d'entités monstrueuses.

Parfaitement assimilés à l'image de la catastrophe primordiale de la naissance du "Nouveau Monde", les échecs que connaîtra la marche de la Civilisation sous les Tropiques seront stigmatisés, dans le monde imaginal de l'homme brésilien, à travers la formule classique selon laquelle aucune action ne saurait "durer" ou "progresser" dans la mesure où, en Amérique et plus spécifique au Brésil, tout ce sui relève des événements "sérieux" va se dissoudre perpétuellement dans l'abominable spectacle orgiaque de la samba ou du carnaval: "Au Brésil, tout finit dans la samba!", ou encore "Au Brésil, tout devient carnaval!". Et c'est encore aux images de l'animation et de l'agitation temporelle en Amérique que renvoient ici les métaphores de l'orgiasme festif de la samba et du carnaval brésilien.[263]

La réintroduction de l'image de l'ordre du désordre pour décrire le vitalisme du corps sociétal du Brésil nous semble ici d'autant plus intéressante qu'elle va permettre de voir c'est à travers la rythmique érotique d'une mixtion des corps et des affects- par exemple dans la festivité et ses licences- que l'homme brésilien a absorbé la violence chaotique des vibrations héritées de la conquête de la Matière dans le Nouveau Monde.[264] Ainsi, la rythmicité de l'ensemble des gestes qui annoncent l'acte primordial de la naissance de l'homme brésilien, tout comme de ceux qui configurent le plaisir sensuel de la samba et l'union orgiaque des foliões qui accompagnent les festivités carnavalesques, a le pouvoir de composer l'illusion d'une durée qui s'avère fondamentale pour la figuration de sa manière d'être. Résonance des racines telluriques archaïques de l'homme de la forêt qui s'amplifie dans le corps sociétal à travers l'exacerbation des valeurs orgiaques, cette éthique

[263] Pour un bref résume de la fête carnavalesque et ses licences en tant que rituel d'inversion, d'une dissolution de l'ordre hiérarchique et moral advenu d'une société patriarcale et rurale au Brésil, voir l'Introduction du livre de R. DaMatta, Antropologia estrutural, Vozes, 1973. Pour le cas des Ecoles de samba et l'actualisation de normes sociales dans la commémoration rituelle du carnaval, voir M.J. Goldweiser, O pal cio do samba, Zahar, 1979.

[264] Cf. G. Bachelard, La dialectique., op. cit., p.124, "sans viscosité sentimentale, la vie musicale est vraiment accidentée et libre." Cette assertion peut s'appliquer aux pratiques orgiastiques et à l'ambiance confusionnelle des villes du Brésil car si l'on dématérialise quelque peu la "viscosité sentimentale" de leurs habitants à certains territoires d'appartenance, on pourra les observer "onduler" à travers les divers lieux urbains. Pour rappeler que la fête orgiastique, concernant le retour à l'informe et au chaos, appartient au schème rythmique du cycle, de l'"échange du passé contre l'avenir", voir G. Durand, Les structures., op. cit., Partie II "Du baton au denier", pp. 323-359.

de l'instant est ici le "point d'attache" central de la production et de la continuité "matérielle" d'un vouloir-vivre collectif au Brésil.[265]

C'est ainsi grâce à la maestria avec laquelle elles parviennent à incorporer et à faire vivre l'émotion esthétisante qui relie l'homme et l'environnement spatial des Tropiques, au Brésil, les villes réussissent à intervalles réguliers à s'insurger contre l'utilitarisme des formes de vie collective. C'est aussi grâce à cette faculté, et par la répétition de leurs rites collectifs, qu'elles sont à même de régénérer la matière vivante de la communion empathique du Héros civilisateur à la matière du Nouveau Monde.[266] En ce qui concerne la "pro-création" de liens sociétaux en tant que "degré" expressif de la qualité esthétique des villes, cette sensibilité collective qui relie leur corps social au support cosmique des Tropiques, et dont le débridement sexuel qui s'exprime à l'époque du carnaval constitue un cas paroxystique, renvoie à la centralité souterraine d'une puissance formalisante d'extase religieux et qui puisse sa force dans le mythe du Paradis terrestre au coeur du Nouveau Monde.

En conséquence, la cadence rythmique qui harmonise la superposition du temps vécu- celui du monde et de la matière- et du temps pensé- celui qui accompagne la descente du colonisateur vers le milieu naturel et cosmique du Nouveau Monde- sera ici un aide précieux dans la compréhension du phénomène de personnalisation d'une sensibilité collective confusionnelle. C'est en ralentissant, accélérant ou immobilisant l'injoction des formes du passé dans le théâtre de la vie urbaine que le vouloir-vivre collectif, au Brésil, arrive à dominer une dialectique temporelle suffisamment vigoureuse pour rassembler les souvenirs de la conquête obstinée de la Matière du Nouveau Monde dans un récit "historique" relatant le déplacement de l'entreprise civilisatrice vers les Tropiques.[267]

---

[265] Nous nous appuyons ici sur l'analyse et les références proposées par M. Maffesoli (Aux creux., op. cit.) sur le thème du caractère sociétal concernant l'émotion esthétique. Voir également G. Durand, Les structures., op. cit., pp. 470-471, selon qui l'émotion esthétique purement laïque, tout comme l'"armature des connaissances religieuses", invoque le "fonctionnement d'un ordre d'où est exclue la mort".

[266] A propos de l'émotion esthétisante pour l'interprétation du génie créatif de l'homme brésilien, nous rejoignons ici les observations de G. Bachelard, La dialectique., op. cit., p. 101.: "(...)en suivant l'axe de la libération, quand le détachement matériel sera obtenu, on ne se déterminera plus pour une chose(...). La vie spirituelle deviendra esthétique pure."

[267] Concernant la dissolution des villes brésiliennes dans le chaos primordial, nous renvoyons aux commentaires de S.B. de Holanda, Raizes, op. cit., p. 75: "...a fantasia com que em nossas cidades, comparadas às da América Espanhola, se dispunham muitas vêzes as ruas ou habitações é, sem dυvida, em reflexo de tais circunstâncias. Na pr¢pria Bahia, maior centro urbano da colônia, um

Le moment est venu de nous pencher plus attentivement sur la sensibilité esthétique à travers laquelle le monstrueux apparaît comme l'un des traits les plus remarquables de l'homme brésilien, dans la mesure où il dépeint le Chaos des Tropiques par un corps d'images jetées au hasard par les fluctuations du temps au coeur de la mémoire collective. En effet, au-delà des ravages du temps, les constellations d'images qui évoquent le mouvement d'installation des premières villes, au XVIIe siècle, suggèrent l'idée de la consolidation d'un pluralisme de structures spatio-temporelles. Cette consolidation permettra, a posteriori, d'expliquer aussi la complexification, ou mieux encore l'"évolution" de la société brésilienne par les différentes façons dont s'est inscrite historiquement la "matière" du temps dans la mémoire collective.[268]

En effet, c'est en mettant en évidence le génie de l'homme brésilien à s'exprimer dans le mouvement dans l'immobilité que l'ambiance confusionnelle des villes va déboucher dans la "stylisation" du tissu temporel discontinu et granulaire du temps. C'est donc par son talent à accentuer le dynamisme d'un corps social en mouvement plutôt que à perfectionner le corps architectonique de la ville que la civilisation urbaine va s'imposer au Brésil. C'est en ce sens que l'orgiaque, en tant que l'un des traits de l'abominable monstruosité des villes brésiliennes, n'est que l'expression du relief donné à l'avènement de l'esthétisme des formes "informes" comme principe qui régit leur configuration. Privée de la souplesse et de la beauté sublime du design et de l'équilibre architectonique de certaines métropoles occidentales, les villes brésiliennes vont trouver leur style authentique en mettant en scène un enthousiasme collectif dont le sens, du reste, n'échappe jamais à l'étranger.[269] En soulignant à l'excès les plus grandes célébrations- le carnaval, le football, les processions, les foires - aussi bien que les plus petits- les rencontres au coin des rues, à la plage ou dans un bar pour bavarder autour d'une bouteille de bière, ou encore sur un banc et sous les arbres d'un simple trottoir -

---

viajante do principio do XVIII notava que as casas se achavam dispostas segundo os caprichos dos moradores. Tudo ali era irregular (...)".

[268] Nous renvoyons ici, pour illustrer notre propos, aux réflexions de S.B. de Holanda, Raizes, op. cit., p.31: "(...)o peculiar da vida brasileira parece ter sido, por essa época (la fin du XVIIe siècle), uma acentuaç*ão* singularmente enérgica do afetivo, do irracional, do passional, e uma estagnaç*ão* ou antes uma atrofia correspondente das qualidades ordenadoras, disciplinadoras, racionalizadoras."

[269] S'agissant de la qualité esthétique que revêt l'architectonique du théâtre de la vie urbaine au Brésil, nous rejoignons ici les commentaires de G. Bachelard (La dialectique.,op. cit., p.103) pour qui le "tissu temporel de la feinte" "a forcément moins de densité qu'un sentiment qui coule de source".

l'ensemble civilisationnel des villes du Brésil va se distinguer par ses effets de rassemblement collectif, par ses lieux d'enracinement affectuel de la foule.[270]

Il est clair qu'un affermissant, par ses effets de masse, le principe d'identité d'un vouloir-vivre collectif, l'encadrement progressif des superpositions temporelles (le temps de l'errance et celui de la sédentarisation) a entretenu et propagé une densité tout à fait rayonnante dans le territoire ravagé des villes brésiliennes. C'est en tant que le fruit du désordre pictorique retraçant le jeu complexe de constellations d'images dont elles sont porteuses que des villes comme Rio de Janeiro, S*ão* Paulo ou Salvador vont pouvoir ainsi se projeter vers l'extérieur, grâce à l'industrie du tourisme. [271] Toujours annoncées comme source de rassemblement et de communion, ce qui figure comme "exotique", "bizarre" et "merveilleux" dans l'esthétique urbaine du Brésil, ses villes attirent également l'attention à cause de l'énergétisme de l'image de l'orgiaque qu'enferme la vie sociétale à son intérieur. Villes dont l'atmosphère dévoile à l'esprit de l'homme bresilien l'existence corporelle de la turbulence de ses liens sociétaux.

Lorsqu'on s'attache à l'image essentielle qui représente les multiples racines culturelles de l'homme brésilien, le "cadinho de raças",[272] on s'aperçoit qu'elle est elle-même le corollaire d'une sensibilité collective qui s'abandonne au polythéisme de valeurs régénérateur d'un corps érotique sous les Tropiques. Elle est aussi l'emblème de la miscibilité et de l'orgie, paradigmes de l'immoralisme-éthique et d'une esthétique du débridement dont s'inspire l'homme brésilien.

Il n'est pas besoin de retracer les conclusions de toutes les études classiques déjà menées au Brésil pour oser l'idée selon laquelle on ne peut rendre compte de

---

[270] A propos du ludisme qui caractérise l'ensemble civilisationnel des villes au Brésil, nous nous inspirons de la pensée de R. DaMatta, Explorações., op. cit, pour qui la société brésilienne, par la fête carnavalesque, perpétue la "recette du chaos" et "demande au corps social du pays de se 'sentir' et de se 'regarder' à lui-même".

[271] Sur ce sujet, nous renvoyons au reportage de Patrice Bollon, publié dans le journal Le Monde, du 27.06.92, et intitulée "Le Brésil, de Recife à S*ão* Paulo": "L'absence de style comme style et le chaos comme ordre suprême. S*ão* Paulo, où l'on aurait pu tourner les extérieurs de Blade Runner, est déjà la quatrième métropole du monde et concourt pour le titre de deuxième, derrière Mexico, en l'an 2000." Et on peut lire un peu plus loin: "D'Olinda et de Recife, du *Nordeste*, à Rio de Janeiro, en passant par Brasilia, Belo Horizonte et Ouro Preto; bref, un carnet de route d'un Brésil qui continue à intriguer le voyageur sans toujours lui donner de réponse".

[272] Soulignons que, au Brésil, l'expression "cadinho de raças" exprime l'idée centrale selon laquelle le territoire brésilien est un lieu-récipient où les choses et les hommes se mêlent et fusionnent, le symbole du paradis initial. Nous croyons que l'allusion au symbolisme du "vase sacré" (le calice ou la coupe),assimilé aux cérémonies de repas sacrés ou de communion, est ici tout à fait suggestive et n'a rien de fortuit. S'agissant du contenu confusionnel qui postule la vie communautaire, l'imagination populaire tient au Brésil en tant qu'illustration du contenant prototype du ventre utérin, assimilé à la forme de la Mère-Terre primordiale, nourricière et protectrice.

l'improductivisme et du ludisme comme étant l'une des formes aberrantes de personnalisation globale de l'homme brésilien qu'en appréhendant la figuration polymorphique de liens sociétaux au coeur de la dialectique de la durée qui configure la mémoire collective locale.[273]

C'est dans les motifs les plus profonds de la communion des corps et des affects que revêt la tonalité grotesque des agglomérations urbaines que se régénère la personnalité "arbustive" de l'homme brésilien, en allusion ici à l'initiation érotique et cosmique du colonisateur sous les Tropiques.[274] L'absence d'équilibre dont témoignent l'agrégation collective au sein de l'actuel théâtre de la vie urbaine reflète en ce sens les "vestiges" d'une transgression "historique" aux formes les plus mercantilistes de l'appropriation territoriale sous-jacent soit au trait prédateur de la sédentarisation agricole du colonisateur portugais, soit au nomadisme nocif des *bandeirante*s imprégnés de l'idée d'une Amérique "sans frontières". Elle reflète aussi, le go–t archaïque du grégarisme chez l'homme brésilien, qui va s'exprimer à travers l'ambiance chaotique et désordonnée qui entoure les lieux urbains et qui explique leur inadaptation à une croissance harmonieuse.

4. L'exacerbation de la Nature et l'aberration barbare

Il sera bien entendu intéressant d'envisager les premiers ensembles urbains du Brésil comme une variante des mutations advenues du déclassement de la vieille Méditerranée (l'Espagne, le Portugal et l'Italie), qui va repousser l'Europe de la croissance vers le nord. Cela nous amènera à revisiter l'"histoire" des rapports entre l'Europe classique et l'Europe baroque, c'est-à-dire l'Europe de Renaissance[275]. Noues serons aussi conduits à aborder le christianisme en tant que phénomène civilisateur européen et donc à considérer l'invention, la conquête et

---

[273] Cf. M. Maffesoli, La Transfiguration du politique, la tribalisation du monde, 1992, p.97: "il y a un imaginaire de la ville, un imaginaire de l'espace, qui suscite des imaginaires tribaux, où le fantasme, le désir, la nostalgie, l'utopie ont leur part, qui est loin d'être négligeable".

[274] Bien que ne partageant pas l'application de la notion de "tradition" pour l'interprétation du phénomène de la mémoire collective, concernant la pregnance des "vestiges" archaïques en tant qu'"entités emblématiques" de la société brésilienne, nous renvoyons au "guide bibliographique" qui représentent les ouvrages de R. Ortiz, Cultura., op. cit., et A Moderna., op. cit. Dans ce sens, nous reprenons ici différemment les images de l'homme brésilien qui illustrent la pensée des théoriciens des "racines métisses" de la société brésilienne, sauvegardant la valorisation réciproque et égale de leurs contrastes dans le temps.

[275] S'agissant d'évoquer le phénomène "historique" de ce que J. Theodoro a appellé l'Amérique baroque, nous nous appuyons ici largement sur le thème de la sensibilité baroque à l'intérieur de l'art de la Renaissance tel que le présente H. Wõfflin dans Renascença e Barroco, Perspectiva, l988.

l'exploitation des "nouveaux mondes" qui ont fait naître l'Europe marginale des empires d'outre-mer. Il s'agira donc de retracer, outre les effets du remplacement de l'Europe du voyage et des marches conquérantes par une Europe urbaine rempliée sur elle-même, et ceux de l'écroulement de l'Europe méditerranéenne, rurale et catholique et du détournement de la vieille ascèse chrétienne imposée par l'Europe protestante. En un mot, nous nous intéresserons à la naissance, à l'apogée et au déclin d'un temps faustien, ancré dans une morale productiviste et autour duquel s'organise une civilisation industrielle dont la ville constitue le point d'atomisation individuelle[276].

Il sera même possible de formuler l'idée selon laquelle, au Brésil, la figuration du monstrueux et du grotesque dans la ville et chez l'homme a subi l'influence du corps d'images lié aux aspirations fantastiques de l'homme occidental, blanc, chrétien et "civilisé" et à ses rêveries de la volonté face aux contraintes du milieu cosmique et social de ces "îles de l'Occident".[277] La manifestation la plus achevée de ce degré de qualité esthétique que les souvenirs historiques de la conquête de l'Amérique ont conféré au milieu urbanisé apparaîtra au moment précis où sera déclenché le processus de décolonisation. D'une part, c'est la première fois que l'image du gigantisme- associée au Nouveau Monde- se révèle en tant qu'héritage du mythe de la Terre promise transmis à l'homme brésilien à travers la sédentarisation agraire du conquérant portugais, et que l'image de l'exode à la Terre pure se présent comme une récompense/promesse pour la vie communautaire au Brésil. La Ville devient, alors, l'expression d'un nouveau mode d'insertion spatiale de l'homme dans l'environnement cosmique des Tropiques. D'autre part, c'est le moment où l'ensemble collectif enraciné dans les villes va problematiser sa filiation animale et végétale en faisant un obstacle qu'il lui faudra surmonter pour pouvoir finalement jouir du patrimoine/patronyme qui est devenue l'Amérique/Nouveau Monde à travers les faits et les gestes

[276] Les références historiques et démographiques qui sont faites ici à la dynamique civilisationnel de l'Occident chrétien sont empruntées aux ouvrages remarquables de P. Chaunu, La civilisation., op. cit.; L'expansion européenne du XIIIe au XVe siècle, Arthaud, 1971; Les temps de réformes, la crise de la chrétienté: l'éclatement, Fayard, 1976. Nous nous rejoignons également les observations de N.Elias, La civilisation., op. cit., et La dynamique., op. cit.

[277] Nous nous appuyons ici sur les données historiques données par P. Chaunu, Conquête et l'exploitation des nouveaux mondes, PUF, l969, et Les Amériques, XVe, XVIIe, XVIIIe, A. Colin, 1972. Cf. également J. Favier, Les Grandes Découvertes, Fayard, 1991.

spectaculaires qui ont guidé le Conquistador dans l'édification de la Cité terrestre[278].

C'est encore à la même époque que va se révéler le rôle civilisateur fondamental de la création d'espaces urbanisés au Brésil, en tant qu'antithèse de l'univers sauvage- la Forêt. Un rôle essentiel aussi dans l'émergence de la polémique autour des racines culturelles de l'aberration barbare sous les Tropiques. Dans le contexte des fables historiques, l'ensemble civilisationnel des villes synthétisera la précipitation du rythme de possession de la terre, de domestication des moeurs et de sédentarisation auquel a obéi le conquérant portugais au Brésil. Arrachée au monde "inerte" et "licencieux" d'une société agricole, la civilisation urbaine portera désormais en son ventre les espoirs d'un destin géant pour une communauté fécondée par les rêves de Progrès infini et agrandie par l'avancée des "frontières" civilisatrices d'une Europe dense de réussites[279].

Les premiers ensembles urbains qui s'édifient au Brésil intégreront les aspirations produites tantôt par l'essor de l'Occident de la Renaissance à la fois baroque et classique, tantôt par les impulsions d'une civilisation de moeurs mise en place par l'Occident moderne. La dynamique qui, dans cet Occident moderne, va donner au pouvoir étatique le monopole progressif de la violence héritée des maisons de guerriers va soustraire l'homme de la civilisation à l'intimation de ses pulsions émotionnelles les plus archaïques. C'est justement cette intimation que le Conquistador va retrouver aux Tropiques, en s'engageant dans l'organisation militaire des Empires d'outre-mer. Travesti en colonisateur au Nouveau Monde, le conquérant s'y adonnera avec une fureur accrue à l'ancien plaisir de la guerre, a nomadisme, à la torture et au pillage[280].

Ainsi, lorsqu'on se rend compte des multiples valeurs fondamentales qui ont permis de consolider le récit historique autour de la personnalisation globale de l'"être-ensemble brésilien", on s'aperçoit aussi au mouvement complexe qui accompagne le thème de l'esthétique urbaine du pays, dans son rapport à la matière

---

[278] Pour rappeler la conviction chez l'homme européen du XVIIe siècle que le péché était inconnu au-dessous de la ligne équatoriale: "Ultra aequinoxialem non peccari!", nous renvoyons à l'ouvrage S.B. de Holanda, As visões do., op. cit.

[279] S'agissant des frontières colonisatrices de l'Europe ibérique au Nouveau Monde, lire le livre passionnant de C. Bernand et S. Gruzinski, Histoire du Nouveau Monde., op. cit.

[280] Nous nous inspirons ici librement des commentaires de N. Elias, La dynamique, op. cit., p.38, à propos de la dynamique civilisationnel concernant la fondation de l'Occident moderne; et aussi des observations de M. Foucault, Surveiller et Punir, et de P. Ariès, L'enfance et la vie familiale sous l'Ancien Régime, Plon, l960.

imagée d'un territoire conçu spécialement par l'humanisme visionnaire de la Renaissance[281]. Cependant, si la figuration ethnique de l'homme brésilien s'inscrit dans un processus d'expansion graduelle des nouvelles frontières spatiales et technologiques de l'Europe des voyages et d'exploitations dans sa quête édénique de l'Eldorado, elle témoigne aussi les tentatives d'assimilation conquérante des anciens peuples- les Indiens- qui habitaient les vastes étendues du territoire américain[282].

En ce qui concerne la trajectoire d'assimilation accommodatrice des populations autochtones à leur propre milieu matériel environnant, on s'aperçoit que, à l'arrivée du conquérant européen, les aborigènes avaient déjà stabilisé les rapports entre ses pulsions individuelles et l'ambiance matérielle de la Nature tropicale. Cela était fait par un cheminement dense, où l'ensemble des motivations symboliques qui relient l'homme américain à la Grande Mère ne véhicule pas les mêmes valeurs oniriques ni les mêmes impératifs pulsionnels que chez l'homme blanc, "civilisé" et chrétien. De même que les pulsions subjectives et assimilatrices qui ont marqué de leur empreinte normative la conquête de l'Amérique ne s'apparentent guère à celles des populations africaines arrachées de l'Afrique et "transplantées" au Nouveau Monde.

En d'autres termes, on peut dire que, à travers leur souci de "modeler" la rythmicité chaotique et désordonnée de l'environnement tropical et de par la dynamique qu'elles ont imprimée à la matière dans leur mouvement d'assimilation-accommodatrice au milieu naturel de l'Amérique, les populations autochtones vont cultiver la Nature comme l'image du ventre chaleureux de Grande Mère. Comme l'exprimera le Père Antonio Vieira dans ses discours, la Nature sera la m tria et non plus la p tria pour les populations aborigènes. Ce symbolisme est révélateur- et la riche mythologie des tribus habitant le territoire de l'Alto Rio Negro en est encore

---

[281] A ce propos, cf. T. Todorov, La conquête de l'Amérique, la question de l'autre, Seuil, 1982.

[282] On en trouve une bonne illustration de la potentialisation des valeurs de l'Occident victorieux au sein de l'Amérique, dans l'ouvrage de S. Gruzinski, La colonisation de l'imaginaire, Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVe-XVIIIe siècle, Gallimard, 1990. Pour les études anthropologiques traitant des populations autochtones au Brésil, je renvoie à l'ouvrage classique de R. C. Oliveira, O indio e o mundo dos brancos, Pioneira, 1972. Et nous citerons également les ouvrages de D. Ribeiro, As Américas e a civiliza*ção*, Civiliza*ção* Brasileira, 1969; de S. Buarque de Holanda, Hist¢ria Geral da Civiliza*ção* Brasileira, Difel, 1977; et plus récemment, de L.R.B. Motta, Ethno-demologia: aspectos da vida sexual do Diabo no mundo ibero-americano (sec.XVI ao XVIII), 14a Reuni*ão* ABA, avril/1984.

un exemple- de la communion établie entre les tribus autochtones et l'environnement spatial des Tropiques[283].

Cependant, il convient de se persuader que l'acte d'implantation des premiers ensembles urbains, en tant que corollaire de la sédentarisation du conquérant portugais et de l'émergence du complexe socio-culturel de la *casa-grande* et *senzala*, n'est pas le fruit du hasard. Contrairement à ce qui est souvent dit, la fondation des premières villes va être soumise à la rythmique imposée par l'envahisseur: celle de l'appropriation des territoires habités par les diverses tribus indigènes américaines qui partageaient la langue *Tupi-Guarani*, c'est-à-dire le littoral Atlantique[284]. Ainsi, dès le début, l'instauration de l'ensemble civilisationnel des villes évoquera au coeur de la mémoire collective locale les images fantastiques qui président à la qualité esthétique de l'itinéraire qui a conduit l'Occident du XVIe siècle vers les Amériques, en sa soit de l'océan et son désir anxieux du rivage[285].

Par ailleurs, répétons-le, l'intégration de l'homme brésilien au sein l'organisme urbanisé va s'inspirer du processus progressif de sédentarisation agricole du conquérant portugais dans le cadre d'une société coloniale et patriarcale, où les *engenhos* et les ont dessiné l'une des premières frontières civilisatrices de l'Europe ibérique et l'un des premiers jalons de son installation sur le territoire brésilien, près des anciennes fortifications[286]. Et il est intéressant de

---

[283] Se rapporter à cet égard aux travaux de C. Lévi-Strauss, La pensée sauvage, Plon, 1962; de E. Schaden, Ensaio etno-soci¢logico sobre a mitologia her¢ica de algumas tribos indigenas do Brasil, MEC, l959; et de M.S.S. de Carvalho, Jurupari: estudos de mitologia brasileira, Atica, l979.

[284] Jusqu'en 1900, la progression de l'homme de la civilisation sur les terres indigènes s'est limitée au Brésil aux abords des côtes. C'est ce qu'on peut observer à travers les chiffres qui, à l'aube du XXe siècle, indiquent une répartition "gale entre les tribus isolées (45,6%) et "intégrées" (54,4%). Dans les années l970, ces tribus isolées avaient déjà été presque entièrement décimées par la mise en place de nouvelles "frontières civilisatrices" pour les régions encore désertiques du pays. Sur la distribution des tribus des indiennes du Brésil selon les branches linguistiques et les "frontières civilisatrices", se reporte à l'oeuvre traduite en français de D. Ribeiro, Frontières indigènes de la civilisation, Union Générale d'Editions, 1979.

[285] Nous renvoyons ici aux commentaires de D. Ribeiro, Les frontières., op. cit., p.10, "à l'opposé de l'Occident, dont le caractère équivoque et insaisissable va de pair avec ses prétentions unitaires, ses mythes d'infini, son existence "au futur", (...) se situent les communautés indiennes, communautés dont la survie et l'affirmation de leur temps long impliquent comme une mise entre parenthèses d'elles-mêmes, une existence en suspens."

[286] Il convient de préciser l'adhésion de la pensée historienne au Brésil à une "herméneutique réductrice", ce qui a entraïné la banalisation de l'image du traumatisme de la naissance du sentiment patriotique au Brésil au sein de l'analyse de la rythmique temporelle de la conquête coloniale des Tropiques. Ceci va imprégner la plupart des études menés sur le "panthéon pluriel de la psyché" de l'homme brésilien. Un bon exemple en est donné par le livre récent de C. Galligaris, Hello Brasil, Escuta, 1992, où l'auteur va "glorifier" les racines libidineuses du peuple brésilien grâce au mécanisme de surcompensation qu'il fait preuve en tant que le fils bâtard née d'une pulsion refoulée

constater que l'installation des premières bourgades a suivi le rythme d'expansion des cycles économiques générés par le nomadisme du conquérant européen: les cycles d'extraction du cacao, de la cannelle, de la vanille et du clou de girofle dans les forêts humides d'Amazonie au début du XVIIe siècle; le cycle du *pau-brasil* pour la forêt bordant l'Atlantique; ou encore le cycle *bandeirante* de la ruée ver l'or, au XVIIIe siècle dans les provinces de Minas Gerais, du Mato Grosso et de Goias.

Toujours dans le cadre d'expansion des frontières civilisatrices, ces agglomérations vont croître, progressivement en accompagnant le rythme d'implantation d'activités sédentaires du colonisateur portugais pris dans l'empreinte normative du cultive de la canne à sucre, du coton et du tabac dans les *engenhos* et les *fazendas* situées sur le littoral nord-est, au cours des XVIe et XVIIe siècles. Plus à l'intérieur du territoire brésilien, ces villes s'accorderont à la rythmicité technologique et sociale liée au cultive du café dans les *lavouras* placées à l'intérieur des forêts de l'extrême-est de la Vallée du Paraiba et jusqu'aux régions de S*ão* Paulo et Rio de Janeiro, pendant le XIXe siècle[287], Enfin, l'installation de l'ensemble civilisationnel des villes suivra le cycle du bétail dans les régions de savanes du nord-est, au XVIIe siècle, et accompagnera le chasseur nomade portugais dans ses déplacements vers le sud, au XVIIIe siècle.

Il serait particulièrement intéressant de retracer ici le rythme vertigineux de peuplement de la Colonie à travers les chiffres qui "parlent" de la conquête territoriale du Brésil, au XVIe siècle, à l'époque où l'Amérique portugaise atteignait à peine le demi-million de km2. Un demi-siècle plus tard, la frontière de l'empire, qui s'était jusque-là une stabilisé, va reprendre sa marche en avant. A la fin du XVIe siècle, le Brésil-colonie comptait déjà 60.000 habitants, et il atteindra les 2 millions à la fin du XVIIIe siècle. Vers 1750, la conquête territoriale avait

---

du conquérant portugais. S'en tenant exclusivement à des pulsions et au mécanisme réducteur de la censure, cet auteur assimile les motivations ancestrales de l'homme brésilien aux mécanismes de refoulement social de la libido du conquérant portugais. Corollaire de cette étroitesse métaphysique, c'est la simplification extrême de la primauté de l'image du Brésil en tant que "lieu d'émerveillement" et espace bienheureux concernant l'archétype de l'intimité féminoïde qu'il apporte. Dans ce sens, l'auteur va destituer les "raisons utérines" du territoire brésilien, détrônant de sa force onirique, en faisant l'accessoire de l'image réductrice de la volupté bestiale du Mâle souverain portugais livré à ses pulsions refoulées en Europe. Le Brésil apparaît ici finalement, à travers l'explication utensiliaire du semantisme de la Grande-Mère telle l'image du "ventre maternel sans interdiction" (sic) dont le colonisateur ne se soucie que de "jouir". A cet homme partiellement aliéné à ses racines libidineuses, seules les délices liées au pays natal (le Portugal) ont été interdites.

[287] A propos des innovations techniques et culturelles apportées par de tels cycles agricoles, se reporter à S. Buarque de Holanda, Raizes., op. cit.

repoussé les frontières presque à l'orée de l'immense forêt amazonienne et couvert une aire totale de 3 millions de km2. C'est précisément le moment où se déclenche le cycle qui va conduire les *entradas* et les *bandeiras* dans la Colonie en la quête d'or et de diamants dans la Colonie[288].

Dans le Brésil du XVIe et du XVIIe siècles, en pleine marche victorieuse de l'Europe ibérique sur la terre d'Amérique, c'est pourtant la pregnance insinuante des racines culturelles et linguistiques des maîtres du terroir qui va guider l'assimilation accommodatrice de l'envahisseur. Une assimilation qui, de par le lien qu'elle établit avec la Nature tropicale, amène ce dernier à abdiquer l'élément statique de sa langue maternelle au profit d'une riche pensée symbolique faite de croyances et de superstitions, d'êtres mythiques et de lieux qui font le lien entre la Nature et l'Homme, et qui vont assurer la perméabilité entre deux mondes antagonistes.

Parmi les langues employées par le colonisateur portugais, c'est le *tupinamba* qui lui servira de principal "outil" pour "modeler" l'environnement des Tropiques. Cette langue sera également employée par les missionnaires jésuites en Amazonie, et les *bandeirante*s, à côté de celle généralement, en vigueur plus au sud, dans la région de São Paulo, dont la base était le tupi. C'est au fur et à mesure que va se renforcer l'influence civilisatrice des agglomérations urbaines créées par le cycle de l'or que les langues des autochtones seront remplacées par le langue portugais, et ceci sous l'impulsion de l'enseignement dispensé dans les écoles jésuites et les échanges économiques mis en place de la Colonie vers la Métropole[289].

Contraint de s'intégrer au milieu naturel des Tropiques et d'adhérer aux racines culturelles des natifs, le Conquistador portugais finira par se réclamer de l'environnement social et cosmique tropical dans son mouvement de conquête du Nouveau Monde. Quoique soumis à de nombreuses "modulations", son intégration spatiale va converger autour de quelques noyaux organisateurs d'ensembles architectoniques sous-jacents à environnement matériel et social de la conquête territoriale de l'Amérique. Pour ce qui concerne les modulations advenues de la topographique concernant la conquête de l'Amérique ibérique, la différence réside

[288] A l'égard de données économiques et démographiques de l'Amérique coloniale, cf. P. Chaunu, La civilisation., op. cit.
[289] En ce qui concerne les références linguistiques du Brésil colonial, nous nous appuyons sur les commentaires de R. Morse, A volta., op. cit.

dans le fait que l'Empire espagnol, contrairement à l'Empire portugais qui se fixe sur le bord du littoral Atlantique, va investir les territoires de civilisations pré-colombiennes qui réussiront à préserver l'ensemble de leurs traits ethniques face au conquérant hispanique et à son acharnement à construire une réplique de société européenne au mépris des indigènes "ignorants"[290].

Au-delà des différences d'ordre microsociologique qui caractérisent les processus de la colonisation et de peuplement mis en oeuvre, d'un côté, dans l'Amérique protestante (plus précisément au nord et à l'ouest) et, de l'autre, dans l'Amérique catholique, force est de reconnaître les similarités d'ordre macrosociologique qui rapprochent le commencement des deux entreprises coloniales. Dans les deux, on assiste la réussite fascinante de la conquête territoriale de l'Amérique par l'Occident et l'exploitation technologique de leurs ressources naturelles reposer sur les guerres d'extermination des populations autochtones et le travail forcé des populations d'origine africaine[291]. Cependant, si l'on attache davantage aux composants "éthico-morales" sous-tendus dans la procédure d'intégration spatiale de l'envahisseur européen dans les deux Amériques, on s'aperçoit que l'assimilation accommodatrice du Conquérant anglo-saxon se différencie par l'immoralisme éthique du geste de celle de son homologue ibérique, écarté de l'enracinement religieux de l'éthique puritaine du travail. A cet égard, on ne saurait négliger le fait que les motivations symboliques qui ont conduit la conquête catholique dans les régions tropicales de l'Amérique et inspiré ses *feitorias* divergent de celles qui ont poussé le conquérant protestant vers les terres du nord du continent et guidé ses colonies de peuplement.

Si l'on observe le déterminisme typologique qui fonde la diversité des ambiances psycho-sociales ayant instauré les différents Empires européens d'outre-Atlantique, on verra facilement comment les incidents historiques de la colonisation en Amérique du Sud ont conduit à une dévaluation du contenu imaginaire de la figure du Conquistador catholique et méditerranéen et des

---

[290] A propos de différences et des similitudes de la conquête de l'Amérique hispanique et lusitaine, nous rejoignons les observations de D. Ribeiro, Os brasileiros., op. cit. Sur ce thème, se reporter également à l'ouvrage de C. Prado Jr., Formaç*ão*.,op. cit.

[291] Pour l'analyse de l'entreprise coloniale en Amérique Latine, se reporter à l'oeuvre de C. Furtado, A formaç*ão*., op. cit. Concernant la critique de la banalisation de la polémique autour de "Amérique anglo-protestante" et de l'"Amérique catholique", nous rejoignons les commentaires de O. Velho, O espelho., op. cit.

motivations symboliques qu'elle témoigne contrairement à ce qui s'est passé pour l'anglo-saxon protestant enraciné en l'Amérique du Nord.[292]

Les diverses tonalités ethnico-culturelles à travers lesquelles les Empires européens s'inscrivent en Amérique constituent un point d'intérêt stratégique pour la plupart des intellectuels latino-américains, car c'est sur cette donnée "historique" qu'ils vont tenter d'appuyer leur raisonnement pour expliquer les divergences dans les "modulations" socio-politiques de l'installation d'une civilisation urbaine et industrielle en Amérique. Si l'on s'en tient aux postulats qu'ils ont ainsi formulés, on s'aperçoit, par exemple, que les villes coloniales d'empreinte espagnole sont l'expression d'une conquête territoriale où ressortent les efforts qu'a déployés le colonisateur pour rectifier "la fantaisie capricieuse d'un paysage sauvage", en imposant pour le tissu urbain une typicalité rectiligne qui se traduit par un quadrillage de lignes parallèles et perpendiculaires. Bien loin de mettre en scène des figures carrés, les villes coloniales d'inspiration portugaise se définissent au contraire par des figures arrondies, dont les lignes sinueuses ne font que transcrire la texture du milieu géographique environnant. L'absence, chez le conquérant lusitain, de cette "rêverie de la volonté" qui a conduit l'espagnol et l'anglo-saxon à un modèle "rationnel" fondé sur d'espaces rayonants pour l'agencement des agglomérations urbaines, fait que les villes brésiliennes portent en elles, aujourd'hui encore, la dimension sensuelle qui a présidé le contexte historique d'espaces itinérants dans lequel c'est déroulée la conquête portugaise en Amérique[293]:

> "A fantasia com que nossas cidades, comparadas às da América Espanhola, se dispunham muitas vezes as ruas ou as habitações, é sem d*u*vida, um reflexo de tais circunstâncias. (...)
>
> A cidade que os portugueses construiram na América não é produto mental, não chega a contradizer o quadro da natureza e sua silueta se enlaça com a linha da paisagem. Nenhum rigor, nenhum método, nenhuma previdência, sempre esse significativo abandono que exprime a palavra desleixo- palavra que o escritor Aurey Bell considerou tão tipicamente portuguesa comme "saudade" e que, no seu entender,

[292] Concernant du "go–t de l'effort" qui inspirent les villes de l'Amérique espagnole et le "go–t de l'aventure" qui constitue l'ambiance de chaos primitif des villes de l'Amérique lusitaine, nous renvoyons aux réflexions exemplaires de S. Buarque de Holanda, Raizes., op. cit.

[293] Sur les notions d'"espace itinérant" et d'"espace rayonnant", je renvoie ici à A. Leroi-Gouhan, Le geste., op. cit., ce que peut aider à éclaircir ici le thème du go–t de l'aventure du colonisateur portugais et l'acte immémorial de création de l'ensemble civilisationnel des villes au Brésil.

> implica menos falta de energia do que uma intima convicção de que "não vale a pena ..."[294]

C'est ainsi qu'il sera fait appel à l'image d'un grotesque fourmillement de formes tourmentées et pauvres pour la décrire les premiers ensembles urbains du Brésil. Ses Villes apparaîtront comme des sortes de sanctuaires consacrés au polythéisme populaire, où la mésentente entre formes et fonctions urbaines, en tant que stylisation du immoralisme éthique du colonisateur portugais sous les Tropiques va favoriser la perdurance d'une jouissance improductive. Les origines de la turbulence informe qu'ont acquise les villes brésiliennes renvoient ainsi aux incidents historiques qui traduisent les échecs de l'"affaire européenne" méditerranéen aux Amériques. Leurs architectures urbaines chaotiques et asymétriques montrent bien l'"inéfficacité" du geste technique par lequel le conquérant portugais a travaillé la matière des Tropiques.

D'abord méprisés pour leur vulgaire confusion, les premiers ensembles urbains du pays contribueront ensuite à retracer l'itinéraire qui a permis de conquérir une "terre vierge" par la spoliation et le pillage, d'une part, de ses richesses naturelles et, d'autre part, de ses "richesses" en "chair humaine", dont l'exploitation et l'évangélisation se feront tantôt sous le sceau de l'Epée, tantôt au nom de la Croix. Oeuvre d'un extraordinaire laboratoire humain ayant réalise la communion organique entre l'homme, la nature et la culture, on peut considérer ici que l'agencement du sensualisme comme composante essentielle de la figuration ethnique de l'être-ensemble qui anime la civilisation urbaine au Brésil vivifie le drame initial de la naissance de l'homme brésilien. En puisant au creuset universel des représentations les plus élémentaires de la métabolisation de l'Etranger, la tension sociologique qui caractérise l'installation des premières agglomérations a introduit une procédure d'harmonisation des contraires: l'escathologie esthétique de

[294] Cf. S. B. de Holanda, Raizes do., op. cit., p.98: "La fantaisie avec laquelle nos villes, si on les compare à celles de l'Amérique Espagnole disposaient le plus souvent leurs rues ou leurs habitations est sans doute le reflet de telles circonstances (...). La ville que les portugais ont bâtie en Amérique n'est pas un produit de l'esprit, elle ne saurait contredire l'environnement naturel, et sa silhouette embrasse les lignes du paysage. Nulle rigueur, nulle méthode, nulle prévoyance, mais toujours cet abandon caractéristique qu'exprime si bien le mot 'desleixo'(nonchalance) - un mot que l'écrivain Aurey Bell a considéré aussi typiquement portugais que celui de '*saudade*' et qui, selon lui, signifie moins un manque d'énergie qu'une intime conviction de que 'cela ne vaut pas la peine'".

l'homme de la civilisation d'un côté, et, de l'autre, les structures mystiques de l'"homme primitif"- d'abord de l'Indien et, plus tard, de l'Africain[295].

C'est pourquoi il nous faut nous consacrer à présent à l'analyse des assises les plus fondamentales des valeurs oniriques propres à quelques unes des figures qui sont assimilées à la consolidation d'une durée au Brésil, en essayant de les voir sous l'angle qu'adopte la maturation progressive de la surface humanisée aux Tropiques dans le contexte de l'imagination historienne. Tantôt l'expression de l'esthétique du grotesque, tantôt la manifestation de l'esthétique du sublime, la cristallisation d'une civilisation urbaine a toujours été, au Brésil, l'exaltation de la conjonction sensualiste de l'homme et de la nature[296], une fusion cosmique qu'elle va tendre à amplifier en tant qu'un style tropical.

5. Des anges et des démons au Nouveau Monde

S'il est quelque chose qui échappe à la plupart des études traitant de la "culture" au Brésil, c'est sans aucun doute l'appréciation perspicace des échanges symboliques de l'homme occidental avec la matière du Nouveau Monde. Il faut voir dans ces échanges des mécanismes spécifiques du trajet anthropologique par lesquels l'homme brésilien a su sculpter et modeler son attachement la Grande Mère sous les Tropiques. C'est donc à travers le processus de naturalisation de la culture[297] qu'il a lui-même forgé que l'on pourra sans doute mettre au jour la charge d'archétypes esthétiques, religieux et sociaux qui inscrit la mystique érotique au coeur de la mémoire affective qui relient la Ville à la Nature tropicale et à ses divinités chtoniennes[298].

---

[295] Nous nous appuyons ici sur les réflexions que développe L. Costa, Sobre Arquitetura, C.E.U.A, 1962, à propos des remarques de E. d'Ors (Du baroque, Gallimard, 1935) sur l'art baroque et ses axes culturels au Brésil. Nous avons repris l'idée de la conjonction de l'axe mésopotamien-méditérranéen et de l'axe nordico-oriental pour évoquer la question du sensualisme qui drape les formes tourmentées de l'architecture de la vie urbaine au Brésil et qui sort également du cadre de l'art et de l'architecture coloniale.

[296] Concernant des documents iconographiques où figurent le réalisme sensoriel du paysage des forêts tropicales et de la vie quotidienne dans les villes, les *engenhos* et les *fazendas* à l'époque de la Cour à Rio de Janeiro, nous renvoyons à J.M. Rugendas, Viagem pitoresca através do Brasil, Ed. Ouro, non daté.

[297] L'expression nous empruntons de M. Maffesoli, Aux creux, op. cit., en particulier le chapitre intitulé "La naturalisation de la culture". Pour rappeler un tel phénomène dans les manifestations culturelles au Brésil, nous renvoyons à l'ouvrage de R. Bastide, Images du *Nordeste* mystique en noir et blanc et, aussi, les commentaires de R. Motta, Cidade e devoç*ão*.

[298] Nous adhérons à ce propos à l'affirmation de G. Durand, Les structures, op. cit., p. 466: "la mémoire, permettant de revenir sur le passé, autorise en partie la réparation des outrages du temps.

Pour étayer une telle affirmation il nous faut pénétrer les mystères des épiphanies multiples de la Grande Mère qui imprègnent l'émotion esthétique de la terra m tria chez l'homme brésilien et voir comme il y a eu réinvestissement mythologique de leurs valeurs bénéfiques dans le parcours d'installation d'une civilisation urbaine et industrielle au Brésil. Ces épiphanies, qui sont célébrées dans la conquête du milieu social et cosmique du Nouveau Monde, en allusion à l'obscurantisme païen qui se trouvait refoulé dans la conscience victorieuse de l'Europe chrétienne[299].

Les premières images qui viennent à l'esprit lorsqu'on parle de la mystique érotique qui unit Nature/Culture dans la pensée conquérante de l'Occident chrétien sont celles témoignant la "bestialité" et la "lascivité" des natifs issus de ces "îles de l'Occident". De ces aborigènes qui, à travers des abominables rituels orgiastiques récourrant à la magie et au cannibalisme, professaient une étrange religion "sans Dieu", dont le sacré était indissociablement lié à la Nature: les plantes, les animaux, les rivières, etc... Mais pour la plupart des missionnaires catholiques arrivés en Amérique avec ou sans la Compagnie de Jésus, c'est la méconnaissance presque complète des sentiments de "chasteté", de "pudeur" et de "culpabilité" chez les natifs qui entraînera, dans leur fonction initiatique de "guides spirituels" imbus d'un l'Occident inquisitorial, le glissement de l'image paradisiaque du Nouveau Monde vers l'image de la "demeure du Démon".

Si l'on en croit le fil conducteur de bon nombre de récits qu'on écrits les missionnaires jésuites à l'époque de la colonisation et de l'évangélisation du Brésil et qui s'inscrivent partiellement dans la ligne de conduite des Croisades qu'avait menées l'Europe chrétienne contre les infidèles musulmans et juifs, il s'agissait d'inculquer la peur de Satan aux impies des Tropiques, puisque "sur une terre où Dieu est ignoré, c'est le Diable qui domine". A ce propos le récit du médecin de l'armada de Colomb est exemplaire:

La mémoire est bien du domaine du fantastique puisqu'elle arrange esthétiquement le souvenir". Voir aussi M. Maffesoli, Aux creux., op. cit., que nous évoquons faisant référence ici à "un monde compris et imaginé à partir et au travers des émotions collectives, des sentiments et des images partagées".

[299] A propos, nous renvoyons à l'étude de R. Vainfas, Tr¢pico dos Pecados, moral, sexualidade e inquisi*ção* no Brasil, Campus, 1989, sur les pratiques orgiastiques dans la société coloniale et esclavagiste au Brésil. Voir également l'ouvrage de L. de Mello e Souza, Diabo e a Terra de Santa Cruz, Cia das Letras, 1988, où l'auteur replace le processus de la colonisation du Brésil dans le cadre de la Contre-Réforme et associe la conquête territoriale à la fois à la vision de la "chute" morale de l'homme sous les Tropiques et aux attributs édéniques de la Nature tropicale.

> "Ces gens vont donc assaillir les autres îles, enlèvent les femmes qu'ils peuvent saisir, surtout celles qui sont jeunes et belles, qu'ils gardent pour leur service et pour en faire leurs concubines (...), ces femmes nous disaient aussi que les Caraïbes étaient d'une grande cruauté qui paraît incroyable, qu'ils mangent les enfants qu'ils ont d'elles et qu'ils élèvent seulement ceux que leur donnent les femmes de leurs îles. Les hommes qu'ils peuvent saisir vivants, ils les emmènent chez eux pour les livrer à la boucherie, et ceux qu'ils n'ont que morts, ils les mangent sur-le-champ."[300]

Ainsi, l'aberration barbare des manifestations orgiastiques obscènes, de rituels de cannibalisme et des pratiques lascives de groupes chez les autochtones seront la preuve pour les missionnaires jésuites, comme en témoigneront le Père Manoel da Nobrega et le Père Anchieta, que le Nouveau Monde était un territoire dangereux, "sans loi, sans foi et sans religion", en quelque sorte le lieu de l'homme-Bête[301]. Un monde "lascif" dont les habitants, livrés aux rythmes naturels de leurs pulsions sexuelles, s'adonnaient à travers l'ivresse, l'orgie et le cannibalisme, à tous les plaisirs du corps tout en ignorant l'idée de péché et la culpabilité. Un lieu d'"oisiveté" régit par la "paresse", car les natifs communiaient avec la Terre par le biais d'une mystique érotique grâce à laquelle leurs actes redoublaient la sensualité féconde qui distillait la Nature tropicale. Le rythme de leur travail journalier, respectueux d'une terre nourricière prodigue et des cycles saisonniers des plantes plus que de l'usure de la terre, sera vue par la plupart de missionnaire jésuites comme une preuve de "nonchalance" et comme le signe de ce que, aux yeux des indigènes, "toutes les choses sont bonnes"[302].

Que fallait-il donc faire de ces *gentios* "lâches", détachés de tout et qui disaient "oui" et "non" avec la même facilité sinon "les arracher à leur inhumanité"? La solution sera vite trouvée: comme le rapportera Colomb aux Rois Catholiques en 1493, ces "âmes cannibales" seront les meilleurs esclaves du monde s'ils abandonnent "leurs mauvaises coutumes"[303]. Cependant, les "faits" historiques relatés par les premiers voyageurs à avoir parcouru le Brésil-colonie au XVIIIe siècle, tels ceux de Léry et d'Evreux qui ne seront du reste publiés qu'au

---

[300] Extrait d'un récit du Dr. Alvarez Chanca de l'armada de l'Amiral Cristovan Colomb, cité par E. Plenel, Voyage avec., op. cit. p. l6l.

[301] Voir à ce propos le document rédigé par le missionnaire Père Manoel da N¢brega, Dialogos da conversâo do Gentio, dans les années 1556/57, et cité par E. Hoornaert, O cristianismo., op. cit., p.115.

[302] Cf. extrait d'une lettre du Père Manoel da N¢brega, transcrite dans l'ouvrage Cartas do Brasil, 1549/60, et citée par S. Buarque de Holanda, Visôes., op. cit., p. 73.

[303] Voir le récit qui figure dans l'ouvrage Le Nouveau Monde, Les Belles Lettres, 1992, p. 78, collection dirigée par F. Hartog et alii.

siècle suivant en raison su contexte socio-historique de l'Occident de la Réforme et de la Contre-Réforme, s'accordent, dans la description qu'ils font des premières années de la descente de l'homme blanc vers les entrailles du Nouveau Monde, au moralisme des premiers missionnaires jésuites et reprennent l'image de l'atmosphère d'intoxication sexuelle des Tropiques[304], comme l'avait décrite Amerigo Vespuci en 1550:

> "Les femmes jouissent en l'occurrence d'autant de liberté que les hommes. Ils sont jaloux, et des plus lubriques, les femmes davantage, d'ailleurs que les hommes, et nous pensons devoir passer sous silence, pour des raisons de décence, les artifices dont elles usent pour satisfaire leur sensualité. (...)Leur corps, dans son ensemble, est gracieux et agréablement proportionné, au point qu'on ne peut discerner chez elle quoi que ce soit de laid. (...) Elles manifestaient en outre, à notre égard beaucoup de désir".[305]

Il n'est pas besoin d'être très perspicace pour déceler l'oeuvre du filtre médiéval dans les images qui sont associées aux natifs du Nouveau Monde: celle du Sauvage, d'un être abominable, insensé et aberrant. Le panthéisme des populations aborigènes va souffrir le martyre sous les assauts moralistes de l'ensemble des doctrines que l'orthodoxie de l'Eglise catholique mettra en oeuvre à travers la catéchèse pour se prémunir contre les dangers du péché: celui de la "chair humaine". Cela se vérifiera plus particulièrement chez les missionnaires de la Compagnie de Jésus, dont le glossas[306], conçu par Saint Ignace de Loyola, recommandait d'amener les *gentios* abïmés dans les plaisirs des sens à la foi "par la force", en les soustrayant à leur milieu naturel. C'était l'enracinement dynamique régressif des natifs dans leur environnement tropical, la Forêt, qui, aux yeux de l'Eglise, les conduisait à agir "comme des bêtes".

---

[304] Pour un bref résumé de l'ambiance d'"intoxication sexuelle" au Brésil, se reporter aux commentaires de G. Freire, Maïtres., op. cit., p.98: "Le gros de la société coloniale, aux XVIe et XVIIe siècles, s'est fondé et s'est développé sur la femme native, dans un large et profond métissage, que l'intervention des pères de la Compagnie de Jésus a empêché de dégénérer en libertinage, en régularisant la plupart des unions par le mariage chrétien."

[305] Extrait d'une lettre d'Amerigo Vespuci à René II, Duc de Lorraine, citée dans l'oeuvre dirigée par F. Hartog et alii, Le Nouveau.,op.cit, p. 91.

[306] Nous nous référons ici aux textes émis par les Saints Pères et que commentaient et recueillaient par les théologiens pendant le Moyen Age, parmi lesquels s'inscrivent les "références missionnaires" de Saint Père Ignace de Loyola, conçues pour catéchiser le païen du Nouveau Monde. Il s'agit là d'un processus de "domestication" d'une religiosité non chrétienne, d'un animisme vis-à-vis duquel le catéchisme devait servir en quelque sorte d'exorcisme. C'est ce que confirme les réflexions du Di logo da Fé, Ed. Loyola, l988, p.122, redigé par le Père José de Anchieta: "Para que nos benzemos tantas vezes? Para que Deus nos livre de nossos inimigos... Quem é o nosso inimigo? O diabo."

Après s'être évertués à refouler la figure essentielle de la Forêt et ses êtres mythiques dans le monde imaginal des populations autoctones, le soldat-missionnaires passera au stade de la "contention de la dépravation" en les regroupant dans des villages appelés reduções ou *aldeamentos*[307]. Ces villages étaient présentés comme des lieux "cultivés" et cultuels destinés à conférer une âme à leurs habitants. Cependant, bien que dédié d'abord à la rédemption morale des natifs, dont les corps dénudés figuraient l'emblème de l'excès et de l'orgie, la surface humanisé des *aldeamentos* va finalement s'imposer au Brésil en tant que lieu ambiguï[308] de la réconciliation entre la mystique de la tradition chrétienne de l'Occident et l'"énergétisme" des images liée à la fécondité nourricière de la Nature tropicale.

En effet, le culte que vouent les indigènes aux images a toujours été l'objet par excellence de l'acharnement religieux déployé par le catéchisme des premiers missionnaires jésuites qui voyaient la figure obsessionnelle de Satan dans chacun de leurs personnages mythologiques[309]. En ce sens, les *aldeamentos* ont été un effort titanesque du soldat-missionnaire pour maîtriser le vitalisme des liens symboliques qui attachaient les autochtones à l'environnement des Tropiques, et pour enrayer une sensibilité collective et un talent spécial à communier avec l'exubérance de la Nature qui les conduisaient, lorsqu'elles étaient poussées à l'extrême, à se peindre le corps de diverses couleurs ou à en rechausser les formes au moyen de riches plumages.

Les missionnaires les plus orthodoxes vont combattre ce sensualisme en obligeant les aborigènes à porter des vêtements européens pour cacher "leur honneur". Dans le même temps, ils sauront tirer profit de l'extase spirituelle

---

[307] A propos de l'exercice de la religion chrétienne dans l'univers des Réductions Jésuites, nous rejoignons à E. Hoornaert (org), Das reduçôes latino-americanas às lutas indigenas atuais, Ed. Paulinas, 1982. Voir également A.R. Montoya, Conquista Espiritual das Missôes, Martins Livreiro, l985.

[308] Sur ce thème, nous nous inspirons ici aux commentaires de E. Hoornaerdt, Historia da., op. cit., p.l74 : "A primeira intenç*ão* das Santas Missões é suscitar o sentimento de pecado entre os que delas participam. Eis a finalidade do famoso serm*ão* de abertura que invariavelmente se inicia com a evocaç*ão* da morte e do inferno, muitas vezes com recursos teatrais dram ticos, como caminhar para o cemitério com povo, ou mandar acender uma fogueira que deve simbolizar o inferno."

[309] Extrait des commentaires du Père Sim*ão* Vasconcelos, cité par E. Hoornaert, Historia da., op. cit., p. l54 :"Quant à nous, la grande erreur a été d'annihiler totalement la volonté des catéchumènes et des néophytes, en les confinant dans le rôle mesquin de machines ambulantes. Considérant les indiens comme des enfants ayant besoin de guides pour ne pas se précipiter dans les abîmes du vice, de tuteurs pour ne pas dissiper leurs propres terres, les vaillants apôtres ont d'abord pensé qu'il fallait les accueillir dans le giron de l'Eglise et de la civilisation, et qu'ils devaient eux-mêmes être ces guides (...)".

qu'inspirent chez les natifs la musique et les cantates qui accompagnent la liturgie dramatique de la messe pour réconcilier deux formes antagonistes de croyances, de mythes et de vérités- le polythéisme païen et le monothéisme chrétien- et réaliser la "conversion" du vitalisme primitif du gentio, même s'il ne parviennent pas pour autant à éliminer toute ses réticences à l'égard du monde chrétien.

Concernant cette ambiance psycho-sociale les commentaires critiques qu'a émis le Père Sim*ão* Vasconcelos en 1684, à propos des actions purificatrices menées par la Compagnie de Jésus au Nouveau Monde sont révélateurs du rôle stratégique que va jouer le sensualisme orgiaque dans la damnation de l'homme de la civilisation sous les Tropiques et au coeur de leurs paysages nocturnes:

> "Quanto a nos, grande erro era o d'aniquilar inteiramente a vontade dos catechumenos e neophytos, reduzindo-os ao mesquinho papel de m quinas ambulantes. Considerando os indios como meninos que necessitam de guias para não se despenharem nos abismos do vicio, de tutores para não dissiparem a propria fazenda, entenderam os varões apost¢licos primeiro os chamaram ao grêmio da Igreja e da civilização, que deveram ser eles esses guias. (...)" [310]

Inutile de dire que l'orthodoxie de leur moralisme inquisitorial- celle de la Raison et de la Foi- empêchera une bonne partie de missionnaires jésuites de se familiariser véritablement avec la mystique érotique qui configure les dieux du terroir, car elle était à leur yeux le fruit de l'"immoralisme" d'un gentio "païen", "sans âme", "sans aucune intelligence", "d'une gaieté stupide" et complètement incapable de résister à Satan, source de sa jubilation dionysiaque[311]:

> "As mulheres andam nuas e não sabem negar-se a qualquer um, mais ainda elas incomodam e inoportunam os homens rolando-se com eles nas rêdes pois afirman sua honra dormindo com os Xianos".[312]

Il ressort de tout cela que la surface territoriale du Nouveau Monde où se déplace le Conquistador portugais se constitue en tant qu'une géographie fantastique qui mobilisera un ensemble complexe de constellations d'images pour

---

[310] Nous utilisons fréquemment les expressions de "maître du lieu", de "religion du terroir" ou encore de "dieux du terroir" en nous référant aux "croyances importées", cf. les expressions de M. Eliade, Les forgerons., op. cit., p.47.

[311] Extrait de lettre du Père José Anchieta à Laynes datant de 1585 et cité par G. Freire, Maïtres et., op. cit., p. 98 : "Les femmes restent nues et ne savent se refuser à personne, pire encore, elles vont même jusqu'à taquiner et importuner les hommes en se glissant avec eux dans les hamacs car elles considèrent comme un honneur dormir avec les Xianos."

[312] A ce propos, nous renvoyons à l'ouvrage de Marco Polo, O livro das Maravilhas, LP&M, l985.

décrire l'aventure spirituelle de l'assimilation accommodatrice de l'homme occidental aux Tropiques. L'une des premières figures essentielles de la fascination esthétique qu'a exercée l'Amérique sur l'Europe des navigations l'image de l'Océan que l'on trouve dans les récits légendaires par lesquels Marco Polo retrace ses voyages aux Indes Orientales[313].

C'est aussi le réservoir d'images de l'abondance qui s'attache aux Tropiques- symbole de la fécondité nourricière de la Mère Terre- et qui apparaît, dans le récit que le Capitaine Sancho Brandão adressera au Pape Clement VI sous forme de lettre à la fin du XIVe siècle, lors d'une expédition outre-Atlantique, où il parlera d'une "terre magnifique", "habitée par des hommes nus", "pleine d'arbres de teinte rouge" pour désigner les "îles de l'Occident"[314].

Mais c'est au nom d'une attitude héroïque et des rêveries ascensionnelles liées à l'inquiétude morale devant les séductions "féminines" de l'abîme tropical (en sa double forme sexuelle et digestive) qui va autoriser le Héros civilisateur, "en arrivant là-bas", à s'adonner au pillage et au viol et à s'approprier "par la force" "des hommes, des bêtes et d'autres choses" pour les rapporter avec eux dans une "joie extrême, au Royaume de Portugal." Malgrè sa résistance à l'ambiguïté libidineuse[315] qui se faisait exhaler de l'environnement spatial des Tropiques, dont l'indulgence des symboles féminins et thériomorphes va tolérer l'agressivité mâle et combative du Conquistador, le Héros civilisateur en Amérique va se confronter à son destin mortel. Même si elle est venue confirmer l'image gigantesque du Nouveau Monde, véhiculés par le spectacle des aventures maritimes chez le navigateur portugais, la vision du littoral d'outre-Atlantique révélera aussi tout sont ambiguïté des principes libidinaux du conquérant portugais. Objet de l'imagination pessimiste qui étaient nourries à l'égard des profondeurs de l'Océan (comme celles liées au Désert, dans l'Ancien Testament), évocation de la mort lointaine de la famille et des derniers sacrements, ces "îles de l'Occident" étaient l'image de

---

[313] Extraits de la lettre du Captaine Sancho Brand*ão*, cité par O. Pinto Soares, "Reconheciemento da costa sul brasileira", in: Porto Alegre: biografia de uma cidade, PMPA, l945, p. 34.

[314] Nous nous inspirons ici des commentaires de A. Corbin, Le territoire du Vide, Flammarion, p.43: "l'autorité des pères de l'Eglise et le récit des navigateurs viennent conformer la croyance en une nature sous-marine pleine de magnificence, émouvante relique du paradis terrestre". A propos du mythe du bon sauvage, se reporter à M.Eliade, Mythes., op. cit.

[315] Extrait de la première lettre de Pierre Martyr d'Anghiera, écrite à la demande du cardinal Ascanio Sforza entre 1493-1494, trancrite dans l'ouvrage de F.Hartog et alii, Le Nouveau., op. cit., p. 27.

l'horreur et du tourment, une sorte de "miroir de l'agonie"[316]. Lieu des créatures et monstres abominables, de l'hérésie, des terreurs brutales et mortelles, il stigmatisera l'image du voyage mortuaire et fera réveiller les paysages nocturnes de l'imagination de l'homme occidental blanc et chrétien des XVIe et XVIIe siècles.

> "La rumeur appris aux nôtres qu'il y avait, non loin de là, des ïles peuplées de sauvages mangeurs de chair humaine; c'était pour cela, leur confièrent-ils plus tard, qu'ils s'étaient enfuis épouvantés à leur arrivée. (...) Les ïles de ces êtres immondes, les nôtres les laissèrent au sud, à mi-chemin de celle-ci. (...) Ceux qu'ils capturent enfants, ils les castrent, comme nous faisons pour les poulets ou porcs que pour nos repas nous voulons plus gras et plus tendes; une fois grandis et engraissés, ils les mangent." [317]

En s'éloignant d'une émotion esthétique qui évoque les rêveries d'hostilité, les échanges symboliques qui s'établissent entre le Vieux Monde et le Nouveau Monde vont faire des Tropiques lieu d'exode du navigateur portugais, là où il atteindra à la rédemption qu'en descendant "aux Enfers" d'un monde "déchu", voué à la mort.

> "Tous les arbres sont parfumés et certains produisent de la gomme, de l'huile ou une liqueur quelconque, dont les propriétés, si nous les connaissions, seraient, j'en doute pas, bénéfiques pour le corps de l'homme; et s'il est en quelque endroit de la terre un Paradis terrestre, je pense bien qu'il n'est pas éloigné de ces régions dont l'emplacement, méridional, est dans une zone d'air tellement tempéré qu'il n'y a jamais là hivers glacés ou été brûlants. Le ciel et l'air sont sereins la plus grande partie de l'année et il tombe parfois, l'espace de trois ou quatre heures, une fine pluie, sous la forme d'épaisses vapeurs qui s'évanouissent comme des nuages. Le ciel s'orne d'astres et de constellations magnifiques; j'y ai remarqué environ vingt étoiles aussi brillantes que nous apparaissent parfois Vénus et Jupiter". [318]

---

[316] Extrait de la lettre d'Amerigo Vespuci à Lorenzo di Pietro Medici à propos du second voyage au Nouveau Monde (16/mai/1499-8/septembre/1500), transcrite dans l'ouvrage de F. Hartog et alii, Le Nouveau., op. cit.,p.80.

[317] En ce qui concerne les origines des images répugnantes de l'océan et l'émergence de le désir du rivage dans l'imaginaire occidental, se reporter à A. Corbin, Le territoire, op. cit.

[318] A cet égard, nous rejoignons les commentaires de L.F. Baêta Neves, O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios, Forense, l978, p.42, à propos de la découverte de l'Amérique en tant que "la connaissance des parties jusque là pliées, cachées d'une même carte." Pour donner un autre aperçu de la conquête du Nouveau Monde, voir les réflexions de M. Eliade, Mythes, rêves, op. cit., p.43:"... l'inconscient des Occidentaux n'avait pas renoncé au vieux rêve de rencontrer des contemporains attardés dans un Paradis terrestre." On peut aussi se référer les images d'involution liées aux Tropiques à la généalogie du combat mythique associée à la découverte du chemin maritime vers les Indes et rapportée par L. Camões, As Lusiadas, 1989, où Bacchus, apparaît comme le défenseur de la religion musulmane et l'ancêtre illustre des Portugais (le père ou le compagnon de Luso, le personnage mythique du poème), celui dont descendent les Lusitaniens et dont le peuple portugais doit se débarrasser pour édifier un Nouveau Royaume, celui de la chrétienté. A ce propos, se reporter à l'analyse de Helder Godinho, "Le voyage des Lusiades:

On retrouve ici, poussé à l'extrême, le caractère sublime de l'abïme: les Tropiques comme image des énigmes de la Providence, du germe de la vie et du spectacle de la Nature[319].

La querelle qui s'installer concernant la dimension sensuelle de la matière intime du Nouveau Monde touchera à la présence de valeurs oniriques liées, d'une part, à la perdurance de la nostalgie du Paradis perdu chez le conquérant européen précisément au moment qui s'annonce l'avènement du stratagème "historique" de l'Europe des Lumières et, d'autre part, à la récurrence aux valeurs d'un gigantesque langage monothéiste qu'ont entraîné le retrait de Satan de l'Occident.

A la charnière de valeurs antithétiques et face au triomphe conquérant de l'Occident judéo-chrétien, les Tropiques incarneront peu à peu la nostalgie de l'état primordial en réunissant les images matérielles de la Terre promise et du Bon sauvage- un être innocent et pur, sans honte de sa nudité première et ignorant de la peine du travail[320]

> "Ces peuples sont aimables et doux et leur Roi se glorifiait de se faire appeler mon frère (...) Je n'ai trouvé là aucun monstre, contrairement à ce qu'attendaient beaucoup, mais des hommes doux et d'une grande complaisance".[321]

Ainsi en communion avec à l'image d'une Terre purifiée et toujours avide de repos le Conquistador portugais, chrétien et blanc, ne songera plus qu'à la reconquête, sous les Tropiques, d'une matière ancestrale saturée de sacralité, qui se manifeste sous le "voile" des imperfections des populations autochtones[322]. Par son

---

l'initiation guidée par les Dieux de l'Antiquité", in: Les imaginaires Latins, Presse Universitaire Perpignan, 1992, pp.l7l-l76.

[319] Extrait de la lettre de Christophe Colomb, du 25/ octobre/1493, inclue dans l'ouvrage de F. Hartog et alii, Le Nouveau Monde, op. cit., p.11.

[320] Si l'on en croit A. Hoornaert, O cristianismo., op. cit., au Brésil, à certains cycles économiques correspondent certains modèles d'évangélisation: au cycle de la canne à sucre correspondrait ainsi le christianisme des moulins à sucre, fondé sur le triptyque casa-grande, *senzala* et capela; au cycle du bétail les "Saintes Missions", conformément aux actions missionnaires des prêtres errants; au cycle d'exploitation des richesses naturelles les *aldeamentos*, et enfin le cycle *bandeirante* le christianisme dévot propre à l'esprit religieux laïque des premiers colonisateurs.

[321] Nous nous inspirons ici aux commentaires de R. Guénon, Le règne., op. cit., p.54, à propos d'une "figuration symbolique complexe", qui s'adapté selon nous au cas du Nouveau Monde, qui ne possédait pas forcément, pour l'Occident chrétien, un seul des deux aspects opposés que sont l'Enfer et le Paradis. Pris dans sa "matérialité" complexe, il était plutôt l'expression d'un antagonisme mettant en scène à la fois le "maléfique" et le "bénéfique". A propos du "Paradis" et de la "chute", nous pensons à M. Eliade, Mythes, rêves., op. cit., p.50.

[322] L'expression "perfection des commencements" est empruntée à M. Eliade, Le mythe., op. cit., p.42.

geste de conquête territoriale de l'Amérique, la figure du Héros civilisateur représentera dès lors le désir de l'homme occidental à l'accès à l'intime bonheur au coeur d'un *Mundus Novus*.[323]

Il n'est pas très difficile d'identifier les motivations symboliques qui ont poussé le navigateur portugais à se fixer prioritairement sur les bords de l'Atlantique. La surface géographique des terres du littoral du Brésil est devenue un support cosmique à la vision abyssale du. Ces terres évoqueront le théâtre des naufrages, de la violence inattendue, de l'intrusion brutale de l'Etranger (les autochtones "cannibales", des pirates et des contrebandiers) mais aussi d'autant la promesse de la perfection des commencements[324]. On retrouve là la polémique d'images de l'Amérique à la fois lieu accueillant, une sorte de Terre sainte, et terre hostile, destinée à attirer les supplices des damnés[325].

Ce n'est donc pas par un hasard si l'environnement spatial des villes de l'époque coloniale placées sur le littoral Atlantique rappellent au Héros civilisateur les images néfastes de la Forêt et ses scènes infernales, tout comme l'arrivée aux Tropiques ont engendré chez le Conquistador portugais, l'image des monstres hyperboliques. Face aux Tropiques l'imagination matérielle de l'homme occidental va ainsi pouvoir embrasser la synthèse cohérente de deux sentiments antithétiques: la peur et la fascination de l'homme de la civilisation à l'égard de l'homme à l'"état de nature", crée par le propre Héros solaire par sa projection assimilatrice dans l'image abyssale des "forêts américaines".

C'est au fur et à mesure que la marche du soldat-missionnaire va lui faire pénétrer les régions désertiques du Brésil que, aux premières images bénéfiques du littoral Atlantique, va se superposer celle, terrifiante, d'un "engloutissement" dans

---

[323] Voir à ce sujet, cf. A. Corbin, Le territoire, op. cit., p.41, où l'auteur signale qu'il y a une étroite confluence entre les images de l'océan et du rivage en tant que lieux de la création Divine, ce qui "permet au marin d'admirer la terre entière, qui encourage le commerce et, surtout, qui autorise le déploiement de l'effort missionnaire."

[324] Voir à ce sujet les commentaires du Père Manoel da Nobrega (Apontamentos de coisas do Brasil) cité par M. L. de Mello e Souza, O diabo e a Terra de Santa Cruz, Cia da Letras, l986, p.65, à propos de l'Amérique en tant que un gouffre énorme qui ne cesse pas de dévorer tant de chrétiens que de navires et embarcations égarées sur le bord du littoral."

[325] Nous nous appuyons ici sur les réflexions que développe A. Corbin, Le territoire., op. cit., p.145, à propos de l'Angleterre de la "Glorieuse Révolution" de 1688, dont "l'éthique whig impose l'image d'une nature à conquérir; l'homme doit, de toute sa force, la contraindre à livrer ses richesses". Il est suggestif de mentionner ici, les commentaires de G. Freire, Maîtres., op. cit., p. 29-30, concernant l'"éthique métisse" de la colonisation hybride catholique et esclavagiste menée par le Portugal, qui va donner naissance, en Amérique portugaise, à une société "défendue moins par la conscience raciale (...) que par l'exclusivisme religieux dédoublé en un système de prophylaxie politique."

le ventre immense d'une terre vierge[326]. Cet onirisme fantaisiste qui s'attache au peuplement de la Colonie ne fera que refléter l'ambivalence des pulsions subjectives qui vont assaillir l'homme de la civilisation aux Tropiques, divisé entre la stupeur et la fascination face au gouffre des régions sauvages du Nouveau Monde. C'est ce qui explique la puissance onirique qu'acquiert l'image de la Nature féconde et nourricière, la Grande Mère, dans l'imagination matérielle du soldat-missionnaire, qui va associer aux Tropiques les images de l'involution, de l'intimité féminoïde et de l'appel aux vertus du farniente intra-uterin.

Réceptacle géographique des images matérielles du centre paradisiaque et apportés par le Héros civilisateur à l'environnement spatial de l'Amérique, en tant que qualité profonde de lieu du retour, sera également gratifié par ce dernier de vertus substantielles qui sont celles de l'aliment primordial, du plancton nutritif maternel. Symbole de l'aliment sacré, véhiculé par l'image d'une Terre Mère abondante, regorgeant de fruits, le Brésil agraire et ses villages campagnards, tout comme l'Amérique tropicale, s'intégrera ainsi au drame cyclique du végétal. Avant d'être l'oeuvre d'une volonté mâle et virile de maîtriser et de domestiquer l'agitation la matière des 'îles de l'Occident', ce retour du Conquistador portugais à l'intimité du sein maternel de la Grande Mère apparaît dès lors dominée par les fantasmes d'involution.

En effet, comment l'arrogante Europe des Lumières, l'Europe urbaine qui venait précisément à s'imposer peu à peu en extrême Occident, aurait-elle pu contempler la apprécier la découverte du nombril de la terre sans lui accorder l'importance microcosmique d'un lieu saint primitif et l'associer aux images bénéfiques du refuge, du foyer et du havre, ou encore sans lui attribuer les images de l'abondance de la Grande Mère en allusion au riche commerce de produits exotiques qui dominaient l'aventure maritime de l'époque? Comment l'homme de la civilisation pourrait-il adhérer à l'image de la toute-puissance féminoïde de l'Amérique, d'un monde d'abondance jaillissant du le jardin primordial- le Paradis- sans que cela ne suscite en lui une obsession de l'agrandissement: celui de

[326] A cet égard cf. Corbin, Le territoire.,op. cit., p.119, pour qui les "savants" du XVIIIe siècle vont graduellement être séduits par le désir de temporaliser l'ordre de la nature. C'est dans le cadre de cette révolution des images de la durée que le littoral deviendra le lieu et l'objet d'études "attentives" dans le "débat du rôle déterminant attribué à l'eau de l'océan dans l'histoire de la terre", en s'écartant de l'image biblique de l'océan primordial ou "primitif".

"coopérer" à l'oeuvre de la Création?[327] De plus, comment la conscience de l'historicité qui se dessine dans l'Europe des Victoires aurait-elle été capable d'assimiler la liberté des commencements qui règne dans le *Mundus Novus* et d'accepter l'Autre sans les associer à l'état primitif de l'humanité toute entière?

C'est surtout la typification extrême de l'environnement social et cosmique des Tropiques en tant que lieu de malédiction, de la mort et de la chute morale sous sa double forme sexuelle et digestive qui se manifeste dans les récits légendaires des premiers voyageurs et chroniqueurs des XVIIe et XVIIe siècles. En renforçant le corps d'images du labyrinthe infernal, de l'animalité brutale, de la féminité fatale et thériomorphe, ces oeuvres littéraires mettent l'accent sur nombreux mythes et légendes concernant les liens qui rattachent Culture et Nature aux Tropiques. Leur travail d'écriture nous dévoile un Héros civilisateur qui semble écrasé éternellement par le fardeau terrestre et déchu de son immortalité au fur et à mesure que se précipite l'avènement de l'aventure maritime au Nouveau Monde. Un récit "historique" qui finira par exalter l'action héroïque et virile du soldat-conquérant du Vieux Monde- le Prêtre, le Guerrier, le Juriste- dans son désir de maîtriser la matière néfaste et féminoïde des Tropiques- l'emblème des péchés de la fornication, de la jalousie, de la colère, de la idolâtrie et de meurtre.

Il est sûr que les premiers rites de possession territoriale auxquels s'est livré le soldat-conquérant dans l'Amérique étaient une résurgence des souvenirs "historiques" de la fatalité liée à l'Océan et dont témoignent aussi bien la littérature antique et médiévale que la Bible. Ainsi, même à l'époque de la découverte et de la conquête de l'Amérique, les images matérielles de la Nature tropicale évoquait déjà dans l'imagination de l'envahisseur la double vision d'une descente aux Enfers et de la montée au Paradis terrestre[328].

---

[327] Au sujet des vertus paradisiaques de l'Amérique , nous reprenons ici les commentaires de R. Girardet, Mythes et mythologies politiques, Seuil, 1986, p.92, sur le mythe de l'Age d'Or lorsqu'il affirme que c'est à travers ses rêves d'exotisme que l'homme européen des XVIIe et XVIIIe siècles va accorder à cet environnement géographique l'image d'involution, là où toute ambivalence de la quête du trésor, du repos et des nourritures terrestres n'est certes pas absente: "De façon plus ou moins claire les horizons attendus de l'au-delà tendent pourtant à se confondre avec les images d'un dejà-disparu, la recherche de l'ailleurs avec la quête de l'autrefois, le dépaysement dans l'exotisme avec la remontée dans l'histoire...".

[328] Nous attirons ici l'attention sur le paradigme esthétique concernant la vie improductive sous les Tropiques. Bien que a contrario, les commentaires de M. Weber, L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Plon, l964, à propos de la morale du travail (whig) peuvent aider ici à l'interprétation du ludisme (l'exaltation des images, des passions, des sensations) comme apanage de la Civilisation et du Progrès sous les Tropiques. Il serait en effet erroné de croire que le travail et la productivité n'ont pas été des impératifs catégoriques de la colonisation du Brésil et que le portugais n'a fait que

Au-delà du geste premier de conquête, on voit par conséquent comment les actes de colonisation et de peuplement de l'Amérique lusophone ont concouru à exalter le dépassement de la polarisation qualitative des motivations symboliques apportées par le Conquistador portugais, et c'est ce qui va constituer la matière sensible de l'acte historique qui préside la naissance de l'homme brésilien dans la mémoire collective du pays. Pris au piège de la tension polémique des images matérielles qu'a façonnées des Tropiques l'Europe méditerranéenne et la surdétermination mythique dont procède l'image de la Nature naturante, la Grande Mère, le Conquistador portugais a ainsi participé, en s'aidant du panthéisme primitif des aborigènes et des africains pour exorciser les images brutales du cycle la chute et de la rédemption, à la mise en scène historique, confusionnelle et dramatique, du mythe du Progrès sous les Tropiques.

L'ambiance psycho-sociale mâle et virile qui a enveloppé les premiers temps de la conquête portugaise au Brésil, s'opposant à la toute-puissance néfaste et féminoïde de la Nature tropicale, va ainsi se condenser autour de quelques d'images de gestes et d'objets privilégiés où viennent se cristalliser les symboles permettant la compréhension de cette conquête. On peut voir un premier point de condensation symbolique de l'atmosphère hostile des Tropiques dans l'environnement géographique du rivage qui renvoie aux images terrifiantes qu'elles suscitent en tant qu'atmosphère spectaculaire de la mort et le sentiment d'insularité. Un deuxième c'est l'Océan d'où émerge l'attachement du Conquistador portugais à l'errance vagabonde et le sentiment ambiguï qui l'emporte l'aventure intérieure dans les méandres des formes floues et flottantes. Un troisième va se concentrer autour de la force emblématique de la barque et du vaisseau qui anime toute aventure maritime et qui nourrira le désir souverain des lusitains de bâtir des paysages célestes au coeur des Tropiques. Enfin, un quatrième va mettre en évidence les enveloppes à la fois défensives et protectrices de cuirasses et de murailles qui configurent pleinement l'ambivalence de l'attitude héroïque du Conquistador portugais, le bâtisseur de fortifications et de citadelles placées sur le bord du littoral et l'amoureux de l'onirisme des figures arrondies et des espaces circulaires. On retrouve là un ensemble de valeurs esthétiques à travers lesquelles

---

jouir des plaisirs immédiats de la vie sous les Tropiques. G. Freire, Les Maîtres., op. cit., dit à ce propos p.45: "les portugais trouvait dans l'Amérique tropicale une terre de vie apparemment facile; en réalité, de vie extrêmement difficile, s'il voulait y implanter une économie et une société organisée, d'une façon permanente et digne d'un peuple civilisé".

l'imagination matérielle du navigateur portugais pourra s'exprimer, et qui permettront d'atténuer l'excès de l'esprit militaire et religieux de la conquête territoriale au Brésil[329].

On s'aperçoit que les idées véhiculées par ces voyageurs étrangers ont eu pour conséquence une dévalorisation de la Nature tropicale, réceptacle géographique de l'imagerie d'involution et du repos. Source même du mythe du "retard", c'est l'image nourricière et féconde la Nature qui a forgé les traits dominants d'échecs de l'oeuvre civilisatrice du conquérant portugais sous les Tropiques: la paresse, le go–t du vagabondage, la négligence, la vantardise.

Pour illustrer l'archaïsme du renversement des symboles messianiques qui a provoqué la descente du Conquistador portugais dans la quiétude cosmique des Tropiques, il suffit d'évoquer les commentaires qu'a émis à son sujet le Père Manuel da Nobrega en lettre datant de 1552:

> " ... de quantos là vieram, nenhum tem amor a esta terre (...) todos querem fazer em seu proveito, ainda que seja a custa da terra, porque esperam daqui se ir."[330]

Cependant, l'idée selon laquelle la cupidité et de l'avidité brutale seraient caractéristiques du manque de la morale du travail chez l'homme européen, méditerranéen et chrétien qui lui a poussé vers l'abondance des richesses naturelles des Tropiques ne s'applique pas seulement à l'ancêtre de l'homme brésilien. On retrouve ces deux traits de caractère dans les constellations d'images qui configurent les racines culturelles de nombreux pays latino-américains[331].

---

[329] Extrait de la lettre du Père Manuel da N¢brega, Cartas do Brasil e mais escritos (l549-l560), Imprensa Nacional, l93l, p. ll0: "... combine sont ainsi partis, et aucun n'a de l'amour pour cette terre (...) tous veulent en tirer profit, même s'il faut pour cela la détruire parce qu'ils ne pensent qu'à repartir".

[330] Voir à ce propos E. Plenel, Voyage avec.,op. cit., p.246, qui rappelle les paroles attribuées à Simon Bolivar dans le roman de l'écrivain Alvaro Mutis, "Le dernier visage", qui sont exemplaires pour le cas du Mexique: "Ici, toute entreprise humaine devient vaine. Le désordre vertigineux du paysage, les fleuves immenses, le chaos des éléments, l'immensité des forêts, le climat implacable corrodent la volonté et minent les raisons profondes, essentielles, de vivre, que nous avons héritées de vous."

[331] Les expressions "éthique de l'aventure" et "sensibilité écologique" son empruntées à M. Maffesoli, Les creux., op. cit. Nous les utilisons ici pour mettre en lumière, chez le colonisateur portugais, la "désaffection" vis-à-vis la morale du travail. A propos de l'enracinement religieux de la vie improductive sous les Tropiques, voir E. Hoornaert, O cristianismo., op. cit., pour qui au coeur de l'Amérique portugaise, l'intuition chrétienne a su préserver la dignité du sens, car l'éthique du "christianisme mulâtre" va témoigner "le go–t du bonheur terrestre", en donnant par exemple aux fêtes populaires un support ludique et orgiaque.

Mais en ce qui concerne spécifiquement le Brésil, le manque de conscience matérielle qui a été attribué au conquérant portugais explique le manque d'endurcissement spirituel de l'homme brésilien. Dans ce sens, l'absence de marques rappelant ses racines culturelles dans l'architecture urbaine du pays, loin de contempler les fables progressistes d'une pensée historienne, pose un problème à sa pensée matérialiste. L'idée que l'homme brésilien est un "être sans mémoire" ne peut être problématisée ici que du point de vue d'une évaluation morale s'inscrivant dans le cadre d'une pensée scientifique, là où le phénomène de la mémoire est soumis au règne de la quantité.

En regard du consensus social et historique de l'Occident moderne, l'ensemble civilisationnel des villes du Brésil semble ainsi graviter autour d'un déterminisme qui met en avant la "pathologie" du comportement caractériel des divers groupes éthniques présidant à la configuration de la société brésilienne. Cette dévalorisation apparaît sous-jacente à toutes tentatives actuelles de classification typologique qui oppose un modèle idéal de Ville à la dissymétrie et au désordre qui caractérisent la mise en forme des villes au Brésil, d'autant plus que la diversité inépuisable des agglomérations urbaines sera dès alors interprétée le fruit de l'atypicalité des impératifs pulsionnels du conquérant portugais.

Au Brésil, loin d'avoir sacrifié aux fables progressistes, et loin de leur matière purement spatiale, la civilisation urbaine suggère l'idée, chez l'homme brésilien, d'une maîtrise symbolique du distancement vis-à-vis ses racines terrestres. En apparaissant comme lieu de figurations, comme source inépuisable d'idées et d'images, de légendes historiques évoquant le psychisme involutif du Conquistador portugais et de la substance maléfique du milieu social et cosmique des Tropiques, cet ensemble civilisationnel s'affirme comme relevant du temps comprimé. Il ne faut donc pas s'étonner que, selon l'orthodoxie de la pensée historienne, la maturation atteinte par la civilisation technologique et industrielle au Brésil n'aurait servi, de façon assez mesquine, qu'à plonger l'homme brésilien dans l'idolâtrie du travail dans le but de lui conférer un tangible densité morale.

Parce qu'elle a détrôné le mythe historique de l'Europe des Lumières, et parce qu'elle exprime de près les nécessités vitales de l'homme brésilien dans son âpre lutte pour la survie, la configuration des villes brésiliennes apparaissent à la conscience de l'homme de la civilisation comme les "bas-fonds" de la Grande Tradition de l'Occident. Bien que fréquemment interprétée à la lumière de deux

mécanismes antagonistes des valeurs, l'éthique du vagabondage et la morale du travail, l'aventure humaine au Brésil est susceptible de métaboliser les multiples productions culturelles et imageantes[332].

C'est pourquoi nous avons signalé ici que, à plusieurs titres, la *doxa* du "scientisme" était inapte à reconnaître que, au Brésil, l'instauration d'une civilisation urbaine, technologique et industrielle n'a pas seulement signifié la contraction physique des vastes espaces de l'Amérique, mais aussi et surtout le raccourcissement "qualifié" de cet espace, une contraction dont le temps, ramasse en quelque sorte sur lui-même, se réduit finalement à un "instant unique". Dans ce sens, il se peut que l'ensemble civilisationnel des villes au Brésil soit devenu, tout comme l'Amérique, un territoire où il n'y a plus de mort possible. Ses villes ne sont ni "exotiques", ni "démodeés" ni "décadentes", d'autant plus qu'elles pourraient bien être le séjour de l'immortalité de l'âme barbare de l'homme brésilien[333].

[332] A propos de la contraction du temps, cf. R. Guénon, Le règne., op. cit., pp.157-161, et M. Maffesoli, Aux creux., op. cit., pp. 153-185. Au sujet de la réduction euphémique du distancement et les qualités de l'espace, se reporter à G. Durand, Les structures., op. cit., pp. 461-480.

[333] Nous pensons ici à l'affirmation de M. Maffesoli, Les temps., op. cit., p.20, à propos de la "propension à la paresse propre à toute *doxa*" et de l'insistance de la logique individualiste à vouloir ranger l'aspect confusionnel de la vie collective dans la rubrique des "extravagances sans conséquence".

CHAPITRE II - LES PAYSAGES NOCTURNES AU BRESIL

> "Blau nem se moveu, e, carpindo dentro de si a propria a rudeza, pensou no que queria dizer e não podia e que era assim: -Teinagua encantada! Eu queria a ti, porque tu és tudo!... Es tudo o que não sei o que é, porém que atino que existe fora de mim, em volta de mim, superior a mim...Eu te queria a ti, Teinagua encantada!..."[334]
>
> Simões Lopes Neto, A Salamandra do Jarau

1. La Mère-Terre et ses enfants monstrueux

Dans le chapitre précédent, nous avons évoqué les motivations symboliques qui ont entouré la découverte et la conquête du "Nouveau Monde" et les effets qu'elles ont eus dans l'instauration d'une sensibilité esthétique au Brésil, une sensibilité qui reste attachée à la dimension symbolique d'un temps qui s'est changé en espace. Nous avons vu que la roue du Temps mise en marche par la conquête coloniale de l'Amérique avait fait prévaloir les images de la terre nourricière et de l'enracinement régressif du Héros conquérant dans la matière chtonienne des "îles de l'Occident":

> "Le jour où le capitaine Pedro Alvares Cabral a planté la croix (...) était le 3 mai, date où le Christ Notre Rédempteur mourut pour nous tous, et pour cela il a nommé Sainte Croix la terre qu'il avait découverte, c'est sous ce nom qu'elle a été connue pendant longtemps. Comme le Démon face au signe de la Croix, a perdu tout le pouvoir qu'il avait sur les hommes et aussi tout ce qu'il possédait sur cette terre, il a tout fait pour que les gens qui l'habitent oublient le premier nom de Sainte Croix et gardent ce de Brésil à cause d'un bois de couleur rouge ardent(...), ce même bois qui a donné leur teinte et leur vertu à tous les sacrements de l'Eglise (...)" [335]

Au Brésil, le symbolisme de la fuite du temps s'est traduit par les images de la régression dynamique qui a rapproché le conquérant portugais des moeurs

---

[334] Cf. Simões Lopes Neto, Lendas do Sul, p. 38: "Blau n'avait même pas bougé et, se lamentant en lui-même de sa rudesse, il pensa à ce qu'il voulait dire et n'arrivait pas à dire, et qui était ceci: -"Teinagua enchantée! Je te voulais, car tu es tout!... Tu es tout ce dont je sais pas ce que c'est, mais dont je pressens l'existence hors de moi, autour de moi, au-dessus de moi...Je te voulais, Teinagua enchantée!...".

[335] A propos de la charge symbolique négative qu'a transmise à la terre brésilienne le conquérant portugais en abandonnant son nom de baptême de Terre de la Sainte Croix, nous renvoyons au récit de Frére Vicente de Salvador, Hist¢ria do Brasil: 1500-1627, Melhoramentos, non. daté…

animalières et privilégié l'image du soldat-missionnaire qui s'est "volatilisé" dans la Nature et tourné vers la terre; bref, d'un homme "charnel" tout proche de l'état de péché[336].

Un élément essentiel de cette d'involution tient aux images du Bestiaire qui sont inscrites dans la mémoire populaire au Brésil, et qui expriment bien ce processus régressif de contraction du temps qui a instauré l'"acte primordial" de fondation de la vie collective sous les Tropiques. Dans la perspective du complexe de la Bête, il convient de remonter aux fantasmes d'involution propre à la conversion du Héros civilisateur aux quiétudes prénatales de la nature tropicale[337] présentes dans les légendes et les récits folkloriques, pour déceler finalement la richesse infinie des symboles de la mesure et de la maïtrise du Temps qui confirment, jusqu'à nos jours, la filiation "animale" et "végétale" de l'homme brésilien[338].

Il faut aussi s'attacher au caractère onirique des monstres hyperboliques qui ont hanté l'imagination dynamique de l'Occident médiéval à l'égard de l'Océan Indien, à l'époque des grandes entreprises maritimes, dont l'aventure portugaise en Amérique n'est qu'un prolongement. Cela est d'autant plus important que l'on retrouve cet univers oniriques les différentes visions du monde et de l'homme qui composent le discours fondateur de l'homme de la civilisation en terre brasilica[339]:

> "Le petit brésilien n'a pas peur d'une bête spéciale, mais de la Bête en général, une bête dont on ne sait pas très bien ce qu'elle est, espèce de

---

[336] Concernant le Brésil, l'approche des visages du temps nous faisons à travers les images oniriques que l'on trouve dans les légendes et contes folkloriques recueillis par Câmara Cascudo, Contos Tradicionais do Brasil, Ediouro et A geografia dos mitos brasileiros, USP, 1983. Notons que le contenu imaginaire de beaucoup de ces récits sont un prolongement de constellation d'images forgées par le syncrétisme religieux d'un christianisme mulâtre, celui des moulins à sucre, des fazendas et des aldeamentos en réconciliation à l'univers social et cosmique des autochtones. Il convient de garder à l'esprit que l'idée de syncrétisme fait appel ici également à d'autres mythes et croyances: ceux que partageaient les populations africaines et qui ont suscité le rapprochement progressif du colon portugais à une culture orale païenne et populaire et de ses symboles thériomorphes.

[337] Au sujet du complexe de la Bête, nous renvoyons à G. Freire, Maïtres., op. cit., p.l43, et son analyse de la sexualité et de la formation de la famille au Brésil. Voir également à propos des visions apocalyptiques présentes dans le monde rural du Brésil contemporain, l'étude de O. Velho, "A Besta Fera", in: Ve Painel Cultura e Ideologia, UFRGS, RS, 1986.

[338] En ce qui concerne les "symboles de la mesure du Temps" et la "régénération du temps", cf. M. Eliade, Le Mythe., op. cit. Cf., aussi, G. Durand, Les structures., op. cit., p.220.

[339] Pour en avoir une illustration, voir L.F. Baêta Neves, Os soldados, op. cit.

> synthèse de l'ignorance du Brésilien concernant la faune et la flore de son pays."[340]

Il s'agit ainsi de chercher à comprendre les images nocturnes présentes dans les réminiscences de la mémoire populaire comme un élément ayant servi à figurer l'angoisse temporelle engendrée par les terreurs brutales et mortelles de la conquête coloniale[341]. Il s'agira également d'interpréter les images du bestiaire colonial comme traduisant la rythmique accélérée du temps et les éléments hybrides qui constituent l'ensemble collectif au Brésil.[342] C'est à travers cette approche poétique qu'il sera possible de cerner la tendance de l'homme brésilien à retourner à l'inorganique et à l'indifférence, et dans le cadre d'un confusionnel sociétal indéfini[343] minimiser le visage menaçant du temps.

Ainsi, aux premières images de terreur, de brutalité et de mort qui se sont attachées au territoire du Nouveau Monde vont succéder les rêves de repos du Conquérant portugais dans l'intimité des Tropiques, en même temps que se manifestera une tendance progressive à surmonter la vision du péché moral qui régnait dans ces "ïles"[344]. Dans cette attitude de bon usage du temps, on ne peut oublier l'incorporation des schémes imaginaires d'une vaste culture orale, païenne et populaire, refoulée par l'Europe de la Contre-Réforme et venue fleurir au Nouveau Monde, en communion avec les croyances propres à la religion du terroir[345] et avec la religiosité apportée par les africains et les juifs convertis. C'est dans ce sens qu'on peut interpréter l'attitude imaginative chez le Conquérant

---

[340] Cf. G. Freire, Maïtres., op. cit., p.143. En ce qui concerne la géographie fantastique émanant de la flore et de la faune tropicales qui a motivé la découverte du Brésil, et dont la légende du royaume du Preste João fournit un bon exemple, cf. S. Buarque de Holanda, Visão do., op. cit.

[341] Nous attirons ici l'attention sur archétypes thériomorphes présents dans les contes et les légendes du folklore brésilien conformément les réflexions de G. Durand, Les structures., op. cit., en particulier le Chap. I, Livre I, "Les visages du temps". Dans ce sens, il est intéressant de noter que l'orientation thériomorphe de l'imagination que l'on trouve dans de nombreux récits folkloriques de la Colonie rejoint l'expérience humaine du temps, reflétant les sentiments puissants de l'animalité et d'agression de l'homme de la civilisation sous les Tropiques.

[342] Il existe bien entendu un rapport étroit avec le symbolisme néfaste du monstre, du démon et de la femme fatale et les symboles ascensionnels sur lesquels s'est focalisée l'évangélisation du gentio des Tropiques. Voir à ce propos L. de Mello et Souza, O diabo.,op. cit., et aussi, R. Vainfas, O Tropico.,op. cit.

[343] L'expression est de M. Maffesoli, Le temps., op. cit.

[344] Rappelons que si l'Europe chrétienne a projeté sur la matière du Nouveau Monde l'image du Purgatoire, c'est parce qu'elle l'a associée à la fonction initiatique de la souffrance dans la rédemption morale du conquérant, c'est-à-dire à un lieu où devaient être envoyés les condamnés pour expier leurs péchés. En ce qui concerne le Brésil, ces condamnées étaient principalement juifs, des hérétiques punis par l'Inquisition et les lépreux. Voir à ce sujet, L. de Mello e Souza, O diabo.,op. cit.

portugais qui consiste à exorciser la fuite du temps et qui finira pour réhabiliter les images angoissantes des Tropiques.

Si l'on s'attache à ce qui constitue les valeurs d'imagination concernant la géographie légendaire du Brésil, on voit que l'aspect ténébreux, ogresque et maléfique constitutif des paysages nocturnes tropicales rejoint fréquemment le symbolisme de la descente en tant que formule d'adoucissement de la chute morale de l'homme vers les abïmes animaux. Ce processus que révèlent nombreuses légendes et contes populaires au Brésil où l'on voit le style héroïque et viril propre à la figure du Grand Souverain Mâle (et ses monstres hyperboliques) succéder la valorisation de la descente au coeur de l'intimité protectrice de la Grande Mère, laisse pressentir l'attitude imaginative du Conquérant qu'accompagne les souvenirs "historiques" de ses actes ordinaires de remonter le temps et de retour aux quiétudes pré-natales sous les Tropiques[346]. C'est-à-dire, il y a là toute une réhabilitation morale des petites divinités malicieuses certes, mais bienfaisantes, en allusion à l'arsenal de symboles qui retient les valeurs d'intimité d'une région lentement pénétrée: les sentiers sillonnant les forêts, les chemins tortueux grimpant à l'assaut des montagnes, l'enchevêtrement des rivières, la profondeur insondable des marais et l'inquiétante épaisseur des broussailles, là où se déversent parfois des pluies diluviennes, où se cachent des insectes et où se tapissent toutes sortes de parasites et des bêtes excentriques[347].

Tels légendes et contes qui plongent dans les entrailles des terres tropicales débordent du symbolisme des moeurs animales et des ténèbres , de monstres hybrides représentant de divinités insolites et des "esprits" malicieux, tout comme d'hallucinations visuelles et auditives, indiquent déjà la primauté donnée dans le folklore populaire de la Colonie à l'onirisme sécrété par l'univers microcosmique des Tropiques, distant du gigantisme des images de l'Océan et jusque là maïtrisé par le geste conquérant de l'homme de la civilisation[348].

---

[345] L'expression est de M. Eliade, Forgerons., op. cit., p.47: "les trésors de la Terre - ses oeuvres, ses 'enfants'- appartiennent aux autochtones, et seule leur religion permet de les approcher".

[346] A ce propos, voir les contes et les légendes folkloriques recueillis par C. Cascudo, Contos., op. cit., et aussi A geografia., op. cit.

[347] Même si les souvenirs historiques de la conquête coloniale de l'Amérique portugaise retracent les actes héroïques du soldat-missionnaire exorcisant les idoles meurtrières de Kronos, mis en relief par l'orthodoxie catholique de la Compagnie de Jésus, la découverte du Brésil est liée au déplacement irréversible du mythe du Paradis terrestre vers l'Atlantique. Voir à ce propos, S. Buarque de Holanda, Visâo., op. cit.

[348] Nous faisons référence ici à l'opposition entre le geste ancestral de conquête territoriale du navigateur portugais installé au bord du littoral brésilien aux XVIe et XVIIe siècles et au geste

Contrairement à ce qu'aurait souhaité l'accent masculin des aspirations souveraines et monarchiques du Conquistador, ces légendes et ces contes du folklore populaire ont contribué à donner corps aux vertus proprement paradisiaques des Tropiques en adhésion au réceptacle géographique de la Forêt en tant de l'archétype de l'intimité féminoïde, centre d'intimité et microcosme de la demeure. Autrement dit, ils traduisent la synergie entre les mythes aborigènes et les croyances populaires et païennes professées par le conquérant-renégat portugais, celles qu'avaient refoulé les valeurs ascétiques et les dogmes officiels enseignés par la théologie du Saint Office au Portugal[349]. Ici, les symbolismes téllurique et aquatique des autochtones rejoindra les racines culturelles maure et catholique de l'Europe ibérique, liées aux légendes folkloriques autour des animaux fantastiques, de pouvoirs magiques, de personnages surnaturels[350] et son caractère burlesque et satirique finira par composer une totalité cohérente avec certains éléments païens largement diffusés dans les milieux "cultivés" de la Colonie par le christianisme mulâtre.

2. Du désordre temporel à la consécration d'une durée

Il est vrai que la convergence entre les mythes et légendes de l'envahisseur portugais et la mythologie fabuleuse des moeurs animales des populations aborigènes donne une indication des premières images qui animent le mythe fondateur de l'homme et de la société brésilienne. En effet, la plupart du temps, les fantasmes d'involution vulgarisés par les légendes populaires, ceux qui ont résulté de la réconciliation antinomique entre l'Européen et les Indiens dans le corps

---

d'appropriation de l'intérieur du sertão qui conduira finalement à la découverte de l'or à Geraes et au phénomène des entradas. L'un, se rattache beaucoup plus à la discipline ecclésiastique des Séminaires; l'autre, est enraciné dans les actes d'un "clerc laïque". L'un, est l'instrument du désir conquérant d'installer une société de cour, "civilisée" et "polie" aux Tropiques et de faire du portugais comme la langue "officiel" du Brésil-colonie et des élites commerciales et politiques; l'autre, met surtout en évidence le caractère "rustique" et "sauvage" d'un être-ensemble composé de "métis barbares" parlant la langue tupi.

[349] Pour un bref résume de ce symbolisme syncrétique dans le catholicisme populaire au Brésil, cf. S. Hoornaerdt, Hist¢ria., op. cit. Voir aussi R. Bastide, "Contribuição ao estudo do sincretismo catolico fetichista", in: Estudos Brasileiros, Perspectiva, l973. Pour rappeler que ce phénomène d'actualisation symbolique n'est pas restreint aux mythes et croyances des populations autochtones, mais appartient au domaine des religions africaines, nous renvoyons à R. Bastide, "La rencontre des Dieux africans et les Esprits indiens", in: Archives de Sciences, n038, pp.l9-28, et également As religiões africanas no Brasil, EDUSP, 1971, Tomme I et II (Les religions afro-brésiliennes, Paris, PUF, l960).

[350] A ce propos, cf. G. Freire, Maïtres., op. cit., p.144.

maternel de la Forêt, s'est projetée dans le domaine véritablement souterrain de la vie collective au Brésil, celui qu'on pourrait qualifier d'"infra-corporelle"[351]. Or, les représentations de scènes infernales du folklore colonial concernant l'atmosphère angoissante distillée des forêts tropicales témoignent de l'accélération du temps qui a structuré la naissance de la vie communautaire au Brésil; c'est cette accélération qui se manifestera dans le processus de conquête coloniale, au moment où entreront en mouvement les *entradas* et les *bandeiras*.

Il n'est donc pas surprenant qu'apparaisse un lien entre l'acte primordial de descente du conquérant européen vers le centre des forêts tropicales et le message thériomorphe et nictomorphe qui préside aujourd'hui à la figuration éthique du "nous" communautaire au Brésil, un ensemble collectif qui rappelle ses racines immémoriales encore bien proches de la forêt vierge et de l'animisme primitif[352]:

> "(...)à l'ombre aussi de la civilisation de la forêt tropicale- celle de l'Amérique et celle de l'Afrique- que le portugais a assimilée et incorporée à sa propre civilisation, plus que n'importe quel colonisateur moderne; et c'est ce qui explique nos chutes brutales dans la mentalité, les peurs et les instincts primitifs."[353]

Pour bien il préciser ce point, il faut d'abord rappeler comment a débuté le processus de peuplement du pays et d'assimilation accommodatrice du Héros civilisateur, aux environs de 1532. Ces premiers pas renvoient à l'acte de création de la citadelle de São Vicente (São Paulo) par Martins Afonso de Souza, en accordant avec priorité qu'il y avait pour le navigateur portugais à s'implanter prés des rivages, d'autant plus qu'il lui avait été interdit d'avancer à l'intérieur de la Colonie, sans autorisation royale.

C'est ainsi que la première division administrative du Brésil-colonie en *capitânias hereditarias* a amené l'arrivant portugais à occuper progressivement le littoral Atlantique et à se sédentariser autour des premiers noyaux de peuplement qu'étaient les villages-fortifications[354]. Cependant, comme le suggèrent de nombreux historiens, la précipitation du temps instaurée par l'apparition des

---

[351] Nous empruntons le terme "infra-corporel" à R. Guénon, Le règne., op. cit., p.164.
[352] Cf. G. Freire, Maïtres., op. cit., p.143.
[353] Sur ce thème, cf. G. Freire, ibidem, p.170.
[354] Nous nous livrons ici librement à une réflexion basée sur l'analyse de A. Candido, Os parceiros., op. cit. Nous pensons en particulier à l'affirmation de l'auteur selon laquelle, au-delà de l'aspect significatif d'un peuplement concentré pour l'étude de la société brésilienne, il faut se rendre à admettre que le peuplement éparpillé est un phénomène généralisé relevant du modus vivendi caipira, un peuplement qui s'affirme à partir des rapports de voisinage et des liens familiaux.

premières frontières civilisatrices, au-delà de cette frange de colonisation, a été pendant les deux premiers siècles (XVIe et XVIIe siècles) le résultat de l'esprit d'aventureux et du mérite militaire de certains de ces anciens navigateurs partis explorer illégalement les terres vierges à la recherche d'or, de nourritures terrestres et d'autres richesses naturelles[355].

Mais c'est surtout au cours du XVIIIe siècle, au moment du cycle d'extraction des minéraux, que l'occupation territoriale du Brésil s'étendra bien au-delà de la frange littorale de la frontière civilisatrice concernant les *engenhos* et les *fazendas,* pour donner pratiquement au pays ses contours actuels[356]. C'est le cycle de l'or et des diamants qui va transformer lentement l'aventurier et le conquérant portugais en "colonisateur" de régions désertiques et sauvages, et plus tard en "brésilien", une figure plutôt "citadine" et nourrissant un sentiment "patriotique" flou à l'égard de l'exploitation du sol nourricier et fécond de la Colonie par la Métropole, en accord avec l'esprit indépendantiste et libérateur engendré dans le sein de l'Inconfidência Mineira (l'Insoumission de Minas).

Accompagnant le cycle de l'or et l'apparition subséquente de carrefours d'échange concentrés autour de la production et de la consommation de richesses naturelles fournies par certaines peuplades habitants au coeur du sertão brésilien, les premiers ensembles urbains vont s'ébaucher:

> "Chaque année, arrivent par navire de nombreux portugais et étrangers, pour aller aux mines d'or. Des villes, des villages éloignés et des *sertões* du Brésil sortent des blancs, des noirs et des esclaves, et beaucoup d'indiens, dont les *paulistas* se servent. Il y a là un mélange de toutes sortes de personnes: des hommes et des femmes, des jeunes gens et des vieillards, des pauvres et des gens du peuple, des laïques et des prêtres, et de religieux de diverses institutions qui n'ont ni monastères ni maisons au Brésil."[357]

On peut dire que, jusque-là, l'ensemble collectif du Brésil avait vécu renfermé dans l'enceinte des fortifications et dans l'entourage des fazendas et des

---

[355] Sur le thème des grands mouvements de peuplement du territoire brésilien, cf. C. Prado Jr., Formaçâo., op. cit. Le premier est celui de la découverte et de la conquête du littoral jusqu'au XVIIe siècle, de l'embouchure de l'Amazonie à celle du Rio da Prata; le deuxième, instauré par la découverte de l'or dans le centre du pays, va jusqu'à la fin du XVIIIe siècle; et le troisième concerne les cycles d'agriculte et de l'élevage, ce dernier étant responsable pour de bon nombre de migrations dans les capitânias.

[356] Voir à ce propos M. I. Pereira de Queiroz, Sociedade., op. cit., C. Prado Jr., Formação., op. cit., et aussi G. Freire, Sobrados., op. cit. Ce dernier situe la création des villes coloniales du XVIIe siècle les différenciant du complexe culturel des anciennes casas-grandes et engenhos qui seront préservés jusqu'à la fin du XIXe siècle.

engenhos, conséquence de la primauté donnée aux fantasmes d'involution du corps maternel liés au réceptacle géographique de la Forêt.

Durant les XVIe et XVIIe siècles jusqu'à la fin du XVIIe siècle, l'influence de l'homme de la forêt s'est fait sentir à travers la langue employée largement par les *bandeirantes*, le *tupi*. Ce n'est qu'à partir du cycle de l'extraction des minéraux et des premiers mouvements d'unification et d'intégration spatiale entre différentes régions de la Colonie, que la langue *brasilica* commence à se diffuser. Cela a sans doute été un effort du colonisateur portugais pour rattacher la surface humanisée du territoire brésilien (les peuplades, les *engenhos* et les *fazendas*) de leurs liens ataviques avec le monde environnant de la Forêt[358].

Il faut préciser que jusqu'au cycle de l'or, la façade nord-est du littoral brésilien avait vécue sous l'influence de l'"ère industrielle" et "commerciale" des *engenhos*, qui avaient contribué à consolider, pour la première fois dans la Colonie, un "patriciat urbain"[359] fondé essentiellement sur la puissance de grands seigneurs locaux entourés d'esclaves et dont la nombreuse famille absorbait, à travers les alliances d'intérêts et les liens de mariage, les commerçants portugais récemment arrivés.

Et le fait que c'est précisément le cycle d'extraction minéraux, qui va annoncer les premiers signes de la domestication de moeurs de l'homme brésilien, et aussi figurer les premiers traits cosmopolites d'une civilisation urbaine au Brésil, montre bien que le symbolisme de la descente heureuse du renégat-conquérant vers les entrailles de la Terre Mère *brasilica*, qu'il soit digestif ou sexuel, a été un élément décisif de l'intégration de l'homme de la forêt à la Civilisation[360]. Conjointement à la civilisation des *engenhos*, le cycle d'extraction de minéraux conduira lui aussi bon nombre d'immigrants et d'aventuriers en sa quête de

---

[357] Extrait du récit d'Antonil, cité dans l'ouvrage de L. Volpato, Entradas e Bandeiras, p.93.

[358] Sur ce thème, voir les commentaires de S. Buarque de Holanda, Raizes., op. cit. et de R. Morse, A volta., op. cit. Ce dernier souligne que le "substrat indien" est resté très vivant jusqu'au XVIIIe siècle, ce qui signifie que le portugais-brésilien habitant les villages et les peuplements a largement subi jusqu'à cette époque l'influence du monde rural, sans être dérangé par la force régulatrice des villes.

[359] Sur la notion de "patriciat urbain", cf. G. Freire, Maïtres., op. cit., en particulier le chapitre intitulé "O sentido em que se modificou a paisagem do Brasil patriarcal durante o século XVII e a primeira metade do XIX."

[360] Nous voulons souligner ici que le contexte historique et social du déclenchement du cycle de l'or au Brésil est apparaït ainsi, dans la plupart des récits d'historiens, comme le commencement d'une sorte d'"âge des métaux" au Brésil. Dans ce sens, les travaux d'extraction de l'or reflètent l'accélération d'une civilisation urbaine aussi bien que le déchirement du modus vivendi rural et colonial. A ce propos, voir C. G. Mota, A idéia., op. cit.

richesses à s'enfoncer au coeur des territoires jusque-là inexplorés. L'équivalent de l'abondance et de la fécondité, l'enjolivement des premiers ensembles urbains à cet âge des métaux va permettre aux "vices" et aux "fautes" du passé de remonter le temps, malgré une forte intention d'opposer les moeurs du portugais de la Cour aux legs archaïques issues du microcosme rural.[361]

Lorsqu'on dépouille ces villes du halo décoratif des valeurs cosmopolites du patriciat urbain locale, il ne reste que le vitalisme primitif d'une foule de "plébéien" bâtards habitués à préserver leurs liens ataviques avec la forêt vierge, là où les morts se muent en "ancêtres"[362]. Les souvenirs "historiques" que l'on a de cette époque autorisent à voir dans la naissance de l'aura cosmopolite des premières agglomérations du XIXe siècle, l'antithèse du processus d'intégration spatiale virile et agressive du conquérant portugais aux Tropiques. En ce sens, cet aura esthétique cosmopolite relèverait de la volonté d'exorciser les images de ténèbres dont étaient porteurs les premiers noyaux de peuplement, et de recréer à cet effet une surface humanisée capable de pallier l'atmosphère angoissante de l'agitation temporelle au sein de la Colonie. Un processus de transmutation des valeurs d'imagination du colonisateur portugais à l'égard du réceptacle géographique des Tropiques qui se manifeste dans les contes et les légendes folkloriques en référence à la maïtrise de la turbulence de formes de vie collective comme l'un des traits fondamentaux de l'architecture urbaine coloniale.

Il apparaït alors clairement que les symbolismes des ténèbres et des moeurs animales transmises à l'homme rustique par l'imagination populaire du Brésil-colonie ne font que mettre en lumière l'ambiance d'animation et la rébellion d'un vouloir-vivre collectif, au moment où il sera précisément menacé par la censure sociale des moeurs "courtoises"[363]. On retrouve là le symbolisme temporel des ténèbres qu'avait déclenché la "pulvérisation" du sentiment de souveraineté du Conquistador portugais dans leur quête de richesses naturelles, une quête qui avait

---

[361] Dans ce processus de changement du monde social dans le Brésil du XVIIe et du XVIIIe siècles, il ne faut oublier que le "catholicisme colonial" s'imprègnera progressivement des héritages des esclaves africains en donnant lieu au coeur de l'ensemble civilisationnel des villes brésiliennes du XIXe siècle à de confréries catholiques (irmandades). C'est là l'un des traits les plus remarquables de la "pulvérisation", dans le milieu urbain, de l'ancien "christianisme mulâtre" de l'époque de la conquête coloniale au Brésil.

[362] Nous faisons ici allusion aux commentaires de M. Eliade, Le mythe.,op. cit., p.62, à propos du caractère "ahistorique de la mémoire populaire".

[363] Nous reprenons ici librement certaines idées basées sur les symboles théoriomorphes, nyctomorphes et catamorphes tel que les présente G. Durand, dans Les structures., op. cit., pp.7l-l34.

entraïné la fixation progressive de cet aventurier renégat et nomade sur la terre des Tropiques[364].

Ainsi, l'accent catastrophiste des images de la folie néfaste, des ténèbres et des monstres hyperboliques qui composent les contes et les personnages du folklore populaire de la Colonie[365] ne fait rien d'autre qu'évoquer le contexte légendaire de l'angoisse temporelle qui a accompagné l'assimilation-accommodatrice du Héros civilisateur à l'environnement naturel et cosmique des forêts tropicales. Ajoutons que jusqu'à présent la conscience civilisée de l'homme brésilien manifeste sa fidélité à une mythologie fabuleuse de moeurs animales, que ce soit en milieu rural (telles, dans le Rio Grande do Sul, les *causos gauchescos*[366]) quand il s'agit d'interpréter leurs sentiments puissants de bestialité et d'agression; ou en milieu citadin lorsqu'il est question du choix de certains animaux domestiques à sacrifier dans les terreiros de batuque et de candomblé.

Il est vrai qu'adhérer à l'imagination poétique, fortement marquée par les images animales et des ténèbres , qui imprègne la "civilisation rustique brésilienne" pour interpréter le fourmillement du théâtre de la vie urbaine comporte ici un risque, car on ne peut alors qu'effacer les frontières de la controverse entre ce qu'il est convenu d'appeler les héritages d'une société rurale, esclavagiste et patriarcale et ce que l'on nomme réguliérement l'avènement d'une société urbaine et industrielle au Brésil[367].

Cependant, il faut reconnaïtre que, du point de vue de l'approche poétique de l'âme brésilienne, la gigantisation morbide de la Ville relève d'une obsession de l'agrandissement chez l'homme de la civilisation qui lui provoque des crises d'angoisses. C'est pourquoi, les légendes populaires qui courent dans les villes

---

[364] Pour rappeler que ce thème ne concerne pas seulement la société brésilienne, et qu'on le retrouve par exemple dans la vision du monde whigs, nous renvoyons à l'ouvrage paradigmatique de l'historien anglais K. Thomas, O homem e o mundo natural, mudanças de atitude em relaçâo às plantas e aos animais (l500-l800), Cia das Letras, l988.

[365] A propos du processus de sédentarisation du conquérant portugais au Brésil, nous pensons tout particulièrement aux commentaires de A. Candido, op. cit., selon lequel il y a eu de rapports concernant les types de peuplement et les formes de possession de la terre: le hameau anonyme, les aldeamentos, les sesmarias, (origine des engenhos et des fazendas), la paroisse, l'agglomération rurale, et finalement la fondation délibérée d'une ville.

[366] Nous nous inspirons ici librement des commentaires de C. Cascudo, Contos., op. cit., p.11, à propos des monstres et animaux excentriques: "Não conheço hist¢ria de uma região que não fale de animais excêntricos. Naturalmente haver maioria de sereia nos contos das praias. Mas as sereias encantam nas hist¢rias do sertão e nelas os peixes encantados e a serpente que dorme num pal cio no fundo do mar".

brésiliennes autour de la figure hédonique du *malandro*, ce "farfadet de la jungle de béton" rappellent à chaque bon citoyen brésilien sa régression heureuse au stade narcissique de l'homme de la forêt, comme d'écrit par les paroles de la *samba* de Noel Rosa:

> "Vestiu uma camisa listrada
> e saiu por ai.
> Levava um canivete no cinto
> e um pandeiro na mão,
> e sorria quando o povo dizia:
> 'Sossega, leão!'
> 'Sossega, leão!'"[368]

Dans la mémoire populaire brésilienne, les images de la chute et des ténèbres , tout comme les images animales, ne sont rien d'autre que la reconnaissance des expériences douloureuses du mouvement accéléré du temps concernant l'entreprise civilisatrice sous les Tropiques, et dans laquelle l'acte de création des villes apparaït fréquemment, chez l'homme brésilien, comme un désir de reconquête d'une puissance perdue face à ses liens ataviques avec la nature:

> "Esses bandidos saem das populações rurais, ignaras, esquecidas, desprezadas; representam a descendência dos conquistadores de terras, a linhagem dos aventureiros da Ibéria com o negro e com o indio, amalgamados numa tentativa de adaptação da natureza americana.
> Misera gente, cujo heroismo bronco a Patria ainda não soube converter em força inteligente na integração da nacionalidade.(...)
> Eles são os bastardos das bandeiras. (...)
> A ameaça que pesa sobre n¢s, como povo, não é o barbaro: é o civilizado."[369]

Sorte de premiére vision douloureuse du temps au coeur du théâtre de la vie sociale au Brésil, les images de la métamorphose animale sont toujours l'expression symbolique de la précipitation temporelle sous les Tropiques. Les

---

[367] A propos de la bestialité dans l'Etat du Rio Grande do Sul, voir O. Fachel-Leal, The Gaucho: Male culture and identity in the Pampas. Phd. thése in Anthropology. Univ. California, Berkeley, Septtembre.89.

[368] Ceci n'empêche pas de reconnaïtre les mérites des ouvrages dont la tendance est de classer historiquement les visions du monde et de l'homme au Brésil. C'est le cas, par exemple de l'ouvrage classique de F.Fernandes, Capitalismo Dependente. op. cit., où l'auteur constate la "typicalité socio-historique" de la "société urbaine" en Amérique Latine. Nous inspirant d'une sociologie plutôt compréhensive, nous pensons que, au Brésil, le phénomène de la civilisation urbaine est lié à l'émergence de motivations symboliques ayant été refoulées par le scénario dramatique et historique de la conquête coloniale des Tropiques et ses valeurs viriles et militaires.

[369] Cf. la samba de Noel Rosa, Samba do malandro: "Il a mis une chemise rayée/ et il est parti au hasard./Il avait un canif à la ceinture/et un tambourin à la main/et il souriait quand les gens disaient:/'Calme-toi, lion!'/'Calme-toi, lion!.

expériences de changement et d'adaptation sont assimilées aux maléfices du serpent M'BoiTata; à la puissance néfaste de la salamandre Teinagu ; au pouvoir maléfique des monstres hybrides à mi chemin entre l'homme et la bête comme le Lobisomen- le loup-garou- ou la Mula-sem-Cabeça- la moule-sans-tête-; à l'esprit malveillant d'êtres aux membres incomplets, l'unijambiste Saci Pererê, ou de travers, le Curupira aux pieds retournés; ou encore à la cruauté des esprits fantastiques s'identifiant aux forêts- le Jurupari-, aux riviéres- l'Iara-, et à la terre , le Caâpora)[370].

Il paraït fondamental de souligner que ces manifestations du symbolisme de l'agitation temporelle au Brésil-colonie se rattache toujours au réceptacle géographique des forêts, où la nuit, la lune, les grottes, les sentiers méandreux, et les eaux symbolisent la présence trouble du temps noir et irrationnel des "ïles de l'Occident". C'est ainsi dans les profondeurs d'une caverne que Teinagua envoûtera les voyageurs avec ses yeux aux diamants. C'est aussi dans les profondeurs des eaux qu'Iara fait entendre sa voix pour enchanter le pêcheur qui venu "voler" ses poissons. Et c'est à la tombée du jour que des âmes en peine métamorphosées en bêtes féroces- telles le Lobisomen (âme masculine) ou la Mula-sem-cabeça (âme féminine) - portent en quête de chair et du sang humains pour se nourrir.

Tels légendes folkloriques font allusion à l'image du chaos, des ténèbres infernales et de la folie néfaste. Le serpent M'BoiTata rendra aveugles hommes et bêtes en leur dévorant les yeux et il se projeterra ensuite sous forme de lumière, et la terre plongée dans le noir sera menacée par le Déluge. Mi-femme, mi-salamandre, Teinagu est en fait une princesse maure ensorcelée dont la puissance maléfique, séduit les voyageurs crédules. Par ses farces déconcertantes et ses embûches extravagantes, la figure mutilée de Saci-Pererê véritable lutin des forêts tropicales, va s'amuser à faire peur et importuner les chasseurs et les gens de passage. Tous ces êtres mythiques ne représentent que la projection de l'angoisse que ressent l'homme de la civilisation face à son trajet d'assimilation-accommodatrice à l'environnement naturel et cosmique tropicale; tout comme

[370] Cf. Alcides Maya, Crônicas e Ensaios, Globo, 1918: "Ces bandits viennent des populations rurales, ignares, oubliées, méprisées; ils représentent la descendance des conquistadores de terres, la lignée des aventuriers venus d'Ibérie et croisée avec le nègre et à l'indien, dans une tentative d'adaptation de la nature américaine./Misérables gens dont la Patrie n'a pas encore su convertir l'héroïsme rude, en une force intelligente d'intégration nationale.(...)/Ce sont les bâtards des drapeaux.(...)/La menace qui pèse sur nous en tant que peuple, ce n'est pas le barbare, mais le civilisé."

nombreux êtres mythiques propre au folklore brésilien, ils ne font que souligner davantage les fantasmes terrifiants de l'animalité sous-jacents au trajet de réconciliation entre l'homme de la civilisation et de la matière terrestre ou aquatique des Tropiques[371].

Ils incarnent aussi la convergence entre la vision apocalyptique des premiers récits "ethnographiques" qui relataient la découverte de nouvelles terres, habitées par des cyclopes, des syrénes, des bêtes féroces et des cannibales, et les images de scènes infernales décrites par le folklore populaire qui "racontent" les péripéties dramatiques du conquérant portugais aux Tropiques. Il en va ainsi des images de la pluie diluvienne dans le conte de M'BoiTata ; de l'eau sombre dans la légende de Cobra-Grande; de la voracité animale dans le conte populaire du Lobisomen; de la profondeur abyssale des forêts où règne le Caâpora. En outre, nous verrons bientôt le symbolisme animal et des ténèbres qui prédominent dans les légendes et contes folkloriques de la Colonie ne sont jamais éloignés du contexte imaginaire de la sexualisation et de la féminisation de la chute morale du soldat-conquérant-missionnaire aux Tropiques (comme dans les légendes de Teinagu et d'Iara): ceux qui prévalaient à l'époque de la conquête et faisaient évidement référence aux conceptions démonologiques qui fleurissaient autour de la colonisation du Nouveau Monde.[372]

3. Le scénario dramatique de la fondation des villes

Tout ce cortège de symboles que nous venons d'évoquer n'est pas sans conséquence pour l'imagination populaire en ce qui concerne la "conversion" du conquérant portugais à l'espace bienheureux des premières agglomérations, car elle a travaillé, tout le temps qu'a duré la suprématie du modus vivendi colonial, contre

[371] Nous nous rallions ici à la majorité des commentaires de G. Durand, dans Les structures., op. cit. Tous ces êtres mythiques renvoient au symbolisme "mordicant" du monstre et aussi bien aux images de l'abïme aquatique qu'aux cavernes et grottes, associés au visage ténébreux et maléfique des Tropiques. Pour avoir un bref résumé des êtres mythiques du folklore brésilien auxquels nous ferons souvent référence, se reporter au glossaire de cette thèse.

[372] A propos des légendes concernant le Lobisomem, la Mula-sem-cabeça, l'Iara, le M'Boitat , le Curupira, le Saci Pererê, voir C. Cascudo, Dicion rio do folklore brasileiro, Ed.Ouro, non daté. Pour la légende de Teinagu , cf. J.Simões Lopes Neto, Lendas do Sul, Globo, l949.

les images du désordre, de l'animation et de l'accélération du temps au coeur de son ensemble collectif.[373]

C'est par exemple à travers le symbolisme du serpent et les images dynamiques du tremblement de terre que l'imagination populaire va évoquer l'expérience temporelle qu'accompagne l'avènement des premiers villages au Brésil. Dans des nombreuses légendes elle le fera en retraçant la naissance des agglomérations en l'assimilant à un dépassement brutal du drame de la mort et à une maïtrise des périls du temps.

La référence au temps néfaste et mortel pour figurer le mythe de fondation des premiers ensembles urbains du Brésil, où se déroule la rivalité entre l'homme et le serpent, exprime en partie le sentiment de dépression et d'anxiété qui a accompagné la projection assimilatrice de "l'homme de la civilisation" au milieu social et cosmique des Tropiques. Dans de nombreuses légendes, l'acte de création de la Ville confondue avec l'emblème des péchés de fornication, de la jalousie et de la cupidité, relève les souvenirs "historiques" de la conquête coloniale[374], en se déroulant sous la forme de moralisation de la chute de l'homme dans l'abïme de puissances néfastes de la nature tropicale, à propos de laquelle a été écrit:

> "Dans cette terre où les arbres ne peuvent ancrer leur racines, il y aura peut de vérité et encore moins de constance chez les hommes".

ou encore:

> "Lieu où prolifèrent des reptiles et des insectes et toutes sortes d'animaux qui rampent dans la boue, dont le sang est fait d'eau, et qui se multiplient dans la pourriture."[375]

---

[373] A sujet, il faut rappeler la méfiance des missionnaires à l'égard de l'imaginaire des populations autochtones et leurs divinités chtoniennes. Ainsi pour le Père José de Anchieta, la figure du Diable se cachait précisément derrière les êtres mythiques du panthéon autochtone et dans les éléments naturels qu'ils représentaient: l'air était Jurupari; la forêt, Curupira; l'eau, Iara; le feu, M'BoiTat . C'est pourquoi le Pére Manuel de Nobrega envisagera déplacer l'indien pour le fixer dans des réductions, car la ville le rend "noble et humain" tandis que la forêt le rapproche de la bête. A ce propos, cf. S. Leite, Hist¢ria da., op. cit.

[374] Pour illustrer le scénario dramatique de la naissance des premiers peuplements, les aldeamentos, nous citerons ici une lettre du Pére Manuel da N¢brega de 1558, Cartas do Brasil., op. cit., p. 450: "A lei, que lhe hão-de-dar, é defender-lhes comer carne humana e guerrear sem a licença do governador; fazer-lhes ter uma so mulher; vestirem-se, pois têm algodão, pelo menos depois de cristãos; tirar-lhes os feiticeiros, mantê-los em justiça entre si e para com os cristãos; faze-los viver quietos sem mudarem para outra parte se não for para outros cristãos tendo terras repartidas que lhe bastem, é com estes Padres da Companhia que os doutrinarem".

[375] Extraits des récits d'Isabel de Castela et de R. Buffon, citée par L. Mello e Souza, op. cit., p.48.

En d'autres termes, l'inscription matérielle des premiers villages dans l'univers cosmique et social de l'Amérique tropicale va dramatiser les images de la forêt vierge et de ses enfants monstrueux. Dans de nombreux contes populaires, les images angoissantes de la pluie diluvienne, du monstre hyperbolique, de la tempête, de tremblement de terre et du serpent[376], qui traduisent le thème du temps néfaste et mortel dans le contexte "historique" de la sédentarisation du conquérant portugais, sont un rappel brutal à la condition terrestre du Héros civilisateur sous les Tropiques.

Lorsqu'on étudie le symbolisme animal, des ténèbres et de la chute qui entoure le mythe de fondation des peuplements dans les légendes et contes du folklore brésilien, on constate que, fréquemment, cet acte primordial de création des villes cristallise l'ambivalence du geste de l'homme de la civilisation à l'égard de la matière des Tropiques. D'une part, aspirant ainsi une condensation symbolique, ces légendes folkloriques réclament le dépassement absolu d'une temporalité lunaire dans la création des premiers ensembles urbains en remontant les rites immémoriaux qu'avait parachevés la figure du Héros civilisateur, ce soldat-conquérant-missionnaire toujours en état de vigilance vis-à-vis la matière néfaste des Tropiques[377]. D'autre part, l'imagination populaire affirmera progressivement la Ville en tant que l'image protectrice du foyer et du refuge qui célèbrent l'abondance et de la fécondité ayant marqué l'adhésion du colonisateur à la chaude intimité de la Terre-Mère, comme contrepoint des scènes infernales qui retrace les images premières de la Terre profane du Nouveau Monde. Cela peut être aperçu comme un mouvement de métabolisation des valeurs viriles et guerriéres dans la mémoire collective de l'homme et de la société locale où plusieurs souvenirs "historiques" viennent s'imbriquer.

En tant que structures sémantiques de l'imagination populaire, tels récits folkloriques nous permettent le "diagnostic" de la controverse entre les motivations symboliques liées à la création des *engenhos* et des *fazendas*, l'incarnation de la

---

[376] Lire à ce propos les légendes Cobra Norato, A cidade encantada de Jericoacoara et A serpente emplumada da Lapa, cf. C. Cascudo, Lendas, op. cit. Voir également la Lenda das Pedras Brancas, cf. A.Fortini, Reminiscências do Passado, Globo, l953. Au sujet du symbolisme de la chute, nous pensons tout particuliérement aux commentaires de G. Durand, dans Les structures., op. cit., p.128.

[377] Nous faisons allusions ici à l'orthodoxie de la morale catholique selon laquelle l'Amérique était habitée par des "miseros homines densissimis errorum nebulis advolutos", "sendentes in tenebris et in umbra mortis", comme le rapporte E. Hoornaerdt, O cristianismo., op. cit. Concernant les symbolismes de la lumière et de la temporalité lunaire nous nous référons ici aux commentaires de cf. G. Durand, Les structures, op. cit., pp.133-134.

figure du Grand Souverain mâle, et celles qu'accompagnent la naissance des premiers peuplements catholiques formés à partir de communautés réunies autour de petites chapelles la plupart construites en hommage à la Vierge[378]. Promesse d'un ordre intransigeant devant remédier les blessures de l'homme de la civilisation plongé dans l'abïme chaotique de la Nature sauvage[379], le dispositif urbain, avec ses églises, ses marchés et ses *sobrados* aristocratiques, représent une sorte de principe de féminité substantielle à la création du "nous" communautaire sous les Tropiques[380]: il s'oppose en cela aux symboles phalliques et masculins de remparts et de murs constitutifs des *engenhos*, des fazendas et des forteresses bâties en hommage au Héros solaire, le Seigneur et Maïtre.

Ainsi, mis à l'écart du complexe l'arsenal des premières techniques de purification utilisées par le renégat-conquérant échapper à la chute morale sous les Tropiques, dans nombreux contes et légendes folkloriques ces peuplements apparaissent surtout comme des lieux de négation des images de la féminité sanglante et fatale de la nature tropicale, celle des Teinaguas et les Iaras- au profit des images de la féminité maternelle, chaste et nourricière de la Vierge-mère, telles les sinh s et iai s dans les pigeonniers des *sobrados*.

Au vu des valeurs d'intimité et d'involution- associées aux chapelles, aux foyers et aux cimetiéres- qui dominent dans les récits folkloriques retraçant le mythe de fondation des villages dans le sertão brésilien, on peut dire que de tels récits sont le pendant d'autres légendes qui font appel aux images menaçantes de la terreur, la brutalité et de la mort pour valoriser l'attitude virile et combative d'êtres mythiques (le Curupira, le Caboclo d'agua ou le Jurupari) présentes dans le milieu cosmique et social des Tropiques, ou encore de celles qui célèbrent les vertus ascétiques de personnages humains comme l'Angoera et le Blau, dans leurs

---

[378] Nous pensons en particulier aux commentaires de C. Lévi-Strauss, Tristes., op. cit. selon lequel la naissance de nombreux peuplements et villages du sertão brésilien, liée à la création de paroisses en hommage à la Vierge-mère et selon la liturgie catholique. Dans la mémoire populaire du Brésil, l'installation des premiers villages va ainsi se focaliser sur la figure légendaire du bandeirante, le conquérant nomade. A propos du glissement de l'image de la femme émanant de l'univers rural des engenhos et de l'ambiance urbaine des sobrados, cf. G. Freire, Sobrados., op. cit., Vol. I, chap.II "O engenho e a praça; a casa e a rua", pp.30-92.

[379] Voir à ce sujet, les "épisodes guerriers, de chasse et de pêche" recueillis par C. Cascudo, Dicionario., op. cit.

[380] A propos du visage rassurant et protecteur des villes coloniales du Brésil du XIXe siècle, nous renvoyons ici aux commentaires de G. Freire, Sobrados., op. cit., Vol. II, p.515: "A partir dos principios do século XIX, a rua foi deixando de ser o escoadouro das aguas servidas dos sobrados, por onde o pé bem calçado do burguês tinha de andar com jeito senão se emporcalhava todo, para ganhar em dignidade e em importância social."

batailles contre le mal et l'impureté qui caractérisent la précipitation morale de l'homme.

Si l'on observe de plus prés le contenu des représentations imaginaires qui semble susciter l'acte de fondation de la Ville dans certains contes folkloriques, on s'aperçoit qu'il se rapporte forcément au thème des techniques de purification issues de la conquête militaire, mais en lui faisant couvrir un tout autre contexte imaginaire, celui de la construction des temples chrétiens voués au culte de Notre-Dame, en tant que refuge-protection à la descente du colonisateur dans l'intimité protectrice de l'environnement naturel et cosmique des Tropiques. Dans nombreux contes folkloriques les chapelles et les églises sont assimilées à l'image du ventre maternel, l'abri et le refuge contre les tremblements de terre, les effets maléfiques des forces cosmiques et les actes de monstres et de bêtes sanguinaires[381]. Remède à l'inéluctable fuite du temps, le temple chrétien devient la source intime de l'élan de sédentarisation sous-jacent à l'expansion de noyaux de peuplements en agissant contre les images de la puissance néfaste l'intimité abyssale de la forêt vierge[382]. Bien que construit sous le fond de l'agitation temporelle, le microcosme urbain finira par exorciser la malédiction néfaste et féminoïde des Tropiques et réhabiliter le culte de la femme sublimé, la Vierge-Mère, conforme à l'orthodoxie catholique de la Métropole[383].

Différemment des contes folkoriques consacrés à l'abïme sauvage des forêts vierges, qui soulignent fortement l'antagonisme entre les vertus d'un Héros solaire et le message thériomorphe des Tropiques, le répertoire des légendes populaires qui relatent l'apparition de bourgades autour de chapelles mettent en

---

[381] Nous nous référons ici aux récits légendaires recueillis par C. Cascudo, Contos Tradicionais do Brasil, Ed.Ouro, non.daté. Le cas spécifique de la légende " A Serpente encantada da Lapa" est ici un bon exemple. Le symbolisme du serpent y est associé à la création du temple chrétien de Lapa do Bom Jesus, de même que le symbolisme de la chute présent au "O sonho de Paraguassu" est liée à la construction de l'Abbaye de Notre Dame de la Grâce, à Bahia, et que le schéme d'animation se trouve présent dans les légendes "Senhor do Corpo Santo" et "A Virgem Aparecida", toute les deux racontant respectivement la création de l'ancienne Eglise du Corps Saint, à Recife, et du sanctuaire de Nossa Senhora Aparecida, à São Paulo.

[382] Au sujet des influences néfaste et maléfique des Tropiques sur l'homme de la civilisation, nous pensions en particulier au jugement du Père Manuel da Nobrega en l549, Cartas do Brasil., op. cit., p:ll9: "Nessa terra h um grande pecado, que é terem os homens quase todos suas negras por mancebas, e outras livres que perdem aos negros por mulheres, segundo o costume da terra que é terem muitas mulheres".

[383] Nous pensons que les représentations féminines de la pestilence et de la mort associées aux entrailles de la terre et à l'abïme aquatique du paysage tropical, qu'on retrouve fréquemment au coeur de l'imagination folklorique au Brésil sont inspirées de l'orthodoxie catholique et de ses tentatives de "moraliser" de la chute du soldat-conquérant portugais face au rappel brutal de son destin mortel au Nouveau Monde.

avant les valeurs d'isolement et d'intimité qui entourent la destinée mortelle de l'homme et renforce l'idée de la Ville en tant que le substitut symbolique du ventre maternel. Certes, dans les traditions populaires la création d'une Ville relève du drame mythique de la mort et de la renaissance étant liée directement à l'effort syncrétique de l'homme pour réintégrer la dynamique des ténèbres concernant l'environnement social et cosmique de la Forêt alors que le monde imaginal de la Colonie s'incurvera peu à peu aux régles de la courtoisie et au culte de la Vierge-Mère.

En tant que fabulation renvoyant aux attitudes meurtrières des autochtones envers l'envahisseur et l'ennemi (la chair digestive), nombreux contes populaires de la Colonie montrent bien que la "cruauté" cannibale des indigènes a offert au conquérant européen, au commencement de son aventure spirituelle aux Tropiques, des raisons de se dresser contre sa destinée mortelle. Les récits de la chute du pêcheur dans l'abïme aquatique, là où habite Iara, et la précipitation du *tropeiro* dans la grotte où se cache la Teinagua, peuvent être vus ici comme des appels, dans le folklore brésilien, aux souvenirs "historiques" de la confrontation du Souverain Mâle à la malédiction liée à la toute-puissance néfaste et féminoïde attribuée au réceptacle géographique des Tropiques[384]. En outre, en l'autorisant à remonter au temps révolu, celui du vertige de la séduction évoquée par la nudité des aborigènes (la chair sexuelle) et qui poussera fréquemment le renégat-conquérant la pratique fréquente au viol, à travers telles légendes folkloriques l'imagination populaire autorise aussi l'homme de la civilisation à euphémiser la terreur mortelle qu'il a de se voir englouti- sinon littéralement, par de natifs cannibales, du moins symboliquement en copulant avec eux- en récits à propos des craintes érotiques liées au ventre à la fois digestif et sexuel du Nouveau Monde[385].

En se greffant sur le contexte historique de la fondation des bourgades autour des chapelles, le symbolisme de l'intimité esquissé par telles légendes reprennent ainsi l'inversion des valeurs viriles et militaires de l'époque de la

[384] Toutes ces figures féminines- l'Iara, la Mâe d'Agua, la princesse ensorcelée Bambalua et la salamandre Teinagu - et leur "cortège de signes de ténèbres " nous concevons en tant que personnages mythologiques liés à la "féminisation de la chute morale" du conquérant portugais sous le Tropiques. Voir à ce propos G. Durand, Les structures., op. cit., p.114.

[385] Au sujet de l'imagination populaire en tant que "réserve infinie d'éternité contre le temps", nous reprenons ici librement les certaines idées de G. Durand, Les structures., op. cit., p.135, selon lequel "aux schèmes, aux archétypes, aux symboles valorisés négativement et aux visages imaginaires du temps, l'on pourrait opposer point par point le symbolisme symétrique de la fuite devant le temps ou de la victoire sur le destin et la mort".

conquête coloniale[386] On voie là une allusion au renversement des aspirations fantastiques du soldat-missionnaire et ses attitudes sanguinaires et belliqueuses au Nouveau Monde. Ce symbolisme annonce la conversion des premiers ensembles urbains coloniaux aux vertus proprement édéniques et paradisiaques des Tropiques[387].

Sous la pression de l'ambiance psycho-sociale du peuplement du Nouveau Monde et des premières accommodations sédentaires du conquérant portugais- outre les intimations de la conquête coloniale- on verra ainsi les maïtres du lieu se muer en divinités qui veilleront à l'intégration des individus dans l'organisme urbanisé, bien qu'en préservant un reliquat de leur origine terrifiante[388]. C'est là que se situe la capacité fabulatrice d'une mémoire populaire[389] qui tire sa force de la tragédie qui a donné naissance à la vie communautaire au Brésil, et pas seulement du talent d'un ensemble collectif à rassembler en une sorte de démarche "involutive" les données sensibles déjà existantes et à les arranger à l'intérieur en une nouvelle forme de vie sédentaire sous les Tropiques. Les premières bourgades, autour desquelles s'étendaient les champs jusqu'à la forêt et la montagne, rendent compte ainsi du contexte imaginaire de l'accélération du temps qu'évoque la pression historique de la conquête coloniale des Tropiques.

Dans les légendes populaires de la Colonie racontées aux enfants par les *dindas*, les *bas* et *mâes-pretas*, qu'elles parlent de la création des peuplements autour de chapelles ou des divinités de la flore et de la faune tropicale, ce sont les images de la Grande-Mère terre, de ses enfants monstrueux et de l'âme nourricière de la Forêt que l'on retrouve; elles font allusion à une géographie fantastique qui

---

[386] Il suffit ici de rappeler le renversement des valeurs de rupture et séparation qui ont opéré le milieu culturel émanant des sobrados et *mocambos* dans l'ambiance des engenhos et fazendas. A ce propos, voir G. Freire, Sobrados et, op. cit., pp.153-263.

[387] Nous pensons ici aux personnages mythologiques de Jurupari, le législateur; de Caâpora, le protecteur des arbres; de Câa-Manha, la Mère-du-bois, de Cabloco d' gua; cités dans C. Cascudo, Dicion rio., op. cit., c'est-à-dire à ceux qui, dans le "style tropical" inauguré par la littérature romantique dans le Brésil du XIXe siècle, évoluent d'une description néfaste des origines mythiques de l'homme brésilien jusqu'à l'affirmation des valeurs positives de ses racines terrestres. Voir à ce sujet, les réflexions autour de la littérature brésilienne faites par R. Ventura, Estilo., op. cit.

[388] Nous inspirons ici des commentaires M. Eliade, Le mythe., op. cit., p.124, pour interpréter le combat mythique de la Colonie contre les forces de ténèbres et du chaos des Tropiques qui va projeter la vie communautaire du Brésil du XIXe siècle "dans un illo tempore futur et messianique."

[389] Cf. G. Bachelard, La dialectique., op. cit., pour qui la "puissance formalisante" de la mémoire lui confère une véritable activité esthétique, ce que nous rapprochons ici du phénomène de la fabulation poétique qui régit l'imagination populaire au Brésil. A propos de la fantastique

composaient la profusion d'images véhiculées par le trajet du colonisateur portugais vers la quête du repos dans le ventre chaleureux des Tropiques.

4. Le privilège de l'iconographie naturaliste

Au vu du sentiment d'accord cosmique qui a marqué l'intégration spatiale du renégat-conquérant, il apparaït clairement que, dans le processus d'attachement de ce soldat-missionnaire à la terre d'adoption, le cas du Brésil a toujours été considéré comme paradigmatique, dans la mesure où la figuration ethnique "cannibale" de l'homme brésilien traduit, à travers l'engloutissement de la puissance funèbre du Héros civilisateur dans le Nouveau Monde, la "domestication" des avatars mortels et temporels de l'époque coloniale au profit d'une sensibilité esthétique qui va se délecter dans sa "vocation tropicale"[390].

Au Brésil, le renversement des valeurs viriles et combatives associées à la conquête territoriale aux Tropiques a entraïné l'apparition d'une sensibilité collective grâce à laquelle la puissance formalisante de l'imagination populaire opére une régression perpétuelle de son corps social à un état de narcissisme collectif[391], obnubilé par l'intimité exubérante et luxuriante du territoire brésilien[392]. L'arrangement temporel ne prend pas seulement ici le sens d'une nostalgie de l'être, dans la mesure où la ville s'est inscrite matériellement sur le sol tropical à travers l'emboïtement dramatique d'images auparavant antithétiques- le fond des ténèbres et l'éclat de la lumière dont est née la vie communautaire; il permet aussi de pérenniser des instants dans la mémoire populaire, ce qui permettra à celle-ci de résister au récit qui raconte la fin des tribulations temporelles aux Tropiques.

---

transcendantale pour la compréhension du phénomène de la mémoire collective, nous reprenons ici librement certaines idées de G. Durand, Les structures., op. cit.

[390] En ce qui concerne l'allusion implicite à l'idée de "vocation tropicale" en tant qu'outil d'interprétation des traits culturels polymorphiques de la société brésilienne, nous renvoyons à l'étude de M.I. Pereira de Queiroz, Cientistas Sociais., op. cit.

[391] L'expression "narcissisme collectif" est de M.Maffesoli, Les creux., op. cit., p.35.

[392] Même si elle s'attache trop à notre sens aux postulats d'une sociologie marxiste, il faut se reporter à l'analyse de J.S. Martins, Capitalismo., op. cit., à propos de la naissance de la société rurale et agraire au Brésil. Cet auteur nous autorise à préciser la tendance de la pensée historique locale à la dichotomie, à séparer et à isoler les divers domaines de la vie sociale, dans l'espoir de cerner tout ce qui peut être identifié à la "confusion temporelle" qui règne au coeur de la société brésilienne.

Il est donc naturel que, en faisant entrer en jeu l'ombre et la lumière dans la polémique entre les visions du monde (rural X urbaine); du temps (retard X progrès); de l'éthique (*malandro* X *caxias*), de l'homme, (*caipira/matuto* X civilisée) et aussi des modèle s de sociétés, (traditionnelle X moderne), l'intégration spatiale du colonisateur dans les villes au Brésil va s'opposer à une idolâtrie des fables historiques. Tandis que les fables progressistes vont s'attacher à encadrer dans un temps évolutif des images antithétiques pour comprendre la configuration de la vie collective du Brésil - contrairement à ce que professait sagement l'imagination folklorique -, c'est à travers d'une sensibilité syncrétique largement répandue par la mémoire populaire que la société brésilienne va esquisser la réconciliation de ses traits structurellement hétérogènes[393].

Le moment est donc venu pour nous d'approfondir la controverse entre, d'un côté, une raison sensible qui privilégie un microcosme urbain d'ambiance "tropicale", où le temps s'enroule sur lui-même et se plie au "talent" d'un peuple voué à la répétition temporelle et aussi à l'espérance de parvenir à l'unité dans le temps, et, de l'autre, une raison positive qui ne cherche qu'à domestiquer la propre substance même du temps sur la scène du théâtre urbain. Cette polémique condense les épisodes dramatiques qui opposent dans la formation de la société brésilienne la pensée symbolique de l'homme de la tradition - à travers laquelle l'ensemble collectif de la Colonie s'éprouve en sa modestie plurielle en tant que symbole de l'homme-Métis - et la pensée rationaliste et positiviste de l'homme de la civilisation, celle qu'a proposée la pensée républicaine inspirée des Lumières, qui prétend l'explication historique de la vie sociétale sous les Tropiques en tant qu'un "produit" de l'accélération du progrès matériel et du progrès moral de l'humanité[394].

---

[393] En effet, si l'on se rapporte à la pensée audacieuse de Gilberto Freire, on peut dire que la société brésilienne esclavagiste, patriarcale et rurale professe, de par sa forme d'ensemble organique (le binôme casa-grande et senzala), une vision pléniére du monde, celle qui repose sur l'immoralisme éthique du Brésil-colonie tandis que l'essor de la société urbaine du XIXe siècle porte le germe d'une vision "déchirée" de la société brésilienne, concrétisée dans l'antagonisme entre sobrados et *mocambos* . Nous nous basons sur cette approche pour montrer que l'esprit "prométhéen" qui va contaminer dés le départ l'ensemble civilisationnel des villes ne parviendra pas à effacer les origines mythiques d'une société enracinée dans l'image de la "confusion temporelle", c'est-à-dire, dans la synergie entre des souvenirs archaïques et des innovations techniques et culturelles apportées par l'installation d'une société urbaine et industrielle.

[394] Nous nous livrons ici librement à une association d'idées basée sur la "pensée symbolique" de l'homme traditionnel, qui revêt "plusieurs "couches" de durée et couvre plusieurs "régions" d'un même temps, par adhésion sympathique "aux lieux et aux choses" et la pensée occidentale "cartésienne et classique" qui, "répugnant à l'esthétique" et se gardant "des séductions qualitatives",

La dichotomie instaurée par les fables progressistes et qui sera aggravée par les incidents événementiels de la décolonisation, de l'abolition de l'esclavage, de l'indépendance, de la chute de la Monarchie et, finalement, de l'avènement de la République au Brésil, est celle qui voit, d'une part, la ville comme lieu de l'enracinement dynamique de l'"homme de la forêt", et pour autant d'un monde de ténèbres , et, d'autre part, le théâtre urbain comme un lieu de figurations de la rédemption morale de l'homme de la civilisation.

Contrairement à ce que prône l'idéologie du développement et de la modernisation, la volonté syncrétique de l'homme brésilien contemporain, et inspirée par le drame mythique du schèmes cycliques de la conversion de l'homme de la civilisation aux vertus paradisiaques des Tropiques, va faire graviter le microcosme urbain autour de l'idée que l'ensemble civilisationnel des villes au Brésil nourrit une vocation extra-temporelle. Pris dans la rythmique de la répétition temporelle qui ont opéré la précipitation du temps au Nouveau Monde[395], le théâtre de la vie urbaine sera le lieu où se déroule l'exorcisme du temps: il révèle la régénération d'un "nous" communautaire qui se répète rythmiquement en suivant les transformations des formes diverses de vie sociale, et qui ira jusqu'à détrôner le mythe historique et progressiste qui s'attache aux Tropiques pour régénérer leurs attributs microcosmiques d'abondance et de fécondité sans se détacher complètement des images de la mort initiatique et de la mutilation.

Si, au Brésil-colonie, les premières tentatives de domestication des avatars temporels et mortels ont opéré une transmutation du sens dans la vocation "historique" de l'homme de la civilisation sous les Tropiques, elles ont aussi préservé son destin héroïque. C'est bien pour cette raison que l'ensemble mythique

---

envisage l'Espace et le Temps en tant que "projection de l'unité vide des formes a priori de la sensibilité". Voir à cet égard, G. Durand, Science., op. cit.

[395] Notons à ce propos la convergence de certaines études pourtant trés différentes sur le thème, lato sensu, de la "confusion temporelle" comme l'une des caractéristiques de vie sociale en Amérique Latine (voir, par exemple R. Morse, O espelho., op. cit.), c'est-à-dire sur le thème de la réticence de l'Amérique ibérique à adhérer aux fables progressistes et révolutionnaires, à l'inverse de l'Amérique anglo-saxonne et en accord avec la dynamique temporelle adoptée par les pays ibériques de l'Europe qui s'est désolidarisée des révolutions religieuses et scientifiques du siècle des Lumières. Le cas de O. Velho (O espelho., op. cit.), est ici tout à fait à part, car cet auteur rappelle que ce débat exige de l'intellectuel qu'il déchiffre les différentes approches de la tradition de l'Occident, autrement dit qu'il considére le "retour aux origines" comme l'ensemble des possibilités qui s'ouvrent à tous et qui peuvent être disposé de différentes formes. Dans une autre perspective, voir à F. Weffort, "A América Errada, notas sobre a democracia e a modernidade na América Latina", in: Lua Nova, n0 21, 1990. Cet auteur va parle de l'"ouverture au chaos" de l'Amérique Latine, là où le temps n'arrive pas à se dérouler (entraïnant la "perte du futur") et se "dégrade en énergie"; il fait

de l'avancée de Civilisation sera un comme étant à la source de la dynamisation messianique des légendes progressistes du Brésil du XIXe siècle, lesquelles aspirent à l'accélération du temps (du Progrès) et le dépassement de l'ambiance psycho-sociale du Brésil-colonie, par laquelle les hommes restaient attachés aux attributs hybrides de leur être-ensemble[396].

Ces quelques remarques pourront aider à comprendre le consensus social et historique de la décolonisation, tout comme celui qui a entouré l'indépendance du Brésil, la chute de la Monarchie et l'avènement de la République, dont les conceptions "démocratiques" et "égalitaires" véhiculaient partiellement le désir collectif d'accélérer l'histoire et de triompher du "passé colonial et rural" d'autant plus que ces événements s'inclinaient en effet vers une nouvelle modalité de la maïtrise du temps sous-jacente à l'image de l'homme brésilien visant à en faire un "citoyen", dépossédé de toutes ses qualités ataviques avec les Tropiques et confiné au règne de la quantité à travers le suffrage universel en tant qu'unité numérique. Ces transformations des formes de vie communautaire propres au monde colonial, rural et patriarcal se sont ainsi produites sous la pression culturelle des légendes historiques et messianiques de la fin du XIXe siècle. Cela est illustré par les récits révolutionnaires abolitionnistes et démocratiques propres à la pensée de la Vieille République[397] au Brésil et imprégnés d'un style cosmopolitisme: celui d'une civilisation urbaine implantée sur le littoral et partagée entre la controverse sur les tendances "ataviques" d'ex-esclaves à peine émancipés et la déchéance sociale d'une aristocratie rurale qui demeurait indifférente à la marche du Progrès et à l'avancée d'une société urbaine et industrielle[398].

---

aussi l'éloge d'un temps linéaire et évolutif, d'une "histoire faustienne", et il met en avant les "faibles héritages" apportées par l'homme de la civilisation en "terre tropicale".

[396] Au sujet de l'"hybridisme" polémique du monde patriarcal et rural au Brésil, nous renvoyons aux commentaires de G. Freire, Maïtres., op. cit., p.111: "Antagonismes de civilisations et d'économies. La civilisation européenne et l'indigène. L'économie agraire et pastorale. L'économie des champs et celles des mines. Le catholique et l'hérétique. Le jésuite et le grand propriétaire. Le bandeirante et le seigneur de moulin. Le pauliste et l'immigrant. Le Pernambucain et la marchand ambulant. Le riche propriétaire foncier et le paria. Le bachelier et l'analphabète. Mais les dominant tous, plus général et plus profond encore: l'antagonisme du seigneur et de l'esclave".

[397] Pour ce qui est du recours aux notions de Vieille République et Nouvelle République, tout comme de l'Etat Nouveau pour exprimer les différences d'ordre politico-économique et techno-structurelle qui on donné naissance à l'Etat-nation, tout comme la divergence qui sont à l'origine des institutions démocratiques au Brésil, nous nous inspirons ici librement du corpus d'idées propre aux historiens.

[398] On pourrait parler de l'antithèse essentiellement polémique rural/urbain en ce qui concerne le thème de la dégradation morale qu'a connue la société brésilienne à la fin du XIXe siècle, si répandu dans le débat abolitionniste. Nous faisons allusions ici à l'idée généralisée que c'est le passé rural, colonial et patriarcal qui va "condamner" l'ensemble collectif du pays à un "fétichisme

Avec l'exacerbation des fables progressistes dans le Brésil du XIXe siècle, c'est le corps collectif du pays qui va se trouver, encore une fois menacé dans son polythéisme des valeurs par la diffusion d'un processus d'accélération du temps et de défiguration de l'homme de la tradition soutenu par les rêveries ascétiques et militaires du contexte historique dans lequel s'instaurent la Nation et la Civilisation.

La tension paradoxale dont nous parlons peut s'exprimer par le fait que si, d'un côté, la découverte et la conquête de la matière du Nouveau Monde a entraïné l'opération alchimique de la conversion des *gentios* en chrétiens pour en faire l'apanage de la Civilisation au coeur d'une société rurale et coloniale, de l'autre, l'instauration de l'Etat-Nation va engendrer le retour à l'arsenal de techniques de "blanchiment" des populations métisses comme étant le privilège de la construction d'une civilisation urbaine et industrielle au Brésil. Dans le premier cas, c'est la substance néfaste des religions du terroir qu'il fallait maïtriser; dans le deuxiéme, c'est la substance noir de l'esclavage issue du passé révolu de la société brésilienne - celle des *casa-grandes* et des *senzalas* que le ventre digestif et sexuel de la civilisation urbaine avait générée sur le littoral sous la forme des *mocambos* et des *sobrados* - qu'il fallait "domestiquer" en faisant appel aux aspirations souveraines et militaires que le Héros civilisateur a transmises au monde imaginal de la société brésilienne[399].

Lorsqu'on s'attache à la figuration ethnique de l'homme brésilien, on s'aperçoit du gigantesque complexe d'images auquel renvoie le geste d'intégration spatiale du Héros civilisateur à l'environnement social et cosmique tropical dans sa tentative de "détemporaliser" le temps et d'euphémiser les changements "historiques". C'est certainement grâce à la connaissance qu'avait l'ensemble de la Colonie de la relativité des choses transitoires que la civilisation urbaine va

---

religieux" issu de ses héritages africains. Voir à cet égard les réflexions de Nina Rodrigues, Raças humanas e responsabilidade penal no Brasil, Civilização Brasileira, 1939.

[399] Il convient ici de préciser la polémique historique à propos du rôle stratégique de la "culture" et des "moeurs" des africains et l'abolition de l'esclavage dans le processus d'installation de l'ensemble civilisationnel hybride des villes impériales. Dans le contexte de la vie citadine des sobrados, la captivité des populations négres, conçue auparavant dans l'ensemble rural casa-grande/senzala, comme un "phénomène "salutaire" parce que "civilisateur", sera progressivement dénoncée comme une pratique "cruelle et inhumaine". L'âge démocratique verra naïtre ainsi au Brésil du XIXe siècle ce que les idéaux républicains ont appelé le "problème noir" des *mocambos*, selon lequel l'esclavage aurait "corrompu" et "dénaturé" les moeurs courtoises dans le contexte des villes coloniales. A cet égard, cf. M.L.Guimarães, "Nação e civilização nos Tr¢picos", in: Estudos Hist¢ricos, 1988.

pouvoir se dessiner en renversant les légendes progressistes, dont les aspirations fantastiques ne visaient qu'à rompre les liens ataviques unissant l'homme de la civilisation aux Tropiques afin d'y faire avancer l'Histoire. Ainsi, c'est précisément au moment de la rupture avec un microcosme urbain "enchâssé" dans la nature que le thème éternel de la Terre-mère et de ses enfants monstrueux émergent de l'imaginaire populaire (fruit d'une sensibilité collective soi-disant "rurale" et "coloniale") pour composer la rébellion au coeur du cosmopolitisme culturel dont témoignera la vie urbaine des principales capitales du Brésil à l'aube du XXe siècle[400].

Née de l'effort d'un ensemble collectif pour pallier la fuite du temps, que ce soit en inversant les valeurs viriles et combatives de la conquête coloniale ou en adoucissant la chute morale du soldat-missionnaire vers le ventre chaleureux et protecteur de la Terre-Mère, l'harmonie de formes ou de rythmes qui configure le corps collectif "métis" du Brésil-colonie donnera lieu à un style doté d'une valeur propre, qui imprègnera la totalité des légendes progressistes, lesquelles renvoient aux images de la Patrie[401].

Il faudrait se livrer à une vaste analyse pour expliquer pourquoi saisir comment collectivité politique représentant l'Etat-Nation "populiste" repose ici sur le fond des ténèbres d'un corps sociétal "mulâtre", par la découverte qu'elle a faite de la durée riche qui a toujours caractérisé ce corps: celle liée au drame mythique de la mort et de la renaissance d'un confusionnel sociétal indéfini sous les Tropiques[402].

---

[400] En ce qui concerne ce thème dans le mouvement culturel Moderniste des années 1920/30, cf. M.S.Brito, Historia do modernismo brasileiro. Pour la controverse des différentes perspectives qui sont à l'origine de ce mouvement littéraire et artistique au Brésil, cf. également E. de Carvalho, Os bastiões da nacionalidade , Anu rio do Brasil, 1925. A propos de la valorisation positive des racines telluriques de la vie sociale au Brésil, cf. G. Aranha, A estética da vida, MEC/INL, 1969. Sur débat autour du trajet animal de l'homme brésilien, de sa "pensée métisse" et sa "désintégration dans la "civilisation spirituelle de l'Europe", ceux qu'oppose "les modernistes de l'ordre" ("vert-jaune") et les "modernistes du désordre", ("hérétiques"), il faut, sans doute, se reporter aux commentaires de O. Andrade, cf. Do Pau-Brasil., op. cit., et, aussi, M. de Andrade, cf. Cartas., op. cit.

[401] A propos du style "tropical" qui trace le parcours polémique de la formation de l'Etat-nation au Brésil, nous renvoyons à l'ouvrage de R. Faoro, Os donos do poder, vol.I et II, Globo, 1975 (même si l'auteur ne renvoie pas directement au thème du polythéisme des valeurs de l'homme brésilien).

[402] Nous croyons que le syncrétisme afro-catholique au Brésil, de par ses nombreuses pratiques initiatiques et sacrificielles et ses festivités orgiastiques (les cantiques, les danses, le repas), relève des rituels de la maïtrise du temps émanant du consensus historique et social de l'esclavage à l'époque coloniale. En ce qui concerne la festivité et ses licences, les cultes afro-brésiliennes actualisent socialement un vouloir-vivre sociétal cher à la personnalité globale de la société brésilienne. Concernant la technologie du cycle et les rituels du recommencement temporel, cf. G. Durand, Les structures., op. cit., p. 359.

Nous avons a déjà fait référence au fait que les premiers ensembles urbains mis en oeuvre par l'ordre esclavagiste et seigneurial de la Colonie ont été conçues comme le "produit" d'une nouvelle modalité de maïtrise les périls temporels et mortels liés à la chute morale de l'homme de la civilisation, une maïtrise qui s'exprime, par exemple, dans la symbiose entre l'architecture et l'art européennes et la nature tropicale. En tant que univers réfractaire au déterminisme historique des fables progressistes et des idéaux "démocratiques" et "égalitaires", la création de l'ensemble civilisationnel des villes n'a fait que restituer chez l'homme brésilien une vocation à lier, en remontant au composant mythique des images d'involution qu'on retrouve dans le contexte de l'Amérique tropicale[403].

Malgré les contraintes imposées au théâtre de la vie urbaine par les aspirations purificatrices des légendes révolutionnaires et messianiques que propageaient la Vieille République, on perçoit ainsi la maturation d'un style synthétique qui fait des villes brésiliennes un territoire fantastique porteur à la fois de la chute et la rédemption morale des héritages ibériques- celles qui les rattachent à la matière néfaste du passé colonial et rural du pays et qui relève de l'immoralisme éthique de leurs habitants. Il est difficile de nier que le symbolisme animal, des ténèbres et de la chute- ceux qui hantent les contes et les légendes imprégnant le monde imaginal de la Colonie- ont servi à élucider les épisodes dramatiques de la conversion de l'envahisseur aux dieux du terroir, d'autant plus qu'ils seront repris par nombreux écrivains du XIXe siècle lorsqu'ils se laissent aller dans les considérations historiques et géographiques autour des paradigmes esthétiques d'une littérature "brésilienne". Au vu du Romantisme qui a marqué l'aventure littéraire du Brésil de la Vieille République, il apparaït clairement qu'il s'agit là d'un effort compréhensif des élites locales pour élucider, à travers l'agencement de symboles antithétiques qui comporte une "nation métisse", les racines du sentiment de "brésilianité"[404].

---

[403] A cet égard, nous renvoyons à l'ouvrage de M. Sodré, O terreiro e a cidade, Vozes, 1988. C'est la séduction ludique et religieuse du théâtre de la vie urbaine qu'explique l'enracinement des populations négres, et spécialement dans les lieux de cultes (les terreiros) comme l'un des traits "monstrueux" des villes coloniales dans la mesure où elle les a rapprochées de l'immoralisme éthique provenant de la conquête coloniale. On peut penser que les terreiros, où les fêtes licencieuses symbolisent l'union cosmique de l'homme à la nature, apparaissent ici comme l'éclatement de l'ordre confusionnel émanant du consensus historique la vie communautaire sous les Tropiques. En ce qui concerne les terreiros en tant qu'élément intégrant le "mobilier urbain" du Brésil, cf. M.Maffesoli, Les temps, op. cit., pp.l98-l99.

[404] En ce qui concerne le thème de la participation des personnages mythiques à la construction de l'imaginaire littéraire du Brésil, nous renvoyons à l'ouvrage de G. Freire, Hérois., op. cit. Quant aux

On verra ainsi l'angoisse que ressentait les élites devant la fuite du temps se servir des événements existentiels et historiques qu'ont été l'abolition de l'esclavage et la déchéance sociale d'une société patriarcale et rurale pour attribuer finalement une signification messianique au "cosmopolitisme" de la morale abolitionniste et républicaine qui donnera ses contours à la Vieille République, alors qu'il va entraïner la découverte du caractère monstrueux du passé ibérique- les *mocambos* , les *terreiros*, les *congadas*, les *irmandades*- comme un élément constitutif du théâtre de la vie urbaine du pays. C'est la réconciliation entre, d'un côté, le récit légendaire concernant les vertus proprement paradisiaques de l'environnement social et cosmique de l'Amérique et, de l'autre, le mythe historique de la Civilisation et du Progrès désireux de pousser à son terme l'ambition messianique de maïtrise absolue du temps et d'anéantir le caractère primitif, monstrueux, barbare et païen des Tropiques des péchés qui va à son tour dénoncer les paradoxes intrinsèques de la dynamique de la civilisation occidentale adoptée par la Vieille République.

Parallélement, la puissance souterraine des réminiscences de l'arrangement confusionnel spécifiques à la ville coloniale, entre l'homme et le milieu objectif va provoquer une vive controverse autour du mythe historique qui engendrera l'agglomération urbaine et industrielle dans le Brésil du XXe siècle[405]. Il s'agira alors de replacer les souvenirs archaïques de l'intégration spatiale de l'homme brésilien à son environnement naturel dans le cadre d'une durée capable de retracer par un récit fabulatoire les cycles successifs du temps sous les Tropiques, de sorte que l'avènement d'une civilisation urbaine et industrielle au Brésil pourra y être vue comme le résultat final des péripéties temporelles de son corps collectif, d'autant plus que ce récit relate également l'effondrement de la vision traditionnelle de l'homme.

Par leur désir d'imposer l'avènement "historique" d'une civilisation urbaine et industrielle, de travailler à la place du temps et de remédier à la rébellion d'un vouloir-vivre sociétal, les fables progressistes de la Vieille République vont

---

images néfastes projetées sur les populations négres dans le Brésil du XIXe siècle, cf. L. Costa Lima, "Natureza e historia nos Tropicos", in: O controle imaginario: razâo e imaginaçâo no Ocidente, Brasiliense, 1984. Voir également J.M. de Carvalho, Os bestializados, Rio de Janeiro e a républica que nâo foi, Cia das Letras, 1987, et S.Pesavento, De escravo a liberto, um dificil caminho, IEL, l988 et O cotidiano da Republica, EDUFRGS, l990.

remettre en cause le réservoir des images diurnes qui habitaient l'imagination populaire, et celle-ci en éveilla la figure ancestrale du Héros Civilisateur. En même temps, les souvenirs historiques des moeurs courtoises de l'époque impériale remontent le temps en convergence au bourgeoisisme des élites ayant s'évertuer à exorciser de la scène citadine, toujours encline à métaboliser dans son ventre digestif et sexuel un *ethos* communautaire, la confusion de sources archétypales de l'homme brésilien, en polémique au drame tragique de l'homme de la civilisation à peine arraché de ses racines patriarcales et rurales[406].

Bien loin d'être séparée du mythe, les fables historiques de la Vieille République se précipitent vers le grand courant de la pensée fantastique du folklore populaire qui véhicule l'idée que sur cette Terre des perroquets, étant un lieu où s'opére la réparation des outrages du temps, la Ville permettra de mettre en places les institutions politiques "modernes". C'est ce qui donnera lieu à l'aphorisme suivant pour exprimer la tension paradoxale qui forge l'homme brésilien "civilisé": "Tupi or not Tupi, that is the question."[407] On retrouve là l'allusion au symbolisme du Singe contenu dans le trait fondamental du mimétisme des caboclos et des mulatos pour exprimer le contexte sociologique propre à la création de l'ensemble civilisationnel des villes au Brésil, ces hommes bâtards moins affectés par la souffrance du destin tragique de l'homme de la civilisation sous les Tropiques que par la force magique des maïtres du lieu.

Différemment de ce qui s'est passé pour les Etats-cités de l'Europe, les villes de l'Amérique ibérique ont été contraintes d'abandonner progressivement la controverse entre localisme et cosmopolitisme qui a accompagné la configuration de ses Etats-nations; aussi bien dans le contexte historique de la décolonisation et de l'instauration de l'Empire qui dans l'ambiance sociale de la proclamation de la République. Au début, la polémique opposera ceux qui, d'un côté, voyaient dans

---

[405] A ce propos, voir S. Pesavento, A emergência dos subalternos, EDUFRGS/FAPERGS, l989b, et également L. Kowarick, Trabalho e vadiagem: origem do trabalho livre no Brasil, Brasiliense, 1986.

[406] En ce qui concerne le cosmopolitisme culturel des villes brésiliennes, le mythe du "progrès " technique et l'effondrement de la vision du monde et de l'homme des engenhos et du sertão, nous inspirons ici de N. Sevcenko, Literatura op. cit. Pour avoir une idée précise de l'ensemble complexe des motivations symboliques qu'ont instauré les idéaux "égalitaires" et "démocratiques" au Brésil, même si l'analyse est trop centrée sur le phénomène politique de la Vieille République (1890/1930), nous renvoyons, encore une fois, au livre programmatique de R. Faoro, Os donos, op. cit.

[407] Les expressions "nationalisme de l'ordre" et du "nationalisme du désordre" sont empruntées à Plinio Salgado, cité par A.A. Prado, Itinerario, op. cit., bien que nous en faisions ici une approche différente.

les traits "métis" du corps collectif au Brésil, la substance d'une matière néfaste devant être sacrifiée à la purification de la Nature tropicale à ceux pour qui l'esprit syncrétique d'un peuple habitant cette Amérique du "sud", du "soleil" et du "sel", ne pouvaient être qu'une source d'inspiration esthétique.

Si le premier modèle de figuration ethnique de l'homme brésilien va juger le microcosme urbain en allusion aux postulats du nationalisme de l'ordre des oligarchies et enraciner les villes brésiliennes dans la dynamique des aspirations purificatrices et monarchiques liées à l'entreprise coloniale aux Tropiques, ce qui justifiera l'expression selon laquelle "dans une terre de merveilles habitait un peuple triste", le deuxième va célébrer l'ambiance confusionnelle du théâtre urbain en tant que la traduction du nationalisme du désordre, en allusion à la filiation entre l'homme brésilien et la luxuriante nature tropicale et au culte des attributs telluriques de la vie communautaire au Brésil[408].

Fondée sur les différences entre les villes européennes et latino-américaines l'ambition messianique de la Vieille République s'efforcera de remplacer progressivement le microcosme urbain colonial par un dispositif spatial vu comme opérateur de la morale du travail et d'un réseau de pratiques contractuelles qui vont concourir à faire des Tropiques un lieu d'idolâtrie du Progrès technique. Dans le contexte historique de la naissance de la République et des rapports égalitaires dans la Ville, l'"âme collective" de l'homme brésilien va être vue sous l'angle des rapports de servilité et des liens claniques, des imperfections d'un christianisme "métis" et du tourbillon des pratiques magiques, et apparaïtra en tant que vecteur de la régression dynamique du théâtre urbain à ses valeurs archaïques. C'est aussi cette vision traditionnelle qui va susciter la résurgence des aspirations purificatrices et ascensionnelles liées à la figure du Héros Civilisateur et à sa lutte pour l'abolition des effets nocifs qu'a générés la soumission de la vie urbaine aux héritages de formes d'agrégation liées aux cycles économiques de la Colonie, et en particulier à ceux de l'exploitation agricole d'un "végétal aristocratique", la canne à sucre. Il s'agissait de mettre en place un dispositif urbain, fondé sur l'exploitation agricole d'un autre végétal plus "démocratique"- en l'occurrence le café- et capable d'engendrer un élan national visant à mettre fin à l'esclavage et à instaurer les

[408] L'expression est d'Oswald de Andrade, et il l'adapte à l'homme des Tropiques; elle traduira aussi le climat du débat qui était en vigueur dans les années l920/30 à propos du mimétisme comme élément constitutif du "caractère moral" de l'homme brésilien et de ses racines culturelles.

rapports contractuels de travail visant l'industrialisation et la modernisation du pays.

La lutte de l'homme brésilien pour l'autodétermination est ainsi associée aux racines pernicieuses d'un polythéisme populaire qui induisent à l'incohérence de structures spatio-temporelles plurielles au sein du théâtre de la vie sociale du pays. Autrement dit, l'orientation des institutions urbaines vers l'associationnisme contractuel et finalisé, inspiré du droit abstrait, formel et universel, va contribuer à mettre en scène un drame historique dont la trame autorise l'imagination populaire à revenir sur le passé. En se dressant contre le temps, le messianisme progressiste de la Vieille République permettra à l'homme de la civilisation "rattacher" les souvenirs d'un passé révolu: ceux vécus par l'homme brésilien à des "époques" et "âges" qui ont reflété la tension paradoxale entre l'homme, la culture et la nature sous les Tropiques[409].

L'érosion 'historique' qu'a subie, de par sa modestie plurielle, la figure de l'homme de la tradition au sein du récit mythique de la formation de la société brésilienne avait été déjà annoncée à l'instant précis où l'"homme de la civilisation" débarquait en Amérique. Il a fallu cependant attendre l'arrivée des Cours portugaises dans la Colonie pour réduire son être-ensemble polymorphique et pluriel à l'objet du stratagème 'historique'[410]. Cela s'est fait d'autant plus fortement que l'ensemble civilisationnel des villes, en gagnant son autonomie judiciaire et administrative par l'instauration des moeurs courtoises que s'épouissent dans l'ordre politique impérial, à chercher à opérer le rite sacrificiel d'assujettissement de l'homme colonial aux fables progressistes[411] même si celui-ci s'est lentement "contaminé", et finalement "infecté" par les vestiges de sa vieille compulsion à oublier le temps.

Or on ne saurait oublier que l'essor de la conscience chrétienne en Europe a nettement conduit à la découverte du Nouveau Monde, lui-même tributaire de

---

[409] En ce qui concerne la présence de telles configurations symboliques dans la formation du roman brésilien, cf. N. Sevchenko, Literatura., op. cit.

[410] Nous nous inspirons ici sur les commentaires de M. Mauss, Essais de, op. cit., à propos du "stratagème historique", tout comme de l'adhésion nécessaire de l'intellectuel à l'"herméneutique spirituelle", comme points de départ pour la compréhension de l'"histoire plus ou moins réelle, plus ou moins légendaire et même mythique" de l'instauration d'une civilisation urbaine au Brésil.

[411] A cet égard, nous nous appuyons ici sur les références historiques rapportées par R. Vainfas, O tropico., op. cit. Cet auteur replace, dans le contexte culturel des Tropiques, les effets des "fatalités historiques" que sont les innovations techniques et culturelles- liées à l'essor de la pensée des Lumières en Europe- sur l'expérience globale du monde chez l'homme américain. Ce n'est du reste pas un hasard si ses réfléxions se rapprochent de ceux de P. Chaunu, La civilisation., op. cit.

l'"éveil" et de la croissance de la conscience historique en Occident. En effet, il se peut que l'image des Tropiques des péchés, y compris à travers les formes tourmentées qu'ils confèrent au théâtre de la vie urbaine, ne représente que l'aura esthétique de son ensemble collectif, là où l'homme de la forêt se défend comme il le peut, en usant d'une "Raison autre" contre tout ce que l'homme de la civilisation, dans l'idolâtrie qu'il voue à l'histoire, a apporté de neuf et d'irréversible[412].

Il est clair que, le mythe historique de la conversion de l'"âme barbare" de l'homme brésilien avait déjà acquis un sens de progrès triomphant au fur et à mesure que se développait l'autorité dogmatique de l'Eglise catholique dans le monde colonial du XIXe siècle, alors que le patriciat urbain devenait sensible au processus de raccourcissement eschatologique[413] tout en restant séduit par les pratiques catholicisme populaire. C'est pourquoi on ne peut négliger le fait- qu'il s'agisse des cérémonies civiques célébrant à l'avènement d'une civilisation industrielle et urbaine ou rites funèbres pratiqués en l'honneur de l'effondrement d'une économie coloniale et agraire- que l'adhésion de la ex-Colonie aux innovations technologiques et culturelles engendrées par l'instauration de l'Empire, son refus des outillages traditionnels hérités de l'ancien ordre seigneurial-esclavagiste et son assentiment face aux discours plaidant pour le travail libre et la démocratie sociale sont le signe que les villes brésiliennes font preuve d'une "personnalité" quasi spécifique liée au dédale tortueux dont est issue l'étroite parenté qui existe entre la civilisation urbaine et le milieu cosmique tropical[414].

---

[412] A propos de la conscience historique dans l'Occident moderne, nous renvoyons, encore une fois, à l'oeuvre de G. Durand, Science., op. cit., p.23: "Prééminence du fait, prépondérance de l'histoire suprématie d'une caste cléricale, tels sont les trois moteurs du destin faustien de l'Occident." A cet égard, voir également H. Corbin, Histoire., op. cit., p.23: "La pensée chrétienne est centrée sur le fait advenu de l'an 1 de l'ére chrétienne; l'Incarnation divine marque l'entrée de Dieu dans l'histoire. En conséquence, (...) c'est le sens historique identifié avec le sens littéral, le vrai sens des Ecritures."

[413] L'expression "raccourcissement eschatologique" est empruntée à P. Chaunu, L'Europe., op. cit. A propos de son application à la société brésilienne, nous nous inspirons ici librement des commentaires de J. C. Freire, Ordem médica., op. cit., R. Azzi, O episcopado do Brasil frente au Catolicismo popular, Vozes, 1977, et aussi R. Vainfas, op. cit.,p. 345-347.

[414] A ce sujet, vois les ouvrages consacrés à l'analyse du thème de la configuration des sentiments de "brésilianité" et de la "nativité" au Brésil-colonie qui, ajoutés à celui de la propriété de la terre, vont dessiner la personnalité "révolutionnaire" qui sera l'ensemble civilisationnel des villes brésiliennes à la fin du XVIIIe siècle. En ce qui concerne le récit historique des formes d'agglomération urbaine dans le Brésil)colonie, rappelons pour mémoire l'article de R. Morse, "Tendencias y planteos en la investigaci¢n urbana latinoamericana" (1965-1970), in: La investigaci¢n urbana latinoamericana tendencias y planteos, STAP, 1971. I convient également de citer l'ouvrage de S. B. de Holanda et B. Fausto (org.) Hist¢ria geral da civilizaçâo brasileira, Difel, 1976.

Lorsqu'on laisse de côté les digressions historiques à propos de l'installation des premiers ensembles urbains au Brésil, on s'aperçoit que, au premier abord, c'est la "correspondance" quelque peu mystique entre le monde naturel et le monde social - un phénomène qui renvoie à l'adhésivité de l'homme de la Civilisation aux vertus paradisiaques du milieu cosmique des Tropiques - qui sous-tend le discours épique selon lequel il y a la nécessite morale et vitale de vaincre les éléments monstrueux de l'urbanisme colonial présents dans les villes brésiliennes. On verra par ailleurs l'instauration de la Nation et du Progrès déplacer peu à peu l'accent polémique propre au principe de similitude qui rapprochent dans la configuration ethnique de l'homme brésilien le monde naturel et le monde social- le fils bâtard du mouvement cyclique de "copulation" qui unit le conquérant portugais à la Grande-Mère terre- vers un souci de métabolisation de leurs valeurs négatives. La conjonction sensualiste[415] qui sous-tend l'"âme métisse" de l'homme brésilien étant vue désormais, au sein d'un récit historique, comme une promesse de "culturalisation de la nature" à l'égard de la matière néfaste des Tropiques[416].

Dans ce contexte, le polyculturalisme qui va dominer les villes industrielles brésiliennes du XXe siècle apparaït révélatrice du dynamisme non seulement chaotique mais fécond des fautes et des erreurs passées, celui qui a configuré le peuple brésilien dans son insistance à apaiser la multiplicité des expériences et des valeurs suscitées par les avatars temporels au Nouveau Monde. Quoi qu'il en soit, conséquence de la quête dramatique d'une secréte intimité dans le sein chaleureux de la Terre-mère - celle suscitée par la production "technique" d'une société esclavagiste rurale et coloniale (par ses instruments et ses produits agricoles) - la géographie urbaine va finalement surmonter la virilité et le militarisme qui

---

[415] Pour ce qui est de l'expression "conjonction sensualiste" voir M. Maffesoli, Aux creux., op. cit. Nous croyons que la structure mystique de l'imaginaire que G. Durand (Les structures., op. cit., p.31) appelle l'adhésivité et la viscosité peu nous faire comprendre ici la figuration ethnique de l'homme brésilien comme étant étroitement liée au monde environnant des Tropiques.

[416] Ce n'est pas un hasard si, aprés les premiers temps d'une dominante copulative dans l'assimilation-accommodatrice du conquérant portugais à l'environnement social et cosmique des Tropiques, à travers la création d'une société rurale et patriarcale, il devient possible de décrire l'installation de la société urbaine et industrielle au Brésil par la rythmique des instants qui président aux représentations d'une séquence temporelle, progressiste et évolutive. C'est pourquoi l'ensemble civilisationnel des villes brésiliennes sera lié, à travers ce principe de causalité méta-érotique, à la rédemption morale des terreurs brutales véhiculées par la conquête du Nouveau Monde. Tout cela va s'appuyer progressivement sur la dominante digestive qui avait disséminée le soldat-missionnaire au Nouveau Monde, en adhérant aux évocations "tactiles, olfactifs et gustatifs" de la matière luxuriante de la Nature tropicale. Nous nous livrons ici librement à une association d'idées basée sur le "trajet anthropologique de l'homme" tel que le présente G. Durand, Les structures., op. cit.

régissaient les aspirations purificatrices de la Vieille République vis-à-vis les éléments érotiques et orgiaques d'un vouloir-vivre sociétal.

Etant bien entendu que la dimension communautaire est le moment fondateur de la conquête territoriale sous les Tropiques, force est de reconnaître que la dissémination des légendes progressistes au coeur du microcosme urbain à permis le renouvellement de deux principes archaïques de la figuration ethnique de l'homme brésilien. L'un est incarné par le contenant bienfaisant du Paradis perdu et de la Terre promise véhiculé par le territoire du Nouveau Monde; l'autre tient au contenu des craintes érotiques et charnelles qui on accompagnent l'incursion de l'homme de la civilisation aux Tropiques. Certes, il s'agit là d'un curieux paradoxe, car les événements historiques et culturels ayant amené l'essor de la Nation et du Progrès au XIXe siècle, vont restaurer la régression dynamique de l'imagination populaire dans le scénario dramatique de la "recherche du temps perdu": la civilisation urbaine et industrielle s'affirme finalement comme phénomène politico-économique et source concrète d'émancipation de l'homme brésilien face aux ravages du temps, pour autant comme moyen d'y mettre fin. Au vu de la causalité matérielle d'un tel récit fabulatoire, le déchirement du monde rural, patriarcal et colonial et de la société patrimoniale et esclavagiste traduira finalement l'aboutissement de l'aventure paradisiaque par l'expurgation définitive de l'aspect maléfique de la Forêt tropicale et par le rachat des actes "irrationnels" qui avaient plongé le conquérant portugais dans l'intimité néfaste de la Nature[417].

Par-delà les antagonismes introduits par l'ordre sériel diachronique qui oppose la Tradition à la Modernité, l'instauration des premiers ensembles urbains continue jusqu'à nos jours d'osciller entre l'image d'une nation projetée "en avant" dans sa progression vers une civilisation industrielle et celle de sa régression dynamique aux valeurs bienfaisantes du Paradis perdu - d'un passé situé hors du temps et de l'homme à l'état de nature[418]. L'oscillation entre les deux termes de cet

[417] Il faut tenir en compte que le "populisme" apporté par la Nouvelle République (1937/45), forme de gouvernement que va succéder la République Vieille, (1889/1930), appuyé, en essence, sur le charisme du personnage légendaire de Gétulio Vargas va signifier, malgré son visage "moderne", la persévération du style "tropical" polythéiste dans la configuration du corps politique de la Nation brésilienne. Celui-ci plus raccroché à l'émotion esthétisante qui avait forgé le corps collectif au Brésil comme un élément fondamental des aspirations messianiques d'accélération du temps aux Tropiques.

[418] A propos de la profusion des images d'abondance et de richesse d'un passé rural "hors du temps" qui tendent à prédominer dans les instants de fondation du théâtre de la vie urbaine du Brésil du XIXe siècle, nous rejoignons ici les observations de J.Duvignaud, Le propre., op. cit., p. 76: "Dionysios est devenu mythe quand une distance infranchissable a éloigné l'homme de la cité de

antagonisme exprime clairement l'effort d'un ensemble collectif pour atteindre au dépassement de ses tribulations temporelles sous les Tropiques et, finalement, toucher à une transcendance incarnée dans le temps. Dans le Brésil du XIXe siècle, tout comme dans celui d'aujourd'hui, le contexte cyclique des incidents géographiques et historiques constitutifs de la rythmique de la conquête coloniale renvoie aux fables progressistes et révolutionnaires qui, dans l'organisation dynamique du monde imaginal de la société brésilienne, vont finir pour ériger le récit légendaire d'une civilisation urbaine sous les Tropiques.

Au fur et à mesure que le mythe historique a forgé chez les élites politiques la représentation diachronique des époques historiques permettant de classer les visions du monde rural et citadine, le théâtre de la vie collective au Brésil s'est surchargé de motivations symboliques apportées par les valeurs "égalitaires" et "démocratiques", mais aussi par les aspirations fantastiques d'une culture technicienne. Le paradoxal est que les impératifs du mythe du Progrès vont favoriser le bondissement[419] d'un vouloir-vivre collectif polymorphique, distillée clandestinement par les héritages archaïques du passé rural et patriarcal dans les frontières culturelles de l'aura cosmopolite des villes brésiliennes de la Vieille République[420]. En un mot, l'essor des idéaux égalitaires au milieu de la scène urbaine a généré, à l'aube du XXe siècle, l'incorporation du thème mythique de l'homme-Métis, ses *terreiros* et ses *mocambos*, dans les projections imaginaires de la figure de la Ville "moderne".[421]

Sous l'influence des contraintes négatives de l'ambiance psycho-sociale de la civilisation industrielle et des impératifs de la morale du travail (le Progrès dans

---

son environnement rural et marin, et de son passé: le vin et les agapes n'ont plus le même sens, ou la viande des 'agapes' n'a plus le même goût."

[419] L'expression "bondissement" est de M. Maffesoli, Aux creux., op. cit., voir en particulier, le chap. V, "La baroquisation du monde", pp.153-185.

[420] L'occasion nous est donné ici de rappeler la place que tiennent l'univers spirituel des mythes et croyances des autochtones et des africains et du christianisme "mulâtre" dans les racines du monde imaginal la Colonie, lesquelles ont toujours préservé l'"âme collective" de l'homme brésilien des contacts destructifs avec des philosophies de l'Occident moderne. A cet égard, voir l'étude de S. W. Malluf, Encontros Noturnos, bruxas e bruxarias na Lagoa da Conceiçâo, Rosa dos Ventos, 1993, autour de la sorcellerie dans un village au sud du Brésil. Cf. également les travaux classiques sur la dévotion populaire de I. Alves, O carnaval do devoto, Vozes, 1980; de C. Rodrigues Brandão, Sacerdotes de Viola, Vozes, et 1981, Os Deuses do povo, Paulinas, 1980; et enfin de P. Suess, Queimada e Semeadura, Vozes, 1988.

[421] Il est évident que le phénomène de la transposition des souvenirs "historiques" du passé colonial et rural à la scène urbaine du Brésil du XIXe siècle est lié ici au thème de l'"intériorisme" qui nourrit les racines spirituelles de la pensée occidentale, tel que l'entend H. Corbin, Histoire., op. cit., p.499: "Une tradition n'est vivante et ne transmet du vivant qu'à condition d'être une perpétuelle renaissance".

l'Ordre), les corps des africains et des indigènes, qui ne jouissaient jusque-là que d'une célébration furtive en tant qu'univers où se réconciliait la mortification de l'esclavage et les délices liées au plaisir copulatif du seigneur, vont sécréter dans l'ambiance urbaine une force vivante sui generis pétrie d'instinct et d'irrationnel- tout comme ses "adjuvants sensoriels: - la musique et la danse - et transgressant l'organisation politico-économique qui s'inaugure avec le bourgeoisisme entretenu par l'idolâtrie des fables progressistes de la Vieille République[422].

Dés lors que le désir d'accélérer le temps a nourri les projets de souveraineté de l'imagination populaire et s'est projeté sur la "noirceur" sous-jacente aux vestiges coloniaux de ses villes, on ne pouvait que s'attendre au retour "miniaturisé" de la figure du Héros civilisateur dans le monde imaginal de la nation brésilienne; c'est là que va pouvoir s'opérer la lente transmutation de la substance ogresque d'un corps social métis[423] Pour les populations esclaves récemment affranchies, il en résultera sur le théâtre de la vie urbaine une confrontation dramatique avec l'arrivée des nouveaux immigrants européens et la mise en place progressive d'une société industrielle. C'est à eux qu'incomberont les épreuves initiatiques de transmutation de la matière néfaste du passé colonial et rural, celles qui devaient permettre finalement au Progrès et à la Civilisation de briller victorieusement sous les Tropiques. Autrement dit, nous semble pertinent de mettre l'accent sur le symbolisme des ténèbres , de la chute et de l'animal pour décrire ce que nous avons baptisé de sensibilité baroque, laquelle dépasse l'incident historique quelconque pour composer la dynamique temporelle méta-érotique et méta-raciale qui marque profondément le paradigme esthétique des

[422] En effet, on ne peut négliger le rôle que va jouer la musique et la danse (cf. G. Durand, Les structures., op. cit., pp.403-405), qui peuvent être interprétées ici comme l'expression de la rébellion des populations africaines devant la substance mortifère de l'esclavage, et donc comme l'incarnation de leurs stratégies de réconciliation dans les espaces des senzalas, des terreiros et des *mocambos* , dont le dramatique musical permettait de contrebalancer les états de mélancolie profonde évoquant l'Afrique, les banzos.

[423] Ceci va s'exprimer surtout à travers les politiques sociales "étatiques" visant à pallier l'état sanitaire "arriéré" de la société brésilienne du début du XIXe siècle (L.A. de Castro Santos, O pensamento., op. cit.) et un corpus d'idées qui met constamment en garde les élites brésiliennes contre la "contamination" morale de l'ensemble civilisationnel des villes au Brésil par la substance néfaste et maléfique de la "vague noire" envahissante à la fin du XIXe siècle. C'est ce qui va déclencher l'accroissement de l'investissement public dans l'immigration de colons européens (allemands, italiens, polonais). Sur ce thème, nous renvoyons à N. do Ros rio Costa, Lutas urbanas e controle sanit rio, Vozes, 1985.

formes tourmentées ayant présidé à l'instauration d'une civilisation urbaine au Brésil[424].

Il apparaït clairement que le drame mystique de la souffrance, de la mort et de la résurrection de l'homme-Métis au coeur d'une civilisation industrielle est constitutif des épreuves rituelles plus vastes destinées à transmuer, sur le théâtre de la vie urbaine, l'unicité organique du monde social et du monde naturel qui est à la base du peuple brésilien en l'uniformité contractuelle par l'intermédiaire de l'ordre politique de l'Etat, entité juridico-administrative abstraite auquel appartenaient les citoyens libres d'une nation[425].

Rien n'est plus hasardeux que d'affirmer que les apports scientifiques et rationnels de la Civilisation et du Progrès ont provoqué soit la mort irrévocable de Dieu chez l'homme brésilien, soit l'adhésion sans restriction de son peuple aux légendes historiques. Etant presque absent du contexte culturel de la Colonie (plus proche de la rythmique liée à l'"accouplement" de l'homme de la civilisation aux Tropiques), le temps de l'horloge (celui de la civilisation industrielle et de la morale du travail de la Vieille République) s'avére, tout simplement, incapable d'encadrer convenablement l'accélération du temps au Brésil[426]. Cela est d'autant plus vrai que l'urbanisme militaire et technocratique sera dépouillé- par un vouloir-vivre collectif fier de son habilité à maïtriser l'art vivre à la légére- de son aspiration à instaurer une géographie urbaine en défigurant le paradigme esthétique méta-érotique et méta-racial propre à l'"âme collective" de l'homme brésilien.

Sous-tendue par une éthique polythéiste, l'atmosphère du théâtre de la vie urbaine de la fin du XIXe siècle va exhaler, à travers la conjonction sensualiste entre les innovations technologiques et culturelles (le télégraphe, les objets

---

[424] A propos des racines d'un sociétal confusionnel indéfini dans la configuration de l'esthétique urbaine au Brésil, nous rejoignons ici les observations de R. Da Matta, Carnavals., op. cit., p.l37: "Umbanda et Carnaval restent ainsi unis- avec leur cousin germain, le football- par les liens étroits qui unissent les faibles en général à travers leurs pouvoirs magiques et mystiques; c'est ce qui reste et que le pouvoir séculier basé sur la force physique et sur le monopole de la violence ne peut effectivement contrôler."

[425] En ce qui concerne la polémique entre l'Unicité et de l'Unité dans l'interprétation du monde social, cf. M. Maffesoli, Le transfiguration., op. cit.; G. Durand, Science., op. cit.; et R. Guenon, La règne., op. cit.

[426] Sur ce thème, se reporter aux commentaires de G. Freire, Les Maïtres. op. cit., p.200. Même s'il reste trop vague quant à la notion de "société féodale" pour le cas brésilien, on retrouve chez l'auteur l'idée embryonnaire selon laquelle le colonisateur portugais a accompli aux Tropiques une sorte de régression dynamique aux racines spirituelles mythiques de l'Occident: "Mais cette bourgeoisie précoce se modifiera au Brésil en face des conditions physiques de la terre et en présence des civilisations natives; le peuple, qui(...) avait mal connu la féodalité, retournera, au

industriels, le cinématographe, la radiophonie, l'automobile) et le modèle "religieux" d'être ensemble - ceux qui entourent les *irmandades* et les *terreiros*, le carnaval, les tavernes, les maisons de prostitution, les combats de coqs et les corridas-, une sorte de nébuleuse affectuelle" qui va peu à peu assimiler l'environnement spatial de la Ville au corps d'images d'un monde social déchu et d'hommes tournés vers la terre, en "état de péché".[427]

Si l'on porte un regard attentif sur le paysage des principales capitales du Brésil à l'aube du XXe siècle, on verra circuler tramways et voitures, se répandre écoles et facultés; naître les transmissions téléphoniques, les émissions radiophoniques et l'éclairage public, poindre les contours paysagistes des places et des jardins; on verra aussi le luxe des salons de thé, des théâtres et des cinématographes, la somptueuse architecture positiviste des bâtiments publics et des demeures de style "néo-classique" de l'aristocratie locale côtoyer les *cortiços* et les *mocambos* , les cafés, les tavernes et les cabarets, les *chacaras* et les *sitios*. Toute cela montre bien la synergie entre, d'une part, la culture technicienne et les innovations technologiques envahissantes venues du "Vieux Monde", et, d'autre part, le vitalisme primitif d'un "nous" communautaire révélateur des contours de la personnalité globale dionysiaque et confusionnelle d'un monde colonial depuis quelque temps assimilée aux populations des noirs et des aborigénes. Cette synergie s'installera au coeur d'un vouloir-vivre collectif déjà habitué à métaboliser l'anomique et l'Etranger aussi bien qu'à échapper à la fuite du temps[428].

Il faudrait se demander si tout cela ne traduit pas finalement la une manière qu'a le corps sociétal au Brésil d'assujettir son destin mortel à ses aspirations de

---

XVIe siècle, au régime féodal et en revivra leurs méthodes aristocratiques dans sa colonisation en Amérique. Espèce de compensation ou de rectification de sa propre histoire".

[427] Il est clair qu'un tel phénomène pose un problème d'ordre gnose pour les anthropologues brésiliens éternellement déchirés entre l'"Anthropologie du Brésil" (vue comme "critique" dans la mesure où elle est à même de déchiffrer les mythes de la "brésilianité") et l'"Anthropologie au Brésil" (plus attachée aux racines chtoniennes de la pensée sociale au Brésil et "victime" du processus la "naturalisation" de la culture brésilienne). Voir à ce sujet M. Carneiro Cunha, Antropologia., op. cit., et la Partie I, chap.II, de cette thèse.

[428] Pour illustrer ce qui signifie la pregnance des valeurs archaïques d'un monde rural et colonial, nous nous reportons ici au conservatisme des pratiques agricoles "barbares" et "rustiques" dans le processus de "modernisation agraire" du Brésil, dont les origines remontent, dans les récits historiques, la technologie "rudimentaire" dont usaient les autochtones assimilée à l'exploitation nomade de la terre telle qu'elle avait été mise en pratique par le colonisateur portugais. La perpétuité de ce type d'exploitation chez les paysans au Brésil se justifie en raison aussi bien de l'"obscurantisme" de la "civilisation rustique brésilienne" que de la "faiblesse morale" caractéristique de l'environnement social et cosmique de la société rurale. On retrouvera ces images chez S. Buarque de Holanda, Raizes., op. cit., et C. Prado Jr., Formaçâo econômica., op. cit. Pour

l'immortalité, sans négliger pour autant les attributs "funéraires" de la rythmique (de la mort et de la renaissance) du "cycle végétal" dont il est né. En effet, il convient de garder à l'esprit que la vie communautaire, au Brésil, ce pays "des arbres à teinture rouge", a su pendant prés de trois siècles (du XVIe jusqu'au XVIIIe) se servir des formes d'agrégation spécifiques à ses habitants - qu'il s'agisse du conquérant européen (blanc et "civilisé"), de l'africain (esclaves et "primitifs"), ou encore de l'immigrant européen - dans leur adaptation au Nouveau Monde, tout comme il a su mettre à profit leur polythéisme des valeurs pour confectionner l'image bienfaisante des Tropiques comme terre d'accueil.

De ce point de vue, il est difficile d'imaginer la pression sociale exercée par la civilisation industrielle et technocratique sur le monde imaginal de la société brésilienne à l'aube du XXe siècle, sans se rapporter à l'antagonisme entre l'éthique de l'aventure et la morale du travail[429]. Le conte folklorique "Pedro Malasartes", dont le personnage incarne, si l'on ose dire, la rébellion dérisoire de l'homme ordinaire face à la doctrine productiviste professée par les fables progressistes aux Tropiques, illustre bien cette opposition.[430] En effet, au Brésil, loin d'être le produit d'une rupture historique avec un passé révolu à travers la désacralisation du sentiment d'accord cosmique qui a engendré la communion mystique des hommes autour des valeurs intimes des Tropiques- le symbole du paradis initial- la civilisation urbaine et industrielle va signifier la dynamisation messianique du rêve démiurgique de perfectionnement de la nature "immense" de ce pays.

Force est de reconnaître que la disparition progressive de l'esclavage, la morale "économique" et l'avènement d'une société industrielle n'ont pas instauré, d'un coup, la désacralisation du travail au coeur de la société brésilienne.[431] Tout

---

une approche plus anthropologique du thème, se reporter à l'étude classique de la "culture caipira" menée par A. Candido, Os parceiros., op. cit.

[429] Se l'on en croit le témoignage de Simon Bolivar (cité par M. Werneck de Castro, A vida de Simon Bolivar), l'Amérique serait en essence ingouvernable car pour "ceux qui ont travaillé pour la révolution n'ont fait que labourer la mer. En Amérique, l'unique chose à faire est de migrer." Ceci tend à prouver que la matière "ogresque" du Nouveau Monde n'est pas le privilège de l'homme brésilien, mais qu'elle s'est éparpillée pour devenir l'élément "destinal" des peuples latino-américains au moment même où se constituaient en Nations.

[430] Nous nous livrons ici librement à une association d'idées basée sur le légende folklorique de Pedro Malasartes tel que le présente C. Cascudo, Contos., op. cit. Voir également l'analyse du personnage de Pedro Malasartes menée par R. DaMatta, Carnavals., op. cit., p.134.

[431] A propos de la pregnance d'une "liturgie du travail" émanant du milieu urbain du Brésil, nous nous inspirons des réflexions de L.N. de H.Barbosa, "Porque hoje é sabado...um estudo de representações dos dias da semana", in: Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia, n0 49, à propos de la représentation symbolique des jours de la semaine dans le monde imaginal de l'homme brésilien.

comme la monnaie nationale[432] ne saurait se réduire à son caractère impersonnel, si le travail n'a jamais pu être totalement rationalisé et rentable, ni "dénombré en heures et en unités d'énergie dépensée", c'est bien parce que, sous les Tropiques, le temps historique dominé par la production et leurs grands projets industriels ne sont pas parvenus à désacraliser entiérement la Nature qui est resté toujours la source d'une mystique érotique pour la vie communautaire.

5. L'esthétique urbaine et le "génie conquérant"

Les images dynamiques associées au thème du dualisme monde rural/vie urbaine, archaïque/contemporain et Tradition/Modernité renvoient à la consolidation d'un temps historique, linéaire et évolutif, qui a eu lieu au Brésil au moment où sont apparues les contraintes de la pression pédagogique des aspirations fantastiques étrangères au monde imaginal de la Colonie et à la dure lutte du colonisateur pour la vie sous les Tropiques. Il s'agit de la pression pédagogique de certains mythes et images émanant du consensus social et historique de l'arrivée de la Famille Royale au Brésil, du changement de l'ex-Colonie en Royaume Uni, puis de la création de l'Empire jusqu'à l'implantation de la République[433].

Si la Colonie dés le début a connu un processus plus ou moins significatif d'implantation d'agglomérations, bien sûr il ne s'agissait absolument pas d'une civilisation urbaine stricto sensu. Autrement dit, le phénomène était trop faible et discontinu pour engendrer la sédentarisation du colonisateur à partir de l'ensemble civilisationnel des villes et pour créer de nouvelles formes d'intégration spatiale reposant sur les rapports contractuels des individus et visant remplacer les valeurs combatives et viriles de la conquête coloniale à la dynamique des moeurs

[432] A propos de la culture du sentiment qui entoure la monnaie nationale et les déterminations qualitatives de l'argent au Brésil, nous pensons tout particulièrement aux réflexions de R. Da Matta, Conta de Mentiroso, op. cit., autour de la matrice culturelle de l'inflation. La signification que l'homme brésilien attribue à l'argent peut être appréciée à partir des changements de dénomination de la monnaie nationale pour symboliser chaque nouvelle phase politico-économique au Brésil. Durant les huit dernières années, elle a connu rien moins que trois baptêmes: cruzado (1986-1990), cruzado novo (90/93), et cruzeiro real (1993). Il convient de rependre en compte ici la dimension subjective et affectuelle- celle des jugements et des opinions- qui caractérise les échanges économiques et commerciales au Brésil.

[433] Pour rappeler la complexité de ce processus de consolidation temporelle, nous nous inspirons des données sociologiques tels qu'ils ont été développés par M. J. Pereira de Queiroz, dans l'article "Singularidades socio-culturais do desenvolvimento brasileiro", in: Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n0 16, USP, 1975.

courtoises - ceux de la "politesse", des "bonnes maniéres". Il suffit donc d'observer l'ambiance psycho-sociale de la Colonie à partir de l'échelle de leur vie quotidienne pour savoir qu'elle ignorait, jusque- là la polémique engendrée par la culture de l'esprit qui va succéder à l'arrivée de la Cour à Rio de Janeiro.

Ce qui ressort au contraire dans la Colonie, c'est la suprématie d'une culture du sentiment associée à l'univers cosmique et social de la Forêt et aux énergies pulsionnelles qui ont régi les actes militaires et nomades du soldat-missionnaire dés les commencements de la conquête territoriale. C'est aprés l'enracinement de la Cour à Salvador, et par la suite à Rio de Janeiro que vont amplifier dans le théâtre de la vie sociale de la Colonie, en prenant comme modèle culturel les moeurs aristocratiques, la typification des valeurs associées au grouillement anarchique des liens sociétaux sous les Tropiques.[434]

C'est précisément avec l'entrée du XIXe siècle que la vie communautaire sera confronté de plain-pied à la polémique, d'un côté, la domestication de la logique passionnelle qui anime la figuration ethnique hybride de l'"homme brésilien", dont les moeurs conjugales et sexuelles abusives du plébéien sécrétaient, clandestinement, des "métis" "lâches" et "pervertis" et, de l'autre, l'ordre confusionnel qui consolide le polythéisme populaire au sein de l'ex-Colonie et catalyseur de la solidarité organique de leurs divers façonnages culturels. Aprés deux siècles de "barbarisme", les contraintes apportées par la mise en oeuvre du processus d'adoucissement des moeurs dés l'arrivée de la Famille Royale et de la Cour à Rio de Janeiro, tout comme les visites des inquisiteurs[435] avaient commencée à le faire au XVIIIe siècle, vont provoquer dans la "civilisation rustique brésilienne" un "refoulement" des valeurs viriles et agressives associées au mode de vie colonial[436]. Cela se fera par emboïtements successifs de la substance animalière et ogresque de la nébuleuse "affectuelle" qui détermine les

---

[434] Nous faisons référence ici aux commentaires de J.F. Costa, Ordem Médica., op. cit., à propos de la ville coloniale brésilienne telle qu'elle était jusqu'au XIXe siècle. Voir, également, les réflexions de G. Freire, Sobrados., op. cit., p.386, autour des Codes des Moeurs à l'époque de l'Empire comme étant le "véhicule" de diffusion de la culture et des intérêts des européens de la Cour et de la plupart des capitales du Brésil, ceux qui se voyaient "victorieux" à l'égard des populations éparpillées, "meio anarquistas e mais ou menos deseuropeizadas, ou anti-européias, do interior."

[435] Sur le thème des visites inquisitoriales et de leurs effets sur la moralité et la sexualité quotidienne des habitants de la Colonie, cf. R.Vainfas, Tropico., op. cit.

[436] Concernant les données historiques de la "rationalisation" du mode de vie colonial et de la politique de Dom Joâo VI à l'époque du Brésil, "siége de la Monarchie", se reporter à E. Viotti da Costa, "Introduçâo ao estudo da emancipaçâo politica do Brasil", in: Brasil en Perspectiva, DIFEL, 1969.

formes d'agrégation d'ex-esclaves dans la caisse de résonance de la Ville, jusqu'à ce qu'elle soit confinée et "miniaturisée" dans les *mocambos* , les *terreiros* et les *cortiços*.[437]

Première tentative de détacher complétement de son contexte cyclique les avatars temporels sous les Tropiques, l'ensemble civilitationnel de villes va affirme sa fonction d'inversion gulliverisante des aspirations ascensionnelles et purificatrices du Conquistador, attachées à la puissance virile du *bandeirante* ou à l'agressivité mâle du seigneur, qui serviront à "confectionner" les traits de la figure de l'"homme cordial" et "poli" ("plus royaliste que le Roi"). Dés lors que la Ville s'évertuera à minimiser la puissance virile de la société rurale et patriarcale, c'est la pulvérisation de l'"âme féminine" de l'ex-Colonie[438] largement refoulée par les pressions émanant du milieu militaire de la conquête territoriale qui va prendre une place décisive dans le paradigme sociétal de l'Empire, même cette image de l'"âme" de l'homme brésilien va apparaître polarisée entre le visage effrayant des *terreiros* et de la rue - bien proche de ceux des *mães-de-santo* et des prostituées - et le visage rassurant du foyer en coïncidence aux figures de la douce vierge et de la mère protectrice- les *sinhas* et les *iaias*.[439]

Le contexte légendaire de l'arrivée de Dom João VI au Brésil (par la Lettre Royale, du 28/janvier/1808) tient aussi fait qu'elle a été suivie du rituel monarchique de l'ouverture des ports de l'ex-Colonie aux "nations amies" et de l'ascension de celle-ci au statut de Royaume-Uni à celui de Portugal et Algarve (Loi Royale, le 16/décembre/1815); de la création des premières bibliothèques et de musées; de l'installation des premières universités; de visites diplomatiques et de missions culturelles dans les principales agglomérations du littoral. Tout cela

---

[437] Plutôt que de renvoyer à de nombreux travaux d'historiens menés sur ce thème de l'intégration des populations noires à la société urbaine et industrielle, nous préférons nous en tenir ici à l'étude paradigmatique de O.Ianni, Sintese da Hist¢ria da cultura brasileira, Civilização Brasileira, 1974, bien qu'elle soit à notre sens trop centrée sur le dévoilement d'un temps progressiste au Brésil.

[438] Ces remarques sur la "féminisation" de l'âme barbare de l'homme colonial brésilien nous sont personnelles. Ce thème sera mis en lumière, principalement, par l'imaginaire populaire du Rio Grande do Sul dans ses "contes de la Monarchie", un ensemble de poèmes et chansons qui célèbrent le geste viril et combatif du gaucho, contrepoint de la "politesse" et les manières efféminées de l'homme de la Cour dans le Brésil du XIXe siècle. Voir à ce sujet J.A. do V. Caldre e Fiâo, O Cors rio, Movimento, 1979.

[439] A propos de la figure de la douce vierge et de la mère protectrice dans le monde imaginal de l'homme brésilien nous nous inspirons librement des commentaires de T. Aragão, "Em nome da mãe", in Perspectivas Antropologicas da Mulher, vol.II, Zahar, 1985, et de R. Da Matta, A casa e a rua., op. cit. et les travaux de cet même auteur sur la dramatisation de la position ambigu‰ de la femme au Brésil en tant que "vierge" et "putain", ce qui se manifeste dans les fêtes carnavalesques (cf. Carnavals., op. cit).

sera une premiére esquisse de l'adoucissement de l'âme "virile" et "mâle" de l'ex-Colonie. C'est là aussi que l'orthodoxie de la culture technicienne et rationnelle exercera ses premières contraintes psycho-sociales pour renverser la suprématie de l'esthétique du sentiment dans l'organisation politico-économique des principales villes du Royaume[440].

On ne saurait oublier que le "patriciat rural" du Brésil-colonie a été lui-aussi un acteur légendaire investi, parmi d'autres, de la mission souveraine et monarchique consistant à réaliser l'avènement "historique" de la Civilisation sous les Tropiques. Ainsi, malgré tout son poids, il faut admettre que la marche du Progrès introduite par l'arrivée de la Famille Royale et de la Cour à Rio de Janeiro au début du XIXe siècle décèle le composant mythique qui recoupe le consensus historique de l'arrivée du conquérant portugais sur le territoire de l'Amérique, une terre vue alors comme un contenant capable de "vomir" les richesses engendrées dans les étroites limites des *engenhos* et des *fazendas* et qui, après la découverte de l'or dans la région de Geraes, va parfaire l'image de la cité terrestre qu'avait la Métropole[441].

Au plan de l'arrangement des structures spatio-temporelles, l'élévation de l'ex-Colonie au rang de Royaume-Uni à celui de Portugal et Algarve apparaït comme une "réussite" matérielle évidente en regard des rêves démiurgiques véhiculés par le consensus historique et social du cycle de l'or et des diamants de la fin du XVIIIe siècle. Cela vaut autant l'imagination populaire que pour les légendes historiques, qui voient dans l'ancien cycle d'extraction de minéraux l'élément fondamental de l'organisation techno-structurelle du théâtre de la vie

---

[440] Pour illustrer le renversement d'une esthétique du sentiment dans le théâtre de la vie urbaine du Brésil du XIXe siècle, nous renvoyons aux commentaires de G.Freire, Sobrados., op. cit., pp.424-488, selon lequel le transfert de la Cour Portugaise à Rio de Janeiro, va affirmer la suprématie des valeurs occidentales au Brésil sur les anciens héritages ibérique et portugais, si l'on excepte les passages éphémères des français à Rio de Janeiro et dans le Maranhão, des hollandais au Nord-Est, et des anglais en Amazonie. On trouve donc là une primauté culturelle mêlant les influences venues d'Orient islamique aux valeurs occidentales à laquelle succède l'ensemble civilisationnel des villes "impériales", qui va lui déclencher progressivement le véritable processus d'"occidentalisation" de l'homme brésilien, un phénomène que G. Freire attribue à la formation de l'Etat-nation au Brésil et à son rapprochement avec le "complexe socio-culturel" anglais.

[441] Nous reprenons ici l'idée du cycle de l'extraction de minéraux comme étant, celui porteur de la "matière" du Progrès et de la Civilisation au Brésil, du "perfectionnement" et de la transmutation de la "civilisation rustique agricole" en "civilisation urbaine et commerciale". Ces images se retrouvent dans de nombreux ouvrages classiques d'historiens de la vie économique au Brésil. A cet égard, voir Caio Prado Jr., Hist¢ria e Desenvolvimento, Ed. Brasileira, 1972, p.37, qui voir dans l'exploitation de la canne à sucre un cycle fondamental à l'analyse de la colonisation ibérique du Brésil. A propos de la signification messianique attribuée au cycle de l'or au Brésil, voir par

urbaine au sein de la Colonie et du sentiment de "brésilianité". Conformément aux légendes historiques, l'homme brésilien d'abord contenu dans ses pauvres habits coloniaux, intégrera l'univers social et cosmique des Tropiques dans sa quête de métaux précieux pour s'extraire finalement des villes minières "transmué" en membre d'une Nation-empire drapé de vêtements princiers.

Les surdéterminations mythiques alimentaires et digestives sous-jacentes aux fonctions agraire et nourricière que la Métropole attribuait aux Tropiques, symbole de l'aliment primordial, ont engendré, outre les *engenhos* et les *fazendas*, la création des premiers ensembles urbains de la Colonie, de même qu'elles ont perpétué dans l'atmosphère de la vie communautaire le mythe de la communion alimentaire. L'assimilation de l'atmosphère de la vie urbaine aux fantaisies alimentaires coïncide avec un premier stade d'organisation politico-économique de la ville impériale qui relève des "erreurs" et des "fautes" propres à l'ex-Colonie. On verra ainsi la scène citadine de l'Empire se dessiner à travers, d'une part, les *quintais*, les *roçados*, les *sitios* et les *chacaras* et, d'autre part, les métiers manuels exercés par les *negros de ganhos*, les *lavadeiras*, les *acendedores de lampiões* - associés respectivement aux rues, aux riviéres, aux places et aux logradouros- et côtoyant toutes sortes d'aventuriers et de vagabonds. Il en résultera incontestablement, au moment du transfert de la Famille Royale et la Cour à Rio de Janeiro, l'emboïtement d'un ordre confusionnel au sein du théâtre de la vie urbaine qui entraïne les vieux attributs telluriques de Colonie, et qui avaient été jusque là dissimulés dans l'étroite enceinte de l'ancien complexe culturel de la *casa-grande/senzala*. Bref, il s'agissait de l'"âme collective" du colonisateur qui avait progressivement gagné du terrain dans l'ambiance des villages et peuplades de la Colonie et qui était restée à l'écart des *sobrados* bourgeois et patriarcales.

Dans le consensus historique et social de l'Empire, les images antithétiques *sobrado*/*mocambo* suggéraient déjà pour les fidalgos la nécessité morale et vitale qu'ils partageaient de remédier la fuite du temps. On comprend alors que l'instauration de la Civilisation et du Progrès dans le Brésil du XIXe siècle se soit traduite par un agencement dynamique du pluralisme des "couches" de durée dans lequel s'était endormi depuis plusieurs décennies l'ensemble des villes coloniales,

---

exemple V.N. Pinto, "Balanço das transformaçôes econômicas no século XX", in: Brasil em perspectiva, DIFEL, 1969.

sans pour autant abdiquer du "paradigme esthétique" de l'ambiance communautaire comme modèle des formes d'agrégation dans la Ville[442].

En effet, le refus de l'organisation politico-economique de l'Empire en éliminer la convivialité entre la pauvreté et l'opulence va favoriser l'idée que l'avancée de la Civilisation et du Progrès sous les Tropiques ne peut se produire qu'en remontant les anciennes aspirations souveraines et monarchiques du conquérant portugais au Nouveau Monde[443]. Autrement dit, il faudra rapprocher le "sentiment de brésilianité" de l'esprit civique, combatif et militaire pour provoquer l'encadrement progressif du temps et parvenir à imposer au Brésil une société urbaine et industrielle et ses idéaux égalitaires et démocratiques. Et pourtant, c'est à travers de la perpétuité de l'adhésion affectuelle des premiers peuplements au creux anarchique et chaotique de l'ambiance communautaire de l'Empire, qu'on verra s'esquisser au Brésil, à l'aube du XXe siècle, une civilisation urbaine et industrielle dont le prolétariat local, issu d'une Europe "en crise", rejoindra les populations noires et métis sur les territoires des *mocambos* et des cortiços qui s'harmonisent tensionnellement à l'ambiance des *sobrados*.[444]

Pour bien saisir l'emboïtement successif des valeurs archaïques de la Colonie, dans le décor des villes, il faut les voir comme relevant d'un processus complexe de retour "en miniature" d'une sensibilité esthétique méta-érotique et méta-raciale qui sera amplifiée dans le contexte des innovations technologiques et

---

[442] Nous faisons ici référence de manière explicite et intentionnelle au thème du déroulement "d'un temps qui s'enroule sur lui-même", tel que l'évoque M. Maffesoli, Les creux., op. cit. Notons que l'auteur étudie ici en profondeur l'éthique de l'esthétique pour ce qu'il appelle les "sociétés post-modernes", dans lesquelles on pourrait sans doute chercher à ranger le Brésil.

[443] Sur les effets de l'atmosphère d'enthousiasme confusionnel dans la scène citadine du Brésil du XIXe siècle, cf. G. Freire, Sobrados., p.308, bien que l'auteur mène une analyse trop restrictive du monde social de l'époque, en prenant comme modèle la formation des moeurs du "patriciat urbain": "Sob o olhar desse ente superior (l'européen), o brasileiro do século XIX foi abandonando muitos de seus h bitos tradicionais- como o dançar dentro das igrejas no dia de São Gonçalo, por exemplo, adotar as maneiras, os estilos e o trem da vida da nova camada de europeus que foram se estabelecendo nas nossas cidades."

[444] Bien que ne partageant pas la coupure qu'il fait entre les deux "complexe socio-culturels", nous nous fondons ici sur les travaux de G. Freire, Maïtres., op. cit. et Sobrados., op. cit. Les liens fusionels propre à l'éthique méta-érotique et méta-raciale, qui apparaissent avec évidence dans les premiers contacts du navigateur portugais avec Brésil, seront restitués pendant l'époque coloniale sous un "voile" patriarcal et viril, par une société à la fois attachée aux aspirations souveraines et purificatrices et encline aux craintes érotiques et charnelles. Par la suite, on verra s'exacerber ces mêmes "liens fusionnels" dans le monde imaginal de la société brésilienne quand la nation arrivera finalement à l'"âge démocratique". C'est justement la révélation de la substance "cachée" d'un Brésil-colonie esclavagiste, rural et patriarcal qui donnera lieu alors au "chef-d'oeuvre" de l'arrangement polysemique des structures spatio-temporelles pour constituer l'esthétique urbaine des villes brésiliennes. C'est là le parcours que nous suggérent les ouvrages de G. Durand, Les

culturelles instaurées par la diffusion de la Civilisation et du Progrès dans le consensus social et historique de l'Empire[445] On verra ainsi les souvenirs et les réminiscences d'une société agraire, patriarcal et esclavagiste *casa-grande/senzala* s'exprimer dans la représentation objective de l'homme brésilien faite d'images antithétiques (les seigneurs/les esclaves, la chasteté/la luxure, l'amante et l'épouse) axées sur la dominante posturale d'une société virile et militaire et surs ses dérives manuelles. En même temps, ce modèle façonnera une représentation subjective de la Colonie en tant que territoire capable d'opérer la fusion entre le bourreau et sa victime, une fusion tensionnelle dont les rapports sexuels entre le seigneur blanc et ses esclaves et la pratique de l'allaitement des *sinhôsinhos* par les *amas-sêcas* seront l'illustration indéniable. Quant au complexe culturel citadin *sobrados*/*mocambos* , il va se consolider avant tout à travers la représentation objective homogénéisante du théâtre de la vie sociale au Brésil, où seront distillés tantôt les postulats de l'individualisme moderne tantôt ceux, corollaires, d'"égalité" et de "démocratie". En même temps, il va conserver la représentation subjective du polyculturalisme de la société brésilienne, où les villes sont les lieux de rassemblement de la foule (le carnaval, la samba, le football) qui célèbrent l'"immatériel" du corps social et qui, en raison précisément de leur réalisme sensoriel, deviendront les symboles d'une "identité" à la fois "nationale-populaire".

La jonction de ces deux modèle s pose le problème central des légendes historiques qui s'inscrivent dans la dialectique dramatique de la fluidité temporelle qui a marqué la fondation de la société brésilienne. Parallèlement, ces légendes vont obéir, dans leur représentation diachronique de la vie sociale au Brésil, à la rythmique du va-et-vient d'un vouloir-vivre collectif capable de relier tout ces éléments hétéroclites à partir de la viscosité affective procédant d'une émotion esthétique: celle d'un corps social qui a entrepris de nier le destin négatif qui lui avait été attribué dés sa naissance au coeur des Tropiques des péchés[446].

---

structures., op. cit., et M. Maffesoli, Aux creux., op. cit. (à qui nous empruntons de nombreuses expressions).

[445] Nous nous livrons ici librement à une association d'idées basée sur le tableau de classification isotopique des images tel que le présente G. Durand, dans Les structures., op. cit., un tableau peut en l'occurrence servir à décrire l'ensemble des images contenues dans le récit historique et légendaire retraçant l'instauration de l'ensemble civilisationnel des villes brésiliennes.

[446] Sur le thème de la "viscosité affective" de l'ambiance urbaine et du formisme qui caractérise le dépassement des symboles de la rupture et de la séparation concernant la constitution de l'"aura" des villes brésiliennes, voir M.I. Pereira de Queiroz, Carnaval brasileiro: da origem, op. cit. et Peter Fry, Para inglês., op. cit.

En effet, la naissance de la nation brésilienne sous la forme d'un Empire tropical s'est appuyé avant tout sur le symbolisme de la filiation végétale qui s'exprime au coeur de sa civilisation urbaine. Sans qu'il y ait la rupture à l'égard des anciennes fantaisies alimentaires que, dans ses rêveries, le "Vieux Monde" a attribué au réceptacle géographique des Tropiques, les aspirations souveraines de l'Empire, tout comme celles de la Vieille République vont véritablement perpétuer en "miniature" l'archaïsme des valeurs d'une société agraire et patriarcale- d'où avait émergé l'image de la Colonie comme "grenier" de la Métropole- dans la mise en oeuvre de la civilisation industrielle et du travail[447]. Le mythe dramatique de la fondation de la Civilisation et du Progrès apparaït ainsi comme le "fruit" d'un arrangement esthétique des souvenirs "historiques" liées aux fonctions agraires et nourricières de l'époque coloniale à l'intérieur des rêves nationaux d'auto-détermination. A cet égard, la "fructification" des grands projets industriels sous les Tropiques est généralement interprétée comme la précipitation graduelle de l'énergie vitale propre aux cycles saisonniers et agraires sous-jacents à l'ancienne organisation politico-économique et techno-structurelle de Colonie[448].

La politique d'immigration patronnée par l'Empire, au début du XIXe siècle montre bien comment le "devenir" de la nation brésilienne va redoubler les vertus paradisiaques de l'ex-Colonie. Quoi que l'on puisse penser des fables progressistes au Brésil, c'est à la pression du consensus social et historique de l'instauration des courants migratoires venues d'Europe à partir du XIXe siècle que l'on peut associer le commencement du drame mythique de la fondation d'une civilisation urbaine et industrielle. En d'autres termes, il est possible d'envisager l'arrivée des immigrants européens (les allemands à partir de 1823, et les italiens après 1876), et l'implantation du travail salarié à l'époque de l'Empire comme un dépassement des images évoquant une maïtrise "statique" du temps et qu'avait engendrées la conquête coloniale, et leur remplacement par celles évoquant une dynamique de

[447] En ce qui concerne les images d'abondance et de richesse émanant des oligarchies rurales et qui vont "fructifier" dans l'instauration de l'ensemble de villes industrielles, je renvoie à E. Carone, A república velha: instituiçôes e classes sociais, DIFEL, 1970, et aussi B. Fausto, A revoluçâo de 30: hist¢ria e historiografia, Brasiliense, 1972.

[448] Sur le thème de la précipitation des fables progressistes et de l'érosion des héritages coloniaux dans intégration spatiale des activités économiques de la civilisation urbaine, cf. P. Singer, Desenvolvimento econômico e evoluçâo urbana, Nacional, 1968.

précipitation du temps, un processus dans lequel l'Europe des Victoires restait le tuteur du Progrès et de la Civilisation[449].

Si les immigrants européens arrivent un moment où le Brésil agraire, patriarcal et esclavagiste était en "crise" en raison des restrictions au trafique d'esclaves imposées par l'Angleterre (conjointement à la campagne abolitionniste et républicaine) et s'ils aspirent à cultiver la terre en tant qu'"hommes libres", ils vont pourtant revêtir l'image héroïque "miniaturisée" soit de l'ancien *bandeirante*, soit de l'esclave. En effet, si, d'une part, ils se deviennent pour certains en quelque sorte les "seigneurs" de lopins de terre- les *colônias*- par un acte de dotation relevant de l'autorité impériale et visant à constituer les "greniers" pour les petites "métropoles" de l'époque- les villes, d'autre part, ils se transforment, pour d'autres, en travailleurs manuels et "salariés" pour remplacer les esclaves affranchis des *lavouras* de café tournées vers l'approvisionnement des métropoles "industrialisées" de l'Europe et l'Amérique du Nord.

Peu importe que ces immigrants aient été des "artisans" ou un "artifice" dans le processus d'instauration du Progrès et de la Civilisation sous les Tropiques. L'important est que c'est dans l'effort d'intégrer la pulvérisation de formes d'agrégation sous-jacentes à l'"âme collective" des *casas-grandes* et leurs *senzalas* au moment de la fondation du théâtre de vie urbaine - donnant lieu respectivement au contraste dramatique entre les *sobrados* et les *mocambos* - que les légendes historiques vont parvenir à retenir et apprivoiser l'"ancêtre" de l'*homo faber* brésilien[450]. Et pourtant, fuyant une Europe rurale "en crise", les premiers immigrants européens vont non seulement se réfugier dans le contenu des fantaisies alimentaires attribuées aux Tropiques auquel faisait allusion la propagande d'immigration de l'Empire brésilien dans le "Vieux Monde", mais surtout y déposer le contenant de leurs rêveries de la maison natale et, avec leurs

---

[449] Concernant les aspects historiques et sociologiques du processus, voir E. Viotti da Costa, Da senzala à Colonia, DIFEL, 1966; M. S. de Carvalho Franco, Homens livres na ordem escravocrata, ISEB, 1969; et aussi O. Ianni, As metamorfoses do escravo, DIFEL, 1962. Il soulignons que de tels flux migratoires étaient cependant le reflet d'un "temps de crise" en Europe occidentale.

[450] Notons qu'il existe une polémique autour de la thése selon laquelle les qualités artisanales et la capacité de travailler et à épargner des immigrants européens (principalement les allemands et les italiens) ont été déjà à la source de la société industrielle au Brésil. Cette thése ne fait qu'illustrer l'idée que l'instauration de la civilisation urbaine et technique au Brésil a reposé sur le "perfectionnement" de l'homme brésilien et la rédemption morale de ses racines agraires et rurales, et que ce processus s'est poursuivi jusqu'à en faire un "moderne" et un "contemporain" de l'Europe des Victoires.

outils et leur artisanat domestique, tracer la voie aux fables progressistes dans les premières cités commerciales et industrielles au Brésil.

Dans sa tentative visant à détrôner les vestiges du complexe *casa-grande* et *senzala* au coeur du monde imaginal de l'homme brésilien, la civilisation industrielle et du travail va sacrifier sa projection urbaine confusionnelle à une conception progressistes du temps, jusqu'à ce que l'ensemble civilisationnel de villes ne vise pas la valorisation égale et réciproque de multiples structures spatiales dans le temps- et jusqu'à ce que l'"âme barbare" de l'homme brésilien puisse finalement s'apaiser dans la quiétude cosmique des villes placées au bord du littoral, à l'écart de la Forêt.[451] C'est à partir de là que la mise en scène de la civilisation urbaine va susciter graduellement, au coeur de la mémoire collective, une valorisation négative des images attachées au Brésil-Colonie, à la barbarie des moeurs esclavagistes et à la rusticité d'un mode de vie rurale et patriarcal. Au plan des motivations symboliques propres au consensus social et historique de la Vieille République, cela se traduira dans un premier temps par une mortification des valeurs viriles et mâles qui distillaient encore de l'ancien ordre social monarchique.

Il apparaït clairement que la pression pédagogique de la Civilisation et du Progrès qui, à l'aube du XXe siècle, a voulu sacrifier dans l'imagination populaire la figure de l'homme de la forêt et abolir au sein du théâtre de la vie urbaine la cohérence paradoxale propre à convivialité des diverses structures spatio-temporelles cherchait par là même à effacer de la géographie fantastique du pays le tableau syncrétique de ses éléments hétérogènes[452]. Il faut se rendre compte ici que diachronisme discursif à propos de l'abandon progressif des anciennes aspirations monarchiques à la conquête militaire et nomade de la terre, et son remplacement par les pratiques sédentaires de la grande monoculture va donner lieu, au sein de l'ex-Colonie, à l'idée de l'aventure paradisiaque sous les Tropiques, cela se traduira dans l'image bienfaisante de la Grande Mère, de l'inviolable refuge porteur de nourriture et de semences parce que "travaillé" par la rythmique des techniques

[451] A ce sujet, nous renvoyons à A. Torres, O problema nacional brasileiro, Imprensa Nacional, 1914, cité par J.S. Martins, op. cit., p.3, en particulier aux réflexions de l'auteur concernant les traits qui différencient la ville et la roça: "As praias, os portos, as fronteiras, as cidades à beira-mar e cosmopolitas, os povoados à parte, zonas mistas de difusão e desagragação dos caracteres."

[452] A propos de la pression pédagogique de la Civilisation imposée ici à l'homme de la forêt, nous nous inspirons de M. Lobato, Mr. Slang e o Problema vital, cité par L.A.de C. Santos, op. cit., p.11. Selon M. Lobato la construction de l'"esprit national brésilien" devrais s'ancrer surtout dans le processus de rédemption des sertões, à travers l'intégration d'un peuple faible et malade (les Jécas Tatus) et des oligarchies rurales à la "civilisation du littoral".

artisanales implantées par les immigrants sur de minuscules lopins de terre (les colônias), d'où naïtront les premières fabriques.

Dans leur volonté de détrôner les aspirations fantastiques du "monde rural" et de la "civilisation rustique brésilienne", qui n'étaient bonnes qu'à engendrer "faim et stupidité", le rationalisme épique des fables progressistes de la Vieille République ne parviennent pourtant pus à échapper totalement aux valeurs associées au "traumatisme" propre à la naissance de vie communautaire sous les Tropiques, ni à leurs vertus proprement paradisiaques., dans la mesure où il va mettre en avant le destin "géant" du Brésil: parfaire dans l'intimité du sol ancestral des Tropiques la quête des délices que l'homme de la civilisation avait assimilée au réceptacle géographique du "Nouveau Monde". Lorsqu'on constate l'atmosphère orgiaque et confusionnelle dans laquelle s'est installée la civilisation industrielle et du travail au Brésil, on ne peut que s'interroger sur le drame historique qui a présidé à la mise en place d'un style tropical pour confectionner l'architecture du théâtre de la vie urbaine. A l'aube du XXe siècle et lors du passage d'une "civilisation agraire" à une "civilisation urbaine" et "technique", on assistera à un retour des images de l'abondance alimentaire et de l'âge d'or constitutives du mythe fondateur des villes coloniales. Parallèlement, l'organisation du travail et de la production industrielle sera en quelque sorte rattachée à l'image archaïque de l'inépuisable fécondité de la nature tropicale[453].

En tout état de cause, le souci d'effacer les fonctions "archaïques" agraire et nourricière de l'ex-Colonie a inspiré pour les places et les jardins un ordonnancement paysagiste bucolique qui s'est efforcé d'adoucir et de rompre avec l'alignement de rues et des demeures hérité de l'urbanisme militaire et l'architecture positiviste de la Vieille République[454]. Dans les grandes capitales du pays, ces deux traits d'urbanisme ont été mis au profit d'une planification dont le but était de

---

[453] En ce qui concerne l'agencement des images archaïques de la fécondité et d'abondance de la nature tropicale par le récit fabulatoire du mythe du Progrès au Brésil, nous nous inspirons librement des commentaires de G. Freire, dans Ordem e Progresso, Record, 1990.

[454] Sur le thème du "monumental" et de l'"ostentatoire" dans l'architecture officielle "positiviste" voulue par le gouvernement de la Vieille République en accord avec les principes canoniques d'Auguste Comte, cf. G. Weimer, "Estruturas sociais ga£chas e arquitetura, in: A arquitetura., op. cit. Si nous employons souvent les expressions "Vieille République" (1899/1930) et "Nouvelle République" (1930/1986), c'est tout simplement pour en retirer une image de l'agencement du temps au Brésil, et non pas pour nous appesantir sur la charge historiciste attribuée à la polémique républicaine du XIXe siècle. La première période républicaine sera plus attachée au "patriarcat rural et agraire", tandis que la seconde, inaugurée aprés la Révolution de 1930, va encourager l'instauration d'un "ordre industriel et urbain".

maïtriser le grouillement d'un vitaliste sociétal qui renvoyait à l'"âme collective" des métis et des ex-esclaves. Dans ce microcosme urbain hyperbolique où la rhétorique des idéaux égalitaires a sécrété la prolifération de "métis bâtards", il faut sans doute voir l'un des traits les plus remarquables de l'âge démocratique au Brésil: l'assouplissement du paradigme individualiste au profit de l'exaltation des instants privilégiés qui composeront le "nous" communautaire.

Or, tout comme cela s'était passé lors des premiers pas de la civilisation industrielle et du travail, l'avènement de la République et ses postulats libéraux et démocratiques, loin de représenter pour l'homme brésilien une coupure à l'égard de ses valeurs "archaïques", s'affirmera comme étant le "fruit" de l'arrangement esthétique des souvenirs "historiques" liés à l'ancien Empire- ceux des aspirations monarchiques d'un patriarcat urbain qui, à l'époque de la Monarchie, avaient permis l'"accouchement" de la nation brésilienne elle-même[455]. C'est en ce sens que, pour ce qui est des fables progressistes à propos de la "maturation" des formes de vie sociale au Brésil, l'avènement "historique" de l'instauration de la République manifeste une intention dramatique d'intégration des contraires et renvoie à la symbolique de la répétition du temps qu'institue l'expérience mythique de création d'un temps primordial[456]. L'ancien théâtre citadin de l'Empire tropical là où s'était déroulé auparavant le scénario du chaos primitif identifié aux souvenirs historiques de la Colonie va devenir dés lors le lieu de la projection spatiale de la fluidité du temps. Pour cela, la Ville devra figurer le recommencement des périodes temporelles vécues par l'homme brésilien et accéder au rang d'un lieu qui semble

[455] Nous nous référons ici au renouvellement des images de "paysages célestes" aux Tropiques en un panorama paradisiaque qui adhérera cette fois à la contemporanéité de l'"esprit de l'Amérique", c'est-à-dire à la configuration d'une "identité" latino-américaine. Voir à ce propos J.R. Junior, O Brasil monarquico em face das republicas americanas. Si les historiens situent le débat sur l'avènement de République dans les cadres d'un récit diachronique, en rupture avec l'économie agraire et l'ordre esclavagiste colonial préservés par la Monarchie, l'ordre républicain va cependant réintégrer, le plan symbolique, les motivations souveraines et militaires de l'époque de la conquête territoriale, dans la mesure où son instauration est régie par l'idée d'un "autoritarisme" éclairé, supposé de restituer à travers ses arrangements temporels les liens entre l'ordre militaire et l'ordre industriel. Voir à ce sujet M. do C.C de Souza, "O processo politico partidario na Primeira Rep£blica", in: Brasil em Perspectiva, DIFEL, 1969.

[456] Nous pensons ici à M. Eliade, Mythes, op. cit., et ses réflexions autour du "temps primordial" pour saisir les innombrables événements historiques vécus par l'ensemble collectif du Brésil, au XIXe siècle, ceux qui permettront à l'homme brésilien de faire une sorte de pas "en arrière" pour pouvoir ensuite reconstituer au XXe siècle le mythe de son commencement. A l'"âge démocratique", la nation brésilienne va affronter les péripéties temporelles en réaffirmant son refus de "séculariser" le Temps, ce qui la rendra capable de réintégrer le "nouveau" dans la "mémoire impersonnelle" d'un vouloir-vivre collectif, c'est-à-dire, à "la somme des souvenirs du temps où l'âme contemplait directement les Idées".

être avant tout à l'abri de la fatalité des incidents "historiques" qui ont conduit à l'instauration de l'âge démocratique.

Dans leur obsession à "digérer" les images néfastes de la Terre mère et de ses enfants monstrueux pour permettre la réhabilitation "morale" de l'ambiance communautaire sous-jacente aux villes impériales, le consensus social et historique de l'instauration de la République va perpétuer la propagation des fables progressiste d'où ces villes étaient nées. Il leur fallait soumettre les turbulences de la rythmique de diffusion du mythe du Progrès, jusqu'à transmuer la banale confusion des liens sociétaux, en quelque sorte un mouvement sans matiére, en "outil de production". En soulignant le drame cyclique de la renaissance et de la mort de la substance ogresque et maléfique de l'homme brésilien, le théâtre de la vie urbaine va ainsi apparaître aux yeux du rationalisme épique de la Vieille République comme le lieu où sera mise en scène et où se déroulera son apparition obsessionnelle à maïtriser le chaos.

C'est sur cette scène que sont mises en lumière les images de rébellion et de désordre dans le théâtre de la vie urbaine relevant de l'intention monovalente d'une rhétorique tropicale, où l'on voit la sensibilité collective se dépouille peu à peu des capricieuses fatalités d'un devenir "historique"; une rhétorique qui se rattache à la faculté qui possède l'homme brésilien d'abolir son destin mortel et préparer son repos dans l'adaptation à l'instabilité elle-même. Autrement dit, il s'agira pour lui de circonscrire le recommencement des périodes temporelles à l'intérieur d'une structure cyclique qui célèbrent la mort et de la résurrection d'un vouloir-vivre collectif dans les frontières du territoire brésilien, lors des fêtes licencieuses et de cérémonies orgiastiques[457].

En effet, à l'aube du XXe siècle, l'ensemble civilisationnel des villes est intégré dans le cycle dramatique de l'accélération du temps. Dans de nombreuses légendes historiques l'atmosphère urbaine apparaït en tant que lieu de mutilations initiatiques, capable de guérir les "maladies" héritées de l'Empire tropical et

[457] A ce propos, le milieu objectif des villes va s'attacher progressivement à mettre en scène la métamorphose multiple et fertile de l'"être-ensemble brésilien". Il s'agira là d'un véritable défi pour les stratégies de construction d'un patrimoine culturel "solide" et "matériel", étant donné que l'ensemble civilisationnel urbain va refuser apparemment de concevoir l'existence "manifestée" et "inerte" d'une mémoire collective d'autant plus que ses habitants s'opposeront à la "solidification" du monde sensible qui constitue la "vie ordinaire" de leur corps social. A ce propos, cf. René Guénon, Le règne., op. cit. En ce qui concerne la problématique des "obstacles" à une politique du patrimoine culturel, voir A.A. Arantes (org.), Produzindo o passado, estratégias de construçâo do patrimônio cultural, Brasiliense, 1984.

d'"expier" la chute morale de l'homme de la civilisation sous les Tropiques. En convergence aux "vestiges" des souvenirs historiques du passé esclavagiste colonial et rural dans la scène urbaine, assimilée au chaos primitif, la pression pédagogique de la Civilisation et du Progrès de la Vieille République va progresser vers le retournement des aspirations purificatrices qu'ont présidé à l'entreprise coloniale au Brésil[458]. C'est à ce moment que le triomphe stylistique de la croissance asymétrique de la Ville tel qu'il apparaït dans la configuration de la civilisation industrielle et du travail, va réinventer dans l'imagination collective les terreurs brutales de la "chute morale" qu'avait connue l'Héros civilisateur au Nouveau Monde. Il s'agira alors, pour le théâtre de la vie sociale, de mettre en scène une nouvelle modalité de maïtrise des héritages de l'homme de la forêt en réactivant le désir de la perfection des commencements[459] distillé par les images archaïques de la fécondité nourricière de la nature tropicale, en resituant finalement les formes diverses de vie sociale au sein d'une conception progressiste du temps.

Le peuple brésilien sera alors mesquinement réduit par l'Histoire aux moeurs "sauvages" de l'homme-Métis. Cet homme qui, tout comme ses ancêtres, a toujours aspiré au farniente utérin dans le ventre chaleureux de la Grande-Mère et au leur cortège des symboles de repos, devenant l'adepte d'une pédagogie de la paresse[460] qu'il laissera en héritage à ses enfants "bâtards": le farniente du *cafuné*, l'indolence des hamacs et l'abandon à l'éblouissement sensoriel des caresses prodiguées par des maïtresses africaines ou indigènes.

Lorsqu'on observe la manière dont s'expriment les images matérielles du néfaste et du monstrueux qui accompagnent les desseins purificateurs engendrés par la Civilisation, et aussi par ses légendes historiques concernant le dépassement du contexte saisonnier et cyclique des révolutions dans le temps, on s'aperçoit cette

---

[458] En ce qui concerne la pression pédagogique émanant du contexte historique de l'arrivée de la "vague noire" des ex-esclaves dans l'ambiance urbaine du Brésil du XIXe siècle sur le monde imaginal des élites brésiliennes, nous nous rapportons à l'étude de C.M. Marinho, Onda negra, medo branco, Brasiliense, l985.

[459] A propos de la dialectique de l'éternel recommencement du temps qui se manifeste dans les cérémonies orgiastiques, nous rejoignons les commentaires de G. Durand, Les structures, op. cit., pp.324-325, pour qui la symbolique de la répétition du temps présuppose sous une forme plus ou moins explicite une "intention d'intégration de contraires".

[460] Voir à ce sujet, l'ouvrage de J.Freire Costa, op. cit., où l'auteur parle de la "médecine des villes" et des Codes de Moeurs auxquels ont été soumises la famille et la ville coloniale dans le sens d'une économie de leurs énergies pulsionnelles. Voir également G. Freire, Sobrados. op. cit., et en particulier le chap.XI, "A ascensão do bacharel e do mulato".

la civilisation industrielle et technique instaurée par la Vieille République n'a pas réussir, dans sa volonté d'encadrer convenablement le tissu granulaire de la géographie urbaine du pays, à refouler la vision plénière du monde social qui gouverne la vie ordinaire de l'homme brésilien dans les métropoles.[461]

On objectera peut-être que c'est de là que viennent les images du "pays Bruzundanga" et d'immoralisme éthique professée par leurs habitants, forgé à l'aube du XXe siècle et dont l'étrange symbolisme géographique retrace l'histoire de la vie humaine sur un pays imaginaire, situé au coeur des Tropiques et très proche de l'Equateur. Son nom de République des Etats-Unis da Bruzundanga fait directement allusion Brésil. Dans cette "terre de merveilles" et vivant à l'âge démocratique, habitaient deux types sociaux: une aristocratie seigneuriale (les Maïtres) et la noblesse "péremptoire". Le reste de la population n'était composé que de gens ordinaires qui se livraient aux subterfuges les plus astucieux pour devenir des illustres "citoyens" de Bruzundanga:

> (...) um cidadão da democratica Republica de Bruzundanga chamava-se Ricardo Silva da Conceição. Durante a meninice e a adolescência foi assim chamado em todos os assentamentos oficiais. Um belo dia mete-se em especulações felizes enriquece. Não sendo doutor julga o seu nome muito vulgar. Cogita muda-lo de modo a parecer mais nobre. Muda o nome e passa a chamar-se Ricardo Silva de la Concéption. Publica o an£ncio no Jornal do Comércio local e est o homem mais satisfeito da vida."[462]

Tout comme les habitants de ce "pays de rêves" vont chercher à maïtriser l'agencement du temps, à travers l'art de la dissimulation et de la tromperie, l'ensemble collectif du Brésil va employer l'astuce tout au long du XIXe siècle

---

[461] Nous pensons ici à l'ordre éthique qui fonde l'ensemble civilisationnel du Brésil sur l'organicité de ses éléments fondateurs, dans le sens où l'entend M. Maffesoli, Aux creux., op. cit. Nous voulons parler d'une "sensibilité écologique", "unicitaire", fondée moins par la logique du politique et du causalisme rationnel que par le plaisir collectif de la reliance et le goût populaire pour l'être-ensemble. Les études classiques traitant du populisme au Brésil sont à cet égard exemplaires, dans la mesure où elles s'interrogent sur la "puissance souterraine" du "familialisme" au sein de la logique du politique qui régit la vie nationale. Voir à ce sujet O.Ianni, O colapso do populismo no Brasil, Civilização Brasileira, 1978, et Estado e Desenvolvimento Social no Brasil, Civilização Brasileira, 1977; F.Weffort et alii, Politica e Revoluçâo Social no Brasil, Civilização Brasileira, 1965.

[462] Cf. L. Barreto, Os Bruzundangas, Brasiliense, 1956: "(...) Il y avait un citoyen de la démocratique République de Bruzundanga qui s'appelait Ricardo da Silva da Conceição. durant l'enfance et l'adolescence, il a gardé ce nom dans tous les registres officiels. Il entreprend un beau jour des spéculations heureuses et s'enrichit. N'étant pas docteur, il juge son nom trop vulgaire et pense à le changer pour paraïtre plus noble. Il change don son nom et s'appelle désormais Ricardo Silva de la Concéption. Il publie l'annonce dans le Journal du Commerce local et devient l'homme le plus satisfait du monde."

pour "trafiquer" avec la Mort. Cernée par le paradigme sociétal méta-érotique et méta-raciale de l'ex-Colonie, la civilisation des moeurs mise en place par l'Empire tropical est en effet parvenue à "tromper" le Progrès et à inscrire les instants privilégiés d'un passé archaïque au coeur d'un décor urbain plus cosmopolite. A l'aube du XXe siècle, la plupart des villes du pays qu'avaient adhérer aux légendes progressistes de la Vieille République, étaient encore attachées à l'énergie mobile d'un hédonisme populaire surchargé de la rythmique sexuelle et copulative ancestrale qu'avait propagée le Héros civilisateur sous les Tropiques. Ainsi, tandis que les innovations technologiques, les grands projets industriels et la culture "technicienne" affichaient leur goût pour une esthétique néoclassique inspirée d'une Europe triomphante, le polythéisme populaire en profitait du contexte légendaire des attributs telluriques conçues par les fables progressistes à l'égard des Tropiques pour mettre en avant la logique passionnelle dans l'organisation spatio-temporelle du théâtre de la vie locale[463].

Ce retour dans la vie urbaine à l'énergie mobile d'une sensibilité collective méta-erotique et méta-raciale a été souvant dénoncé comme étant l'aspect résiduel démentiel et monstrueux des moeurs nondomestiquées propres aux ex-esclaves éparpillés au sein du milieu social et cosmique des premières cités industrielles du Brésil du XXe siècle. Ce jugement se fondait bien entendu sur l'aristocratisme que prônait la morale de l'Ordre et du Progrès, à travers laquelle s'affichaient les valeurs prométhéennes de la Civilisation. Or, force est de reconnaïtre que, plutôt que de à travailler à la place du Temps, le "citoyen" brésilien ordinaire n'a fait que rêver la Ville en tant que territoire placé à l'abri des avatars temporels et se replonger dans l'extase dionysiaque pour soustraire au bourgeoisisme que recommandait l'ordre politique de la Vieille République pour se retrancher dans la quiétude d'un "nous" communautaire.

C'est certainement dans une chorégraphie érotique et fusionnelle ancestrale remontant à la formation de la vie communautaire dans l'Amérique ibérique, et

[463] En ce qui concerne la description et l'interprétation de la "logique passionnelle" et de l'"ordre confusionnel de la vie ordinaire" comme étant l'un des traits qui renvoient à la substance "ogresque" de l'homme brésilien face aux fables progressistes disséminées par l'ensemble civilisationnel des villes du Brésil, nous nous appuyons ici sur les nombreuses "pistes" de recherche proposées par la sociologie de l'orgie que développe M. Maffesoli, L'ombre de., op. cit.. NOus nous inspirons de cette sociologie pour la réinterprétation de la "culture populaire" du Brésil, en particulier dans la métaphore de la malandragem. A propos des racines brésiliennes ce dernier phénomène, voir G. Vasconcelos, "Yes, nos temos malandro", in: Musica popular: de olho na

diffusée à travers l'enthousiasme orgiastique des *senzalas*, des *terreiros* et des *mocambos* , qu'on peut observer le raccourcissement du temps qui accompagne la projection "moraliste" des fables progressistes dans les formes d'agrégation de l'être-ensemble au Brésil. C'est pourquoi, aprés l'effondrement de la Vieille République, nous voyons avant tout dans l'immoralisme éthique du *malandro* - l'une des traits les plus expressifs d'une stylistique tropicale, contrepoint à la morale du travail véhiculée par le consensus social et historique de l'Etat Nouveau- une "ramification" des solides racines archaïques de l'hédonisme populaire de l'homme brésilien[464]. Ce que la poétique du *malandragem* révèle à cette époque d'épreuves initiatiques de la vie communautaire au Brésil est à l'opposé du sens primitif qui est à la base de la morale prométhéenne dans la mesure où elle tend à perpétuer la figure de l'Aventurier et du Vagabond, source archétypale de la banale errance d'où est la vie communautaire au Brésil. Cette atmosphère va finalement se propager sur la scène urbaine à travers des festivités orgiastiques célébrant la bienveillance nourricière de la Terre-mère tropicale envers ses enfants "bâtards": "Nem é bom falar/se a orgia acabar!"(Comment imaginer/que l'orgie s'arrête?)[465].

La violence étatique qui se manifeste dans les premières décennies de l'Etat Nouveau à l'égard de ce ludisme dionysiaque et qui met en relief son culte d'une érotique orgiastique débridée- où la sexualité, la musique et la danse se mêlent d'une matière tout à fait remarquable- n'est pas seulement une réaction des élites politiques face à la "désaffection" des gens du peu envers une morale du travail[466].

---

fresta, Graal, 1977. Voir également M.T. Berlinck, "Sossega Leão: algumas considerações sobre o samba como forma de cultura", Contexto (1): 108, 1976.

[464] Concernant l'"immoralisme éthique" dont accuse fréquemment l'homme brésilien, il faut garder présent à l'esprit que c'est sans doute la "plasticité" d'actions et d'intentions qui permettra aux habitants des grandes capitales du Brésil de renouveler perpétuellement leurs liens symboliques à l'égard de la ville, en dépit de ses grands projets industriels qui ne visent qu'à détruire la trame urbaine forgée par son être-ensemble. Tout cela va bien évidemment à l'encontre d'une "morale du 'devoir-être'". Sur ce thème, cf. M. Maffesoli, L'ombre., op. cit., p. 14. Les deux vers citées sont extraits de la samba de Ismael Silva, Chico Alves et Noel Rosa "Nem é bom falar".

[465] Pour ce qui est de l'éthique de la vadiagem dans la société brésilienne, nous nous inspirons des commentaires de G. Freire dans l'article "On the iberiam concept of time", à propos de la polémique l'oisiveté versus l'éthique utilitaire, cité dans l'ouvrage Além do apenas moderno, sugestões em torno de posiveis futuros do homen, em geral, e do homen brasileiro, em particular, José Olimpo, 1973.

[466] Nous pensons ici à l'idée trés répandue parmi l'"élite savante", de l'"improductivité politique" de l'homme brésilien, c'est-à-dire aux images de "molesse" et de "passivité" qui caractérisent le monde social au Brésil, dont l'être-ensemble serait éternellement réduit à une "entité amorphe", "confusionnelle" et "visqueuse" malgré le "dynamisme" propagé par la morale du travail et ses grands projets industriels. En ce qui concerne les injonctions des postulats du Sujet Politique et Historique et de la vision du monde et de l'homme des "classes ouvriéres urbaines" au Brésil, voir l'ouvrage paradigmatique de L.F.D. Duarte, Da vida nervosa., op. cit.; concernant les classes moyennes, voir également G.Velho, Individualismo., op. cit.

Elle annonce déjà, au sein de la ville industrielle et laboureuse, l'actuelle défiguration qui résulte de la transposition de la figure traditionnelle de l'homme brésilien dans le cadre de la pensée morbide des fables progressistes et des valeurs prométhéennes sous les Tropiques:

"Eu fui fazer
Um samba em homenagem
A nata da malandragem
Que conheço de outros carnavais
Eu fui à Lapa
E perdi a viagem
Que aquela tal malandragem
Não existe mais

Agora já não é normal
O que da de malandro
Regular, profissional
Malandro com aparato
De malandro oficial
Malandro candidato
A malandro federal
Malandro com retrato
Na coluna social
Malandro com contrato
Com gravata e capital
Que nunca se dá mal

Mas o malandro pra valer
-não espalha
Aposentou a navalha
Tem mulher e filho
E trabalha e coisa e tal
Dizem as m s linguas
Que ele até mora longe e chacoalha
Num trem da Central."[467]

6. La précipitation du temps et la rhétorique du Progrès

Lorsque l'âge démocratique émanant de l'avènement de la Nouvelle République a réactualisé le geste combatif et viril du soldat-missionnaire au coeur de la mémoire collective locale, dans l'intention d'écarter de son paradigme

[467] Cf. la samba de Chico Buarque de Holanda, Homenagem ao Malandro: "J'ai voulou faire/Une samba en hommage/A la créme des malandrins/Que je connais d'autres carnavals/Je suis allé voir à Lapa/Et je me suis cassé le nez/Parce que ces malandrins-là/Il n'y en a plus/Mais ce qui n'est pas normal/C'est tous ces malandrins qu'on voit maintenant/ Réguliers, professionnels/ Malandrins vêtus/En Malandrins officiels/ Malandrins candidats/ Pour être malandrins fédéraux/ Malandrins avec photo/Dans la colonne sociale/ Malandrins avec un contrat/ Cravate et capital/Qui s'en tire toujours bien/Mais le vrai malandrin/ -Ne le répétez pas/ A mis la coupe-chou à la retraite/Il a une

individualiste une stylistique méta-érotique et méta-raciale, c'est la figure effrayante des anciens esclaves et de leurs pratiques orgiastiques dans le décor des villes industrielles, qu'il a voulu exorciser dans le monde imaginal de la société brésilienne. Contrainte à la pédagogie du travail imposée par le consensus social et historique de l'Etat Nouveau, l'imagination populaire va désormais se tourner vers la "matiére" même de l'aventure dionysiaque qui a marqué l'homme brésilien et la "travailler" jusqu'à se rendre maïtre de cette puissance subversive qu'est l'errance de l'esprit.

La dynamisation messianique du temps qu'a engendrée, aux années Vargas, la structure historienne des rêveries "vert et jaune" dans les villes brésiliennes tout au long du XXe siècle laissera ainsi s'exprimer tout autant l'effervescence orgiaque d'un vouloir-vivre collectif que le débridement des passions et l'irruption des images de désordre et de rébellion populaire. Menacé dans son polythéisme des valeurs par les légendes historiques soucieuses d'assurer la rédemption morale de son "âme collective" et face aux tentatives d'anéantissement de ses racines archaïques "lyriquement rural", l'homme brésilien sera amené à présentifier les "faits passés" pour perpétuer un "nous" communautaire sous les Tropiques.

Il est vrai que le moralisme des fables progressistes véhiculé par l'ambiance psycho-sociale de l'Etat-Nouveau, dans leur tentative de surmonter la "dispersion" initial du sentiment de "brésilianité" pour le conduire vers un état de "continuité" historique, va susciter au sein des cités industrielles, une terreur chimérique à l'égard du peuple et la méprise du polythéisme populaire. C'est justement la saturation de cet "instinct turbulent" l'homme brésilien que l'organisation politico-économique et techno-structurelle qui s'inaugure avec le bourgeoisisme de la Nouvelle République, en réintégrant progressivement les sphères du politique et du religieux, postule sans pour autant abdiquer de l'archaïsme d'une "sagesse populaire". La prépondérance du sentimentalisme patriotique "vert et jaune", et en particulier celui des années Vargas, va transposer dans le "corps" politique de l'Etat un narcissisme collectif à l'égard du territoire-mythe des Tropiques, et ceci en dépit du paradigme classique de l'individualisme moderne en tant que l'expression par excellence de l'ordre politique.[468]

---

femme et des enfants/Et travaille, et tout / Les mauvaises langues disent/ Qu'il habite loin/ Et qu'il bringuebale/Dans un train de la Gare Centrale.

[468] Voir à ce propos la pertinente, bien que quelque fois rigoriste, analyse de O. Ianni, Estado., op. cit. sur le Populisme dans la vie politique brésilienne, à l'époque de la Nouvelle République

Prétendu "décadent" ou "démodé" dans les années subséquentes, l'âge démocratique s'appuiera sur Bacchus- le Fédérateur- pour faire avancer les légendes historiques à propos de l'Ordre et du Progrès au Brésil, en rejetant le souci purificateur d'opérer la séparation entre le sensualisme existentiel sous-jacent au monde social et l'ordre politique de l'Etat. Et c'est dans la chorégraphie de la vie urbaine que l'on verra bientôt la turbulence et le désordre d'une sagesse dionysiaque se muer dans la "certitude apollinienne": celle de l'industrialisme des années Vargas. C'est le moment précis où, au lieu d'engendrer unsimple soumission fataliste chez les masses urbaines, l'échiquier politique de l'Etat-Nation, "par essence normatif", va encourager le citoyen brésilien a s'harmoniser à l'ordre appolinien de la Nouvelle République par adhésion au satirique, au burlesque, à la fête éphémère, à la jubilation fantaisiste et à la dérision[469]. C'est dans cette ambiance d'euphorie et de délire communautaire des années 40/50 véhiculée par les cinémas, les cafés, les défilés d'écoliers et de militaires, les théâtres, les concours de beautés, les cabarets, les pélerinages, les compétitions sportives, tout comme le climat confusionnel des rues, des recoins et des places - des paysages qui sont l'antithèse de ceux gris et tragiques des faubourgs ouvriers et de la somptuosité mélancolique des quartiers des grã-finos - qu'on assistera au retour de la force poétique du célèbre personnage issu du drame civilisationnel historique de la Civilisation au Brésil: le Zé Povinho ou le Zé Ninguém[470].

Occupant une place essentielle dans l'imagination populaire au Brésil, les mésaventures du Zé Povinho remontent à l'extravagance pathétique des péripéties vécues par l'homme brésilien dans ses tentatives désastreuses pour accompagner la rythmique accélérée de diffusion des fables progressistes sur la scène de la vie urbaine. Personnage légendaire né de la surdétermination mythique du consensus

---

(1937/45), et sur l'aura mystique qui entoure la figure de Getulio Vargas et l'image du P.T.B. (Parti des Ouvriers du Brésil) Pour ce qui concerne le Populisme en tant qu'un phénomène politique provenant de l'Amérique Latine, cf. F. Tabak, Ideologias/Populismo, Ed. Eldorado, 1973.

[469] Nous reprenons ici l'expression "Bacchus fédérateur" pour traduire le "ciment de la vie sociétale" au Brésil de M. Maffesoli, L'ombre., op. cit. Elle peut en effet aider à décrire assez fidélement les situations paroxystiques de création et de destruction de la vie collective qui ont guidé l'autoritarisme, à la fois étatique et populiste, de l'"Etat Nouveau" (1930/37), aprés l'effondrement de la Vieille République (l890/l930).

[470] Bien qu'ayant été créée par l'imagination populaire lors des premières années de l'entrée en vigueur du slogan "Ordre et Progrès", la figure du Zé Povinho continue de vivre aujourd'hui dans la mémoire collective de la société brésilienne. C'est le rappel à la figure populaire du Zé Ninguém qui donnera lieu très souvent dans les rapports sociaux au Brésil à cette réplique à connotation hiérarchique : "Savez-vous à qui vous parlez?" (voir à ce propos R. Da Matta, Carnavals., op. cit.,

social et historique de l'effondrement de l'Empire tropical, il transpose les vieilles figures de l'imagination par lesquelles l'ancêtre mythique du citoyen brésilien moderne cherchait à euphémiser la chute morale de l'homme de la civilisation dans l'abïme de la Nature maléfique et satanique des Tropiques des péchés pour les adapter aux incidents événementiels de la Nouvelle République. S'inscrivant dans la lignée de la figure animalière et ogresque de l'homme sous les Tropiques, le Zé Povinho se dessine par les traits monstrueux d'une figure humaine de petite taille, squelettique, affamée et assujettie.

C'est par cette personnification burlesque de la figure humaine réduite à des dimensions plus mesquines, en ses rapports trés souvent pénibles avec la Civilisation, que l'imagination populaire mette en garde l'homme brésilien contre les dangers du colonisalisme spirituel de conceptions "bizarres" et d'idées "excentriques", de l'Ordre et du Progrès, professées par l'Héros Civilisateur sous les Tropiques[471]. Un personnage qui dramatise le processus de "gulliverisation" d'un discours républicain tout-puissant qui cherchait à diminuer les Tropiques pour mieux exalter le gigantesque et l'ambition des rêveries ascensionnelles du Progrès, des villes industrielles et des quartiers ouvriers, lesquels ne cessaient d'amener l'homme brésilien à la contemplation rêveuse de petits espaces.

Par l'exagération de certains détails de traits de son visage et de ses proportions corporelles, le Zé Povinho (ou son égal, Zé Ninguém), caricature du peuple au Brésil, était une parodie de la paresse ou faiblesse morale de l'homme de la forêt désireux de devenir à tout prix un homme de la civilisation[472]. Une figuration déformée de l'homme européen "civilisé" et blanc, objet de mésaventures quotidiennes banales et hilarantes autour d'une revendication économique ou d'une lutte politique quelconque le mettant face à son rôle minuscule au coeur des grands projets industriels et technologiques crées par le

---

p. 173). L'image du Zé Povinho, ou du Zé Ninguém, intervient justement en tant qu'une promesse de restitution d'un ordre hiérarchique quand le monde social devient trop d'"égalitarisme".

[471] Cela se traduit par la prolifération, dans la presse de la fin du XIXe siècle (et encore actuellement dans les medias télévisés), de scènes qui satirisent la Civilisation sous les Tropiques et l'élite politique nationale à travers la représentation de situations grotesques de la vie politique du pays (tout comme de la vie amoureuse et sexuelle de personnalités publiques). Un phénomène que renvoie à l'émergence dans la scène citadine du goût pour la déformation chez le "citoyen brésilien", un goût ce qui s'est perpétué jusqu'à nos jours dans la critique sociale du Brésil.

[472] Nous pensons ici en particulier aux caricatures dans la presse républicaine qui cherchaient à ridiculiser soit l'hypocrisie de la pensée abolitionniste, soit la pédanterie de l'aristocratie locale et de ses rêveries progressistes. Un bon exemple est celle de l'empereur Dom João VI sous les habits d'un chef de tribu indienne, le Cacique. Voir à ce propos S.J. Pesavento, Republica, cem anos, EDEL, l990.

décor urbain, le personnage bouffon de Zé Povinho traduit le goût populaire pour une minimisation inversante de la puissance virile sous-jacente à la figure du Héros civilisateur dans les légendes progressistes, faisant ressortir la parenté mythologique existant entre ce Zé Ninguém et les Caâporas et Sacis Pererês[473].

Parodie du "Bon Sauvage" présent dans le monde imaginal de l'homme brésilien, l'aimable clown Zé Povinho, insistant sur le rôle ménager, domestique, de tout ce vaste ensemble de constellations symboliques liées au mythe du Progrès, occupe encore aujourd'hui une place stratégique dans l'imagination créatrice des habitants des grandes métropoles. C'est grâce à l'exaltation démesurée des passions collectives qu'il est capable de déclencher, l'innocente évocation de ce farceur légendaire dans la conscience populaire suffit encore à projeter le puissant désordre du fantasme minimisateur sur l'arrangement des fables progressistes au Brésil. Tantôt il évoquera la déraison des valeurs promethéennes et de la morale du travail liées à la Ville et à la figure du Héros Civilisateur (par allusion aux milieux cultivés ruraux ou urbains); tantôt il reflétera au talent secret de l'imagination populaire prêt à l'assimilation digestive des valeurs solaires symbolisées par la virilité et le gigantisme de fables progressistes dans l'intimité sécurité de la Forêt tropicale[474]

Bien au-delà de son visage "simplement moderne", il faut souligner que la vie communautaire sous l'influence de l'ambiance psycho-sociale de la Nouvelle République préconisait avant tout qu'à minimiser la cruauté des pratiques sacrificielles qu'imposaient aux habitants des villes les mécanismes de rationalisation et de contrôle du monde social mis en oeuvre par l'ordre étatique,

---

[473] Un bon exemple de l'esprit futile que l'on prête à l'homme et de la presse brésilienne est donné par les charges comiques et les blagues qui ont cours régulièrement à propos de la vie politique au Brésil. Dans ce sens, on peut rapprocher la manifestation du "rire" telle qu'elle apparaït à l'âge démocratique de la Vieille République des commentaires de J.Duvignaud (Le propre., op. cit., p.76 et 138) sur l'apparition de l'allégresse comique de la farce dans la civilisation hellénique, qui englobait une vaste constellation de figures mythiques liées à la geste rural qui animait le théâtre de la cité grecque. Dans le Brésil du XIXe siècle, le recours au comique des caricatures et des dessins satiriques dans la presse locale était un moyen de ridiculiser le tableau "trop sérieux" de la vie politique nationale, et il va mobiliser surtout les habitants des villes, en profitant de la vulgarisation de la technique de l'imprimerie.

[474] Nous pensons ici à l'idée que la "sagesse dionysiaque" est le contrepoint du rythme chronologique et chronométrique de l'Horloge, du "dynamisme bourgeois, de l'occupation capitaliste, industrielle et impériale de la civilisation" (G. Freire, Além do apenas moderno, op. cit.). Nous croyons que ce qui est en jeu ici, c'est la modalité symbolique de la maïtrise du temps chez l'homme brésilien à travers laquelle il fait fusionner "les images du jour et les figures de la nuit" dans son désir de se débarrasser des expressions diurnes de la maïtrise du temps, sans se laisser abattre par les conquêtes d'une "cité guerrière" et ses promesses d'"abondance débordante de

dont le but était d'assimiler l'esthétique méta-érotique primordiale à la configuration du corps politique au Brésil[475].

Si l'on veut aller un peu plus loin dans cette analyse, il faut s'accorder à l'assertion que, au Brésil, l'arrangement esthétique des souvenirs "historiques" à travers une sorte de figuration invisible de la force imaginale de la Forêt, berceau des ancêtres, devient surtout une affaire de la cité[476]. En effet, en faisant allusion aux vestiges de l'"âme collective" des ancêtres mythiques présents dans l'esprit du citoyen brésilien, et différemment de l'ambiance sociale claustrée des premiers ensembles urbains coloniaux, dans leur lien avec le monde imaginal dionysiaque des *senzalas*, l'atmosphère tribale et confusionelle des villes brésiliennes des annnées Vargas[477], va souligner la primauté des images de la démence et du désordre issue de la propension de l'"âme populaire" à la dérision qui participe de l'esthétique urbaine "militaire". En tant qu'expression de l'angoisse de l'homme de la civilisation face aux avatars temporels entraïnés par le messianisme progressiste sous les Tropiques, la scène citadine deviendra bientôt le lieu d'extraversion des anti-héros Macunaimas, des péripéties des Zé Povinho et des crapuleries des Pedro Malasartes, et le véhicule de l'image primordiale de l'abondance paradisiaque et du "doux farniente" de gens du peu.

Cette approche burlesque et ironique par lequel les valeurs de l'Ordre et du Progrès s'intègrent à la Ville, et qui avait commencé à faire tache d'huile dans le

---

richesses". A ce propos nous utilisons ici délibérément les expressions de G. Durand, Les structures., op. cit., pp.305-307.

[475] En tant qu'agent corrupteur" de ce que R. Da Matta appelle "éthique bureaucratique" (Carnavals., op. cit., p.207), c'est l'éthique méta-érotique et méta-raciale qui va professer la "débrouillardise" (le jeitinho) au Brésil. Pour reprendre les commentaires de M. Maffesoli, L'ombre., op. cit., p.169, nous dirons que c'est grâce à son obéissance à une sorte d'"horloge cosmique" que la "matière" de la vie communautaire des grandes capitales du Brésil restitue perpétuellement les traits dionysiaque et orgiaque caractéristiques de la personnalisation global de l'homme brésilien.

[476] Voir à sujet les commentaires de M. Maffesoli, La transfiguration., op. cit. Ici, la force "imaginale" du politique renvoie au thème de l'"ordre cosmique" auquel fait appel l'ensemble civilisationnel des villes du Brésil en tant que le réceptacle géographique de l'origine écologique du pouvoir étatique. Cela apparaït dans les figures qu'appartiennent à "univers social et cosmique" de vie politique qui sont vénérées par l'imagination populaire, et dont le pouvoir charismatique s'est forgé dans l'ambiance médiatique des grandes capitales du pays: les cas de Gétulio Vargas et, plus récemment, Tancredo Neves en son des illustrations notoires.

[477] Si nous adoptons ici l'expression "tribalisme" tel que la développe M. Maffesoli (Le temps., op. cit.), c'est surtout pour ne pas tomber, comme les études classiques, dans le piége qui insiste à enquêter sur les distorsions du processus d'assimilation des populations négres à la "société de classes". A ce sujet voir F. Fernandes, A integraçâo do negro., op. cit. et O negro., op. cit. Beaucoup d'études qu'ont méprisé le phénomène des "masses urbaines" au Brésil, car si l'on veut être cohérent avec la "non-comtemporaneité" de l'homme brésilien, force est de reconnaïtre qu'elle

théâtre urbain de la Vielle République, engendra parfois l'insurrection des habitants face au scénario dramatique des légendes historiques qui vont instaurer la civilisation industrielle au Brésil. Mais là encore, il est clair que la rébellion dérisoire se manifeste d'autant plus que s'exacerbe la rationalité du discours des fables progressistes, ce qui renvoie aux nuances des instants privilégiés d'une extase collective liée à la profusion des images dont l'homme brésilien avait entouré le mythe fondateur de ses premières peuplades[478].

Force est de reconnaître que la figure mythique du bouffon Zé Povinho, à la fois héros et victime du Progrès et de la Civilisation, font allusion aux traits doux et inoffensif du Bon sauvage d'autant plus qu'elle évoque chez le "citoyen brésilien" la quiétude des valeurs antinomiques à de l'esprit conquérant et héroïque des anciens Seigneurs et Maïtres. En effet, l'attitude de négation des aspirations souveraines et monarchistes de l'ancienne société rurale arborée par ce personnage légendaire au Brésil, va célébrer l'ambiance symbolique des rites sacrificiels propres aux aspirations monarchiques et souveraines à l'égard de la Nature des Tropiques.

Parodie de la figure appolinienne de l'homme occidental illustrant l'assimilation de la Civilisation dans le ventre digestif et sexuel de la Grande-mère, le personnage légendaire Zé Ninguém, tout comme celles de la Gentalha (la Racaille) et de l'Arraia-Miuda (le Populace), fera obstacle dans les années subséquentes à la Nouvelle République à la dissémination dans la scène urbaine des valeurs homogénéisantes de l'individualisme moderne en tant que vecteur du Progrès. La trame de la vie urbaine "tissue" dans les labyrinthes des avenues, des rues, des places, des marchés, y compris dans les quartiers aristocratiques, sera ainsi réordonnée en un perpétuel "patchwork" révélateur d'une nébuleuse "affectuelle" héritée de l'esthétique méta-érotique et méta-raciale des villes coloniales[479].

---

donne la primauté à un vitalisme sociétal (méta-érotique et méta-racial) archaïque qui ne saurait s'inscrire complétement dans les visées du dispositif militaire du produtivisme industriel.

[478] Sur ce thème d'une sorte de "filtre urbain" qu'accompagne la diffraction du comique et de la dérision au Brésil, nous rejoignons les commentaires de J. Duvignaud, Le propre., op. cit., à propos du passage chez l'homme occidental de la "jubilation périssable de la cérémonie sacrée" à l'espace scénique des "farces" et des "soties" à travers la "culture de la cité", en allusion aux croyances, aux rites et aux cérémonies d'origine paysanne ou païenne. Voir également M. Maffesoli, L'ombre., op. cit., pour qui le rire et l'allégresse du comique conduisent à l'"épanouissement de l'être" contre les efforts déployés dans le processus de rationalisation de l'orgiastique au coeur du monde social.

[479] Concernant l'atmosphère confusionnelle en tant que l'élément constitutif de l'aura esthétique qui préside le code des émotions communes émanant de l'ensemble civilisationnel des villes

Or, si elles mettent l'accent sur l'idéal de la création du monde social par le travail, les grands projets industriels et les valeurs "démocratiques" et "égalitaires", les visées paranoïaques de l'Ordre et du Progrès de la Vieille République, n'ont jamais empêché la vie communautaire de sacraliser, dans l'ensemble civilisationnel des villes les espaces minuscules pour en faire avant tout les lieux du triomphe de la figure de l'homme de la forêt et de son polythéisme des valeurs. Prisonnier d'un milieu rendu "artificiel" par la manière de l'homme de la civilisation y encadrer le temps historique et ayant pris connaissance de deux apports majeurs de la modernité aux Tropiques- la "Démocratie" et "Industrialisme"-, l'habitant des villes brésiliennes du XXe siècle proclame progressivement, à travers la surdétermination mythique des vertus proprement paradisiaques de la Colonie assimilées aux innovations technologiques et culturelles des cités industrielles, sa régression dynamique aux images d'abondance et de fécondité des Tropiques et ceci en réordonnant sa sensibilité esthétique archaïque au coeur d'une Civilisation des loisirs au Brésil.

Contrairement à ce qu'on pourrait penser, le "progressisme" qui, à l'aube du XXe siècle, avait gagné l'atmosphère de la vie sociale, grâce à la complicité du rationalisme épique des fables progressistes qui ne visaient qu'à dépouiller la vie communautaire de la primauté du contexte "saisonnier" et "cyclique" d'une émotion esthétisante burlesque liée aux racines mythiques de la Colonie, va s'appuyer sur la "socialité traditionnelle" résurgente de l'hédonisme populaire pour faire "fructifier" un "collectivisme" qui passera par l'organisation politique de la nation et du peuple et la mise en place de l'ordre industriel dans les villes brésiliennes[480]. Progressivement séduite par les aspirations du triomphe définitif des péripéties temporelles au Brésil jusqu'à qu'il devienne le vrai Paradis de l'abondance et de richesses, la vie dans les grandes métropoles va adhérer au geste d'insurrection polémique de l'homme contre les visages du temps. Territoire de la figuration des fables progressistes, de la démocratie et de l'industrialisme déplacés

---

brésiliennes, nous nous inspirons ici des commentaires de M. Maffesoli, La transfiguration., op. cit., à propos de la "culture du sentiment". Nous pensons ici également à l'éternelle opposition entre, d'un côté, la "morale économique" et la "logique du travail" qui sous-tendent la devise "Ordre et Progrès" figurant sur le drapeau national, et, de l'autre, l'"éthique du débridement" un phénomène qui est très souvent désigné comme le "résidu" archaïque du caractère oisif l'homme brésilien, ce qui est du reste fallacieux si l'on en croit les statistiques internationales qui font du Brésil la 8e économie mondiale.

aux Tropiques, le décor des villes brésiliennes accomplies, en sa rhétorique civilisatrice, la consécration à la fois des rêves démiurgiques de la rationalité du travail et de la richesse affectuelle de l'hédonisme populaire qui va se dresser contre l'anonymat de l'individualisme moderne disséminé dans la vie sociale.

Désormais tournée vers l'avenir, l'ambiance psycho-sociale véhiculée par les cités industrielles au Brésil va ainsi illustrer l'histoire légendaire de l'homme de la civilisation qui, au cours des péripéties et d'avatars cycliques, arrive finalement à triompher sous les Tropiques. Tantôt, en adhérant aux rites sacrificiels des premiers plans urbanistiques, qui se proposaient la rédemption morale du paysage colonial archaïque du pays, tantôt en célébrant de la Vie par un retour à la sagesse dionysiaque des formes d'agrégation confusionnelles, qui échappent paradoxalement à la rationalité des discours urbanistiques[481].

Le décor des villes brésiliennes exprimera finalement dans le contexte social et historique de la Nouvelle République l'harmonie conflictuelle entre une effervescence sociétale prisonniére de l'adoucissement des regrets de l'orgiasme propre à un vouloir-vivre collectif archaïque- les *terreiros*, les fêtes licencieuses et carnavalesques (le *entrudos*), les corridas, les combats de coqs; les promenades champêtres, les Fogos do Divino; les foires libres; les fêtes de Saint Jean- et l'atmosphère délirante des expositions internationales, du footing, des clubs sportifs et des associations culturelles; des courses de bicyclette; de séances de cinéma et de music hall. Par opposition au lot de croyances et mythes archaïques, l'angoisse existentielle émanant des pressions dictées par la morale productiviste du travail en ses tentatives de rationalisation morbide des éléments sensoriels d'un confusionnel sociétal indéfini, va imposer désormais la géométrisation de la Ville: le réalisme bien tranché de gratte-ciels, des avenues, des viaducs, d'alignement de murs et de trottoirs, des villes ouvriéres, des campus universitaires.

Il faut noter que si l'énergie mobile de l'esthétique urbaine émanant du milieu culturel de l'Empire tropical, inspirée d'une érotique débridée "rurale et

---

[480] A propos de la "socialité traditionnelle", de la "turbulence du burlesque" et de l'actuel rayonnement médiatique de tout un répertoire de symboles de l'hédonisme populaire comme composantes de l'esthétique du grotesque des villes brésiliennes, voir M. Sodré, O social., op. cit.

[481] Concernant les plans urbanistiques d'inspiration haussmannienne apparus au Brésil à l'aube du XXe siècle, voir les travaux de J.T. da Silva, Sâo Paulo., op. cit., et M.A. de Abreu, Evoluçâo urbana., op. cit. Ces travaux évoquent le "mythe de la rationalité" et sa dichotomie "l'urbain et le rural" dans la généalogie des villes de São Paulo et Rio de Janeiro. Nous avons quant à nous repris ces thèmes dans un travail sur la ville de Porto Alegre, A.L.C. da Rocha, "A construção social do espaço urbano em Porto Alegre: uma genealogia da Modernidade", in: Rapport CNPq 1987/1989.

coloniale", a échappé à la monovalence de l'urbanisme militaire, c'est justement en raison de sa faculté à se dissimuler au coeur des innovations technologiques apportées par les grands projets industriels de la Vielle République, et à demeurer un facteur de communion du corps politique de la Nouvelle République. En s'attachant à l'esthétique du débridement qui avait dessiné la "civilisation rustique brésilienne", et par fidélité envers logique pulsionnelle polymorphique de formes d'agrégation spécifique à l'ancienne société rurale et patriarcale, l'ensemble civilisationnel de villes va ainsi associer les innovations technologiques au résidu de ferveur idolâtrique qui perpétue l'"âme barbare" de l'homme brésilien[482]. Contrairement au rationalisme épique que voulaient les fables progressistes, les objets industriels sont animés des passions collectives agonales et archaïques de l'homme brésilien. Le triomphe de l'apparat du mythe du Progrès et de la Civilisation dans l'architecture urbaine des années Vargas, sera aussi celui de la réintégration de l'émulation destructive des richesses, de dépense populaire et de vantardise qui remonte aux "tournois" populaires de la Colonie, des comportements qui font appel aux valeurs archaïques d'une communauté émotionnelle qu'on croyait déjà mort[483].

Résurgence de surdétermination mythique de l'éthique de l'aventure et du vagabondage émanant du contexte social et historique de la Colonie, des moqueries et des satires publiques déjà présentes dans les premiers peuplements, la scène du théâtre de la vie urbaine des cités industrielles illustrent le souci de rébellion d'un vouloir-vivre collectif contre le puritanisme existentiel et

---

[482] A l'égard des "sollicitations visuelles" et sensibles de la cosmétique et de l'habillement au Brésil de la "fin du siècle", cf. l'ethnographie exhaustive de G. Freire, Ordem., op. cit. Nous avons, développé ces idées dans le contexte de la formation de la société gaucha, au chapitre IV, "Por uma antropologia da honra no Rio Grande do Sul", de notre thése de Mestrado, A dialética do estranhamento: reconstruçâo da identidade social de mulheres separadas à Porto Alegre/RS. C'est par là que nous voulons souligner le domaine esthétique du ludisme et du dérisoire dans les villes brésiliennes qu'y prennent la forme poétique d'une ambiance de jubilation sacré, parfois sanglante, dont la personnalité collective de ses habitants, soumis au principe archaïque de la quête de gloire et d'honneur, va entraïner "l'individu comme la masse dans l'ivresse d'un jeu gigantesque", cf. Huizinga, L'homme ludens., op. cit..

[483] Il faut replacer le thème de la production et de la consommation d'objets industriels dans le cadre du narcissisme collectif qui nourrit l'être ensemble au Brésil, la dissémination des innovations culturelles et technologiques advenues des grands projets industriels s'inscrivant dans les actes de gaspillage de biens personnels des élites et des couches populaires bien cotés dans l'échelle de valeurs des passions de la société brésilienne. Tout cela remonte au culte de l'héroïsme chimérique, de l'honneur et de l'opulence, qui traduit la nature agonale archaïque de la vie communautaire au Brésil. Il s'agit ici d'élargir l'approche de la turbulence du code des émotions esthétiques communes émanant des héritages patriarcaux, ruraux et coloniaux et intégrant le Brésil contemporain tout en nuançant les réflexions de G. Lipovetsky dans L'empire de l'éphémère, Gallimard, l978, et L'ére du vide, Gallimard, l983.

l'instrumentation prométhéenne de l'être-ensemble. A l'âge démocratique, ce théâtre s'épanouira dans les cortèges carnavalesques, les défilés d'écoliers et de militaires, des matchs de football, des *comicios* électoraux mis en scène sur les places, les rues, les cabarets et les cafés- ces lieux d'enracinement des conspirations et des machination politique des différents partis.

En effet, tout comme la pulvérisation de la nébuleuse "affectuelle" des *senzalas*, l'adhésion de l'"esprit de potlatch" du monde colonial au processus d'instauration des grands projets industriels et d'implantation d'une "culture technicienne", aux années Vargas, montre bien l'importance accordée par le corps politique de la nation brésilienne à la configuration du théâtre de la vie urbaine comme "musée des ancêtres" et "lieu de retour"[484]. Microcosme édénique, la ville sera désormais dominée par les images de régression et d'involution, à travers lesquelles les postulats de l'individualisme moderne va renvoyer perpétuellement l'homme brésilien à la nostalgie des racines chtoniennes du monde social. Cet homme-là est un Zé Ninguém qui voue un culte à la Vie et s'évertue à "gaspiller" du temps pour "labourer" son repos. De la primauté qu'elle donne à l'ordre symbolique qui "naturalise" les formes tourmentées de vie sociale, l'esthétique du débridement continue ainsi de susciter certaines expressions fatalistes telle que: "C'est le Brésil...!", ou encore "Le Brésil est fichu!".

Or, la substance onirique du "fuir d'ici" que secrète la banale confusion propre au monde social des années subséquentes à la Nouvelle République a favorisé la réactualisation de l'image de la Ville en tant que centre paradisiaque, en allusion à une émotion collective qui est à la base de l'ancienne expression: "le Brésil n'est pas loin d'ici !"[485]. Source d'inspiration et de mystère, les cités industrielles rendront visible, aux années J.K (Juscelino Kubitscheck), le lyrisme constitutif de l'"âme collective" de l'homme brésilien dans la résolution de ses péripéties temporelles, tout comme elles retourneront à la force de la figuration de l'invisible qui a permis à leurs habitants rejeter la rhétorique cartésienne de la

[484] De ce point de vue, on peut dire que dans les villes brésiliennes l'esthétique du débridement prend la forme poétique d'une jubilation sacrée, parfois sanglante, à travers laquelle la personnalité collective des habitants, soumis qu'ils sont au principe archaïque de la quête de la gloire et d'honneurs, va entraïner "l'individu comme la masse dans l'ivresse d'un jeu gigantesque". Nous nous inspirons ici des commentaires de J. Huisinga, L'homo ludens, essai sur la fonction du jeu., Gallimard, l95l.

[485] Nous nous inspirons ici librement des commentaires à propos des vertus paradisiaques émanant du territoire-mythe des Tropiques tel que l'affirme l'ancienne expression "Le Brésil n'est pas loin d'ici" pour interpréter le principe organisateur de la cité industrielle au Brésil du XXe siècle.

trame de la vie communautaire au sein des territoires défigurés par les projets d'embellissement urbanistique. Tout cela s'est fait au profit de la création d'un "espace poétique", crée comme modèle d'intuition fabulatrice pour un vouloir-vivre sociétal engagé dans une lutte quotidienne contre la dissolution profanante du devenir, la seule capable d'assurer la pérennité de son être-ensemble.

Ce principe d'auto-défense amènera le corps collectif du Brésil à entreprendre de nombreuses tentatives pour limiter les effets de la mort dans la configuration des cités industrielles, et il conduira le mythe historique à se "dégrader" en se révélant en tant que phénomène éphémère et périssable. Dans les années 40/50, l'ensemble civilisationnel des villes est reproché d'avoirs détrôner le mythe que les civilisations sont immortelles, ce phénomène pourra être observé à travers les jugements des valeurs qui méprisaient la "prétentieuse indigence" des façades néo-classiques qui affichaient les édifices et les boutiques dans les principales capitales du pays, et il s'était déjà manifesté à l'aube du XXe siècle, dans la somptuosité décadente des façades des bâtiments publics, le ton péremptoire qu'adopte le luxe des accessoires vestimentaires exagérés de femmes (les chapeaux, les gants, les manteaux) et des parures en argent des chevaux et des chariots de l'aristocratie locale[486].

En raison de la "maturation" d'une civilisation industrielle, financiére et commerciale, ainsi que des "passions frivoles" émanant des milieux cultivés, le scénario de la vie sociale dans les villes brésiliennes, deviendra lieu de célébration de quelque chose de résolument irréel et lointain:

> « La ville se développe à une telle vitesse qu'il est impossible de s'en procurer le plan: chaque semaine demanderait une nouvelle édition. Il paraït même qu'en se rendant en taxi à un rendez-vous fixé quelques semaines auparavant, on risque d'être en avance d'un jour sur le quartier."[487]

---

[486] A propos la "fiévre des nouveautés" dans l'ambiance urbaine au Brésil, cf. également S.J.Pesavento, Exposições Universais, CNPq/FAPERGS, 1991. Notons que si le phénomène de la mode et de l'industrialisme dans le contexte social et historique du Brésil du XIXe siècle "a libéré une instance de vie collective de l'autorité immémoriale du passé", elle ne l'a pas fait qu'en rendant hommage à "l'homme imaginaire" forgé par son être-ensemble. A cet égard, nous rejoignons les réflexions de E. Morin, Le cinéma ou l'homme imaginaire, Conthier, 1958, et aussi les commentaires de G. Durand, Les structures., op. cit., à propos de la "tendance fabulatrice de l'intelligence humaine". Concernant le "paradigme esthétique" pour la compréhension du théâtre de la vie urbaine au Brésil, j'adopte la perspective de M.Maffesoli, Aux creux., op. cit., et les réflexions qu'il a développées dans le cadre des séminaires organisés à la Sorbonne (1991/92 et 1992/93) sur l'arrangement esthétique entre l'image (l'imaginal) et l'objet (l'objectal) dans nos sociétés post-modernes.

[487] Cf. C. Lévi-Strauss, Tristes., op. cit..

En mettant en relief l'*ethos* des dépenses somptuaires et de la vie improductive, des noyaux irréductibles autour duquel s'organise les souvenirs "historiques" des passions et émotions archaïques véhiculés par l'Empire tropical, la Ville devient le seuil de l'empire éphémère de la mode et d'une société de consommation qui va succéder à l'ambiance asphyxiante du sensualisme des fables progressistes des années J.K. (Juscelino Kubsticheck). D'une manière plus ou moins manifeste, l'état d'effervescence où aboutissent les formes d'agrégation dans la scène urbaine en fera le lieu d'ancrage pour l'esthétisation d'une logique passionnelle qui renvoie à l'éthique méta-érotique et méta-raciale du passé "rural et colonial" de l'homme brésilien[488].

L'exacerbation des passions dont il est ici question relève du thème du "désordre" temporel que revêt la configuration d'une société industrielle au Brésil des années 50/60, dans la mesure où elle révèle non seulement la vieille compulsion de l'homme de la civilisation à devenir "semblable aux autres" sous les Tropiques, mais aussi et surtout le vieux fond barbare d'un vouloir-vivre collectif indéfini, sans finalité, s'opposant aux rêveries démiurgiques de l'ordre politique à vouloir travailler à la place du temps pour triompher à la Mort et au Destin. Autrement dit, l'ancien ludisme erratique se verra transposé dans le vaste territoire que démarquent des avenues et des rues rectifiées par l'"urbanisme de bulldozer" véhiculé par le consensus social et historique de la construction de Brasilia, pour être transféré dans l'intimité grotesque (parce qu'elle suggère l'image de grotte, demeure des hérétiques et des bannis) des bistrot, des casinos, des cafés, des bordels et des cabarets.

Ainsi, à la prééminence que la jeunesse dorée des années J.K. donne à l'orgiasme comme composant intrinsèque de l'"épopée" du Progrès sous les Tropiques, la géographie urbaine ajoute le "grouillement" délirant d'une société de consommation. La force de cohésion communautaire qui se dégage de l'univers magique du cinéma, de la télévision, de la mode et de la publicité (la profusion de

[488] Nous utilisons délibérément l'expression "esthétisation d'une logique passionnelle" de M. Maffesoli, qui apparaït tout spécialement dans l'article "Du nomadisme", in: Revue Sociétés, vol.34, Dunod, 1991, p.304, pour retracer ici le nomadisme, l'aventure et le jeu en tant que traits du génie collectif de l'être-ensemble au Brésil, ce que ne sont que la cristallisation d'un "vouloir-vivre sociétal".

gadgets dans les revues, d'appareils électroménagers dans les vitrines, de voitures dans la rue) sera le signe pour le Brésil que "le futur est ici et maintenant".

C'est la démarche synthétique entre, d'un côté, le réalisme sensoriel qu'inspirent les objets industriels et la consommation d'images- autrement dit l'éclat victorieux des lumières sous les Tropiques- et, de l'autre, l'érotique archaïque liée au corps, au plaisir des sens et à l'errance (la réussite de l'homme de la forêt face à l'entreprise coloniale) qui a permis de réactualiser la surdétermination mythique des vertus proprement paradisiaques véhiculées par le mythe du Progrès au Nouveau Monde. Dés lors, c'est la projection-identification de l'"âme collective" de l'homme brésilien à la configuration d'une civilisation urbaine et industrielle procédant de la coenesthésie sociale entre l'homme de la Forêt et les modernes innovations technologiques et culturelles, ce qui va illustrer son style tropical[489].

Manifestation de l'"âme cannibale" de l'homme-Métis, le scénario dramatique et historique où se déroule la trame de la vie urbaine du Brésil va de pair avec la "métabolisation" des innovations technologiques et culturelles apportées par les fables progressistes des années J.K. En ce sens, le monde "objectal" mis en lumière par la société de consommation n'a fait en fin de compte que transposer à l'âge démocratique l'éthique méta-érotique et méta-raciale inhérente à la configuration du "nous" communautaire au Brésil. Ainsi, tandis que l'avènement d'une civilisation urbaine et industrielle de la Nouvelle République a remis au jour les legs ancestraux de l'âme "panthéiste" de l'homme brésilien, l'industrialisme des années J.K. va renforcer le "sentimentalisme" comme étant constitutif du halo des grandes villes brésiliennes. Désormais, les innovations technologiques médiatiques, en particulier la TV, vont véhiculer la stylistique de l'ambivalence et du double sens émanant de la pression du mythe du Progrès sous les Tropiques, dés lors qu'elles vont jouer de l'"irrationnalité" des plaisirs mondains, de la banale confusion d'un tout cosmique et sociétal et de la

[489] Nous utilisons ici l'expression "coenesthésie sociale" dans le sens où l'entend M. Maffesoli, La conquête., op. cit., pour retracer ici la théatralisation du "nous" communautaire comme élément composant du code des émotions esthétiques communes aux habitants des villes brésiliennes, celui-ci étant le produit d'un "va-et-vient" entre reconstruction et destruction de l'"âme collective" de l'homme brésilien où tous se trouvent engagés.

"superficialité" ludique chéres au génie primitif de l'homme brésilien en permettant leurs célébration "eucharistique" par la communion d'images[490].

Il ressort ainsi que le sensualisme existentiel qui participe de la configuration de l'ensemble civilisationnel de villes brésiliennes aux années J.K n'a pas seulement éveillé le plaisir révolutionnaire du rire et les délices de la consommation en tant que l'affrontement "barbare" des passions collectives; il a réhabilité, par l'enthousiasme du vouloir-vivre collectif, les héritages d'une réalité émotionnelle archaïque refoulée par la figuration ascétique du corps politique sous la pression pédagogique de l'époque de la Vieille République et de l'Etat Nouveau. Cela a été renversé par le milieu culturel de la Nouvelle République et dans rêveries "vert et jaune"; ses multiples tentatives visant à faire du narcissisme collectif de l'homme brésilien à l'égard du territoire-mythe des Tropiques le support de la gestion des passions qui rattachent les habitants des grandes villes aux grands projets industriels. A travers l'esthétique "métanoïque" mise en oeuvre par le D.I.P (Département de Presse et Propagande), l'appareil étatique de la Nouvelle république transposera dans le décor urbain la force d'attraction sociale émanant du culte populaire aux attributs telluriques du monde social chez l'homme brésilien[491].

Conséquence du prolongement des fables progressistes de l'Etat Nouveau et ses composantes symboliques, les péripéties temporelles qui enchaïnent la création de grands projets industriels vont entretenir le retour du drame de la chute et de la rédemption morale de l'homme de la civilisation au Brésil, sous la tutelle d'un Sauveur (Getulio Vargas, Juscelino Kubstichek, Tancredo Neves, Collor de Mello)- ce que lui fera le "pére des pauvres"- résolu à chasser le Mal monstrueux

---

[490] A cet égard, nous renvoyons aux commentaires de M. Maffesoli, Aux creux., op. cit., pour qui c'est l'"eucharistie" de l'être-ensemble qui fonde l'esprit communautaire. Sur la mystique qui entoure le mass media au Brésil, il faut citer les travaux de E.G. Rocha, Magia e Capitalismo, um estudo antropol¢gico da publicidade, Brasiliense, 1985; O.Fachel-Leal, A leitura Social da novela das oito, Vozes, 1989; L.A.L. Milanese, O paraiso via embratel, Paz e terra, 1978; et aussi S.Miceli, A noite da madrinha, Perspectiva, 1972.

[491] A propos des légendes historiques traitant de l'"unité" de la "culture brésilienne", une "unité" ancrée dans l'idée d'un corps collectif "kaléidoscopique", configuré à travers le polythéisme des valeurs ancestrales émanant des différentes régions culturelles (les valeurs "seigneuriales" du Nord, les valeurs "démocratiques" du Sud) et leurs communautés émotionnelles (la gaucha, la carioca, la sertaneja), nous reprenons ici, sous un angle d'analyse différente les idées de R. Oliven, A fabricaçâo do gaucho, UFRGS, 1984, et aussi les commentaires de M.E. Maciel, Bailôes, é disto que o povo gosta, thèse de postgraduation P.P.G.A.S./UFRGS, 1984. Voir aussi J.G. Magnani, A festa no pedaço, Brasiliense, 1981.

et thériomorphe du corps politique de la nation brésilienne[492]. L'adversaire monstrueux, celui qui rappelle l'éthique méta-érotique et méta-raciale d'où est née la société brésilienne, en l'occurrence l'orgiasme sociétal "barbare" d'un vouloir-vivre collectif qui revendique une appartenance tribale. C'est contre elle que s'érige la personnalité de l'Etat policier, le "protecteur" des sentiments collectifs plus "nobles" et l'illustration parfaite du lien rassurant du citoyen brésilien à son environnement naturel: les Tropiques.

Loin d'accentuer la qualité morale des rudes "épreuves" qui la scène urbaine a supporté pour devenir le lieu par excellence du renversement des valeurs archaïques de l'homme de la forêt, et qui nous retiendrons ici comme les traits significatifs du milieu culturel de la Vielle République, l'esthétique urbaine émanant du consensus social et historique des années Vargas et J.K. va prioriser le sémantisme matériel propre à ces "épreuves": il s'agit de "briser", de "détruire", de "démolir", d'"édifier", de "nettoyer" la Ville comme forme d'accéder à la récompense caractéristique de la célébration du Progrès et de la Civilisation au Brésil[493].

Résurgence de l'"âme cannibale" de l'homme brésilien et de la maniére dont l'être-ensemble du pays a toujours intégré l'anomique dans sa vie quotidienne, les rêveries "vert et jaune" prépareront ainsi l'ensemble civilisationnel de villes pour le pélerinage du corps collectif du Brésil vers sa "vraie patrie" dans l'espoir d'un miracle quelconque[494]. Cette pérégrination va le conduire, d'une part, à adopter les valeurs d'intimité et de quiétude cosmique que lui inspire l'image des Tropiques et, d'autre part, à styliser l'imagination mystique d'une sensibilité collective archaïque qui fait de l'acte de vivre au Brésil un "état d'âme"[495].

---

[492] Concernant les donnés historiques de ce que nous appelons la "chasse au Mal monstrueux" au Brésil par exemple à l'époque de l'Etat Nouveau (les actions étatiques menés contre le communisme, l'anarchisme, le syndicalisme, l'"intégrisme"), se rapporter à l'ouvrage de H. Trindade, O integralismo, o facismo brasileiro na década de 30, Dif. Européia do Livro, 1974.

[493] Au sujet de l'"état policier" et ses interventions dans la scène urbaine, nous rejoignons aux commentaires de B.Schmidt, Estado e politica urbana no Brasil, LPM/EDUFRGS, l983.

[494] Concernant les contours et les détours socio-politiques du pélerinage collectif vers la "vraie patrie", même si l'auteur centre trop son analyse sur une perspective marxiste, cf.F.H. Cardoso, Autoritarismo, op. cit.

[495] Nous pensons ici aux rapports qu'établit entre le ludisme, le religieux et le politique M. Maffesoli, Essais sur la violence banale et fondatrice. Ces trois éléments sont selon nous à l'origine de la configuration de la vie communautaire au Brésil et vont se perpétuer en tant que composante quasi destinale de l'homme brésilien. Un bon exemple en est donné dans l'étude magistrale menée sur l'ambiance des villes brésiliennes après la mort du président Tancredo Neves (1985) par M. Meyer et M.L. Moraes, Redescobrindo o Brasil: a festa na politica.

En faisant tourner la roue du Temps, les cités industrielles seront ainsi progressivement gagnées par le tragique existentiel qui témoigne le tourbillon de passions et des forces spirituelles liées aux origines écologiques de la vie communautaire au Brésil[496]. Qu'il s'agisse de l'Etat Nouveau, de la Nouvelle République, ou encore du Mirabilis brésilien, l'ordre politique au Brésil se retrouve attachée au point central, immobile et inchangé, d'un narcissisme collectif: celui qui avoue un culte au territoire-mythe des Tropiques et à la Grande-Mère nourricière, la Mère-Patrie. Désormais, malgré les mouvements de toutes sortes à la périphérie du monde social, le territoire fantastique des Tropiques va personnifier le noyau le plus intime autour duquel se perpétue la puissance populaire d'une vie communautaire et ses vertus paradisiaques en tant que le bonheur spirituel de l'homme brésilien[497]. Déjà lieu de célébration d'un narcissisme collectif, c'est dans le théâtre de la vie urbaine qui va se dérouler le drame de la mort et de l'incarnation du Sauveur perpétuellement en allusion à un élan et une puissance populaires dépourvus de finalité et dédiés au "farniente".

Il apparaït clairement que les rites qui révèlent et dénoncent le caractère "monstrueux" de l'ensemble civilisationnel de villes au Brésil ont occupé une place centrale dans les impératifs messianiques du pouvoir étatique mis en place dés la Nouvelle République, dans la mesure où ils ont attribué au rationalisme épique des fables progressistes la fonction d'incarner la fantasie mystique qui a donné lieu à l'ensemble organique de la nation brésilienne. En adoptant les rêveries nationalistes "vert et jaune", l'industrialisme et le bourgeoisisme réussira à insinuer chez les habitants des grandes métropoles l'adhésion sacrificielle au processus d'anéantissement- d'immolation rituel, pour ainsi dire- de ses territoires où l'on

---

[496] Il convient de reconnaïtre que les investigations historiques autour de la généalogie du fatalisme méditerranéen de l'homme brésilien manifestent avant tout l'idée de polémique instauratrice de la vision grandiose de la Nature et de l'image de l'aberration barbare de la vie communautaire sous les Tropiques. Autrement dit, elles mettent en avant le destin tragique de l'homme brésilien qui se traduit à les luttes et les batailles spirituelles qu'a livrées le conquérant européen, blanc et chrétien pour maïtriser la substance néfaste du Nouveau Monde, en projetant sur sa "matière" l'image du sacrifice moral. Voir à ce propos, les commentaires de A.Candido, Literatura e sociedade, Martins, 1964, autour du poéme épique Caramuru (1781).

[497] Sur le thème de la "puissance populaire", nous rejoignons l'idée d'un être-ensemble "sans emploi" dans le sens où l'entend M. Maffesoli, Les temps., op. cit., p.122, un ensemble collectif "qui dépasse l'aspect utilitariste et fonctionnaliste qui prévaut dans l'économisme ambiant". A propos de l'absorption de la "force spirituelle" de l'hédonisme populaire par l'"industrie culturelle" des années Vargas (d'où naïtront la samba, l'umbanda, la feijoada comme autant de "symboles" de l'"identité brésilienne") aprés l'échec des mécanismes répressifs mise en place par l'Etat pour renverser les valeurs ancestrales confusionnelles du corps collectif au Brésil, nous nous inspirons

croyait qu'étaient enracinées les formes d'agrégation liées à leur "passé colonial et rural", et qui continuaient d'entraver la marche du Progrès et de la Civilisation aux Tropiques[498].

Si, jusqu'ici, la civilisation urbaine et industrielle dans le monde imaginal de l'homme brésilien n'a pu se configurer en tant que facteur mythique qui possède une "matière" solide, c'est sans doute parce qu'elle est devenue l'expression vivante de l'irrévérence d'une mémoire populaire qui a su désamorcer la scène des cités industrielles de l'imagination morbide des fables progressistes aux Tropiques et leur conférer "beaucoup d'âme". Pour cela, il fallait que l'imagination populaire surmonte la discontinuité du temps vécu par l'ensemble collectif du Brésil, pour finalement réhabiliter le visage sacré de la Mort et du Destin que les légendes historiques aux Tropiques avaient dégradé. Tout comme dans la consolidation temporelle telle qu'elle était conçue par les cannibales de la tribu Uitoto, pour lesquels la mort était exclue, les villes brésiliennes ont su préserver leurs traditions vivantes, même si la plupart de leurs habitants, à cause de la misère et de la famine," ne dansent pas" tout le temps, ils ne travaillaient que "pour pouvoir danser"[499].

En ce sens, si, au Brésil, la Civilisation et le Progrès ont mis l'accent sur l'intérêt affectif qu'il y avait à dépasser le dichotomie rural/urbain ou Tradition/Modernité, en affirmant que les avatars du "passé rural, colonial et patriarcal" devait être surmontés parce que cette époque, justement, "était passé", pour l'imagination collective en revanche, l'enjeu résidait dans le désir d'un vouloir-vivre collectif de retrouver le temps perdu dans la chorégraphie rythmique des légendes historiques et de remédier à l'érosion d'un temps linéaire et évolutif des siècles en regard de la "déchéance" qu'elle suppose pour l'espérance de la vie communautaire de "demeurer" éternel dans le temps[500].

---

des commentaires de R. Oliven, "Metamorfoses da cultura brasileira, in: Violência., op. cit., et aussi de R.Ortiz, "Mem¢ria e Sociedades: os anos 40 et 50", in: A moderna tradiçâo., op. cit.

[498] Concernant la manifestation de tels "rites sacrificiels" dans l'ambiance des villes brésiliennes à travers la sensibilité esthétique populaire, se reporter à l'analyse de D. Tupy, "Sinfonia Carioca", in: Revista Projeto. C'est dans les paroles satiriques des chansons populaires que cet auteur va chercher des références aux changements intervenus dans le paysage du Rio de Janeiro (les places, les rues, les quartiers) par la description qu'elles font de l'"évolution" du décor urbain.

[499] Cf. R.Harrison, Forêts, essai., op. cit.

[500] Nous renvoyons ici au célébre livre de A. Vogel & M.A. Silva Mello, Quando a rua., op. cit., où l'on voit les habitants d'un quartier de Rio de Janeiro s'employer à restaurer la vie communautaire locale, à l'époque de la construction du samb¢dromo (lieu du défilé annuel des Ecoles de samba). Ces auteurs montrent bien comment ces habitants ont recréé l'ancien contexte de voisinage sur les ruines du quartier, en dépit du nouveau du décor urbanistique programmé l'urbanisme militaire de

la Mairie. Voir également D. Guimarães & L. Cavalcanti, Arquitetura kitsch suburbana e rural, Paz e Terra, 1982.

TROISIEME PARTIE

LES IMAGES DU DESORDRE AU SUD DU BRESIL

CHAPITRE I - LA POUSSIERE DU TEMPS

> "Ele via o primeiro trigal e a primeira charqueada. Pensava na solidão das fazendas e ranchos nos descampados, nas mulheres de olhos tristes a esperar maridos que tinham ido para a guerra ou para a espera faina do campo. (...) As lendas que iam surgindo nos matos, nas canhadas, nos socavões da serra, nos aldeamentos dos indios e das Missões. As povoações novas que surgiam e as antigas que cresciam, transformando-se em cidades (...) Por sobre tudo isso, sempre o vento e a solidão, os horizontes sem fim e o tempo." [501]
>
> Erico Verissimo, O resto é silêncio

1. L'instinct turbulent de l'homme du Sud

Le moment est venu de nous pencher sur les images liées à l'agitation temporelle qui se trouve au coeur de la formation sociale *sulina*, dans la mesure où ces images vont servir d'exemple pour élucider le thème de l'arrangement esthétique des souvenirs "historiques" du ruralisme brésilien à travers la configuration de la civilisation urbaine au sud du Brésil.

Il s'agira ici, par l'analyse des valeurs les plus fondamentales de la mémoire collective du Rio Grande do Sul, de retracer la généalogie du thé*ã*tre urbain de Porto Alegre, la capitale de l'Etat, pour illustrer le processus d'instauration des villes au sud du Brésil et voir dans celui-ci un acte réfractaire aux aspirations de désacralisation de l'homme et du cosmos qui a eu lieu sous les Tropiques. Une rébellion qui apparaît avec évidence dans la polémique *riograndense* entre la Civilisation et le Progrès, d'un côté, et l'"*â*me barbare" de l'homme *Gaucho* de l'autre, qui incarne dans l'imagination populaire le corps d'images des racines telluriques de la société brésilienne, le gardien de l'ensemble de gestes posturals et

[501] Cf. E. Verissimo, O resto é silêncio, p.402: "Il voyait le premier champ de blé et la première charqueada. Il pensait à la solitude des fermes et des huttes perdues dans la plaine déserte, les femmes au regard triste attendant leurs maris qui étaient partis pour la guerre ou pour le dur travail des champs.(...) . Les légendes qui commençaient à surgir dans les bois, aux creux des vallées, sur les flancs des montagnes, dans les villages indiens et ceux des Missions. Les nouveaux peuplements en train de naître et les anciens qui grandissaient, devenant des villes (...). Au-dessus de tout cela, toujours et encore le vent et la solitude, les horizons sans fin et le temps. A chaque pas, le danger des invasions, la galopade des révolutions et des guerres."

des valeurs patriarcales et rurales du pays[502]. Membre d'une société de guerriers pendant près de deux siècles (aux XVIIe et XVIIIe siècle), l'homme *Gaucho* s'est ensuite sédentarisé en adhérant progressivement à une société pastorale et agraire, pour finalement se laisser séduire, vers le milieu du XIXe siècle, par les avantages d'une civilisation urbaine, sans jamais cesser de célébrer ses racines telluriques.

C'est la raison pour laquelle le phénomène général de configuration des villes tel qu'il apparaît dans l'Etat du Rio Grande do Sul peut aider à comprendre le problème de la régénération du temps, comme s'inscrivant dans le cadre du paradigme esthétique de la civilisation urbaine du Brésil, dans la mesure où les villes *gaucha*s renvoient à l'"immortalité" du geste primordial de descente du conquérant portugais dans l'intimité protectrice de la Terre mère.

A cet égard, l'instauration de la civilisation urbaine et industrielle au sein du Rio Grande do Sul mérite une approche toute spéciale, dès lors que, dans le cadre de la topologie fantastique du Brésil, le territoire *Gaucho* a toujours été identifié à la région du pays la plus "sauvage", habitée par les gens les plus "barbares"; à un milieu social et cosmique ayant engendré pendant très longtemps une société de guerriers et de mercenaires; et, depuis toujours, à une société pastorale et agraire. Cette assimilation du pays du Sud à la mort et à la guerre a pu se faire gr*â*ce à la force de rébellion de son être-ensemble face à l'avancée de l'Histoire au Brésil[503]. Il est vrai que les jugements négatifs qui sont portés sur les racines telluriques de l'homme *Gaucho* et de la société *riograndense* éclipsent les visages du temps dans l'imagination populaire car tels jugements vont finalement projeter le territoire du Rio Grande do Sul dans le cadre d'un temps mythique, celui de la fondation de la société brésilienne et de la domestication de l'univers "barbare" et "sauvage" des Tropiques. Toutefois, en tant qu'homme-Métis (tout comme l'homme brésilien), la figure du *Gaucho* est tributaire du polyculturalisme propre à la région fantastique de la *Pampa*, qui s'étend à la fois sur l'Argentine, l'Uruguay et le Brésil. Par ailleurs, il convient de prendre en compte dans ce

---

[502] Sur le culte aux actes et aux postures ascensionnelles du *Gaucho* inspirant sa fonction sociologique de la souveraineté, nous nous appuyons ici sur notre propre thèse de "Mestrado", A dialética, a reconstruçâo social de mulheres separadas, POA/RS, PPGAS/UFRGS, l985, et en particulier sur le chap. IV "Por uma antropologia da honra no RS", où nous constatons que le code des émotions esthétiques communes à la société *gaucha* s'attache aux valeurs d'honneur, de virilité, d'élévation morale, de vertus d'une société d'hommes influencée par le modèle culturel méditerranéen au sud du Brésil.

[503] Pour un bref résumé de le thème de la sédentarisation de l'homme du Sud dans les légendes historiques sulinas, cf. J.L. Love, O regionalismo Gaucho, Perspectiva, l97l.

chapitre le caractère également fantastique de la topologie *riograndense*, la figure du *Gaucho* étant par excellence dotée d'une force imaginale capable de doter un pouvoir thériomorphe à figure célèbre du *Bandeirante* aussi bien que celle du Maître au sud du Brésil.

Précisons que le corps d'images émanant de la région de la *Campanha gaucha*, territoire *riograndense* qu'appartient à la *Pampa*, sera évoqué comme étant le véhicule de la tonalité esthétique de l'"*â*me" de tout homme née dans l'Etat du Rio Grande do Sul[504]. Il faut signaler aussi que, de par les souvenirs "historiques" des actes de "sauvagerie" et "barbarie" de l'homme *Gaucho*, le territoire *riograndense* renvoie aujourd'hui encore à une topologie fantastique et à l'époque mythique où a eu lieu la révélation du geste exemplaire qui a crée l'ensemble civilisationnel aux Tropiques[505].

Même dans les circonstances actuelles, il est frappant de constater la pregnance d'un tel corps d'images dans les liens qui unissent l'homme *Gaucho* à l'univers spirituel qui constituent les racines rurales et patriarcales de la société brésilienne, principalement, si l'on s'attache au paysage *riograndense*, où ont prédominé de plus en plus des grandes *Métropole*s comme Caxias do Sul, Pelotas et Santa Maria[506]. Zone frontalière la plus extrême du sud du Brésil, limitée au nord par l'Etat de Santa Catarina, au sud par l'Uruguay, à l'est par l'Océan Atlantique et à l'ouest par l'Argentine, le territoire *riograndense*, divisée en vingt micro-régions, abrite une population urbaine de l6.392.720 d'habitants contrastant à une population rurale de 5.724.3l6 habitants[507]. Et si l'on voulait souligner davantage encore la force imaginale qui revêt l'"immortalité" dans les racines

---

[504] A ce propos, nous renvoyons ici à l'analyse de R.H. da Costa, RS: latifundio e identidade regional, Mercado Aberto, 1988.

[505] En ce qui concerne l'interprétation du régionalisme *Gaucho*, nous nous livrons ici librement à une association d'idées basée sur les rapports mutuels entre les structures de la fantastique et les pressions émanant du milieu culturel tel que les présente G. Durand, dans Les structures., op. cit., "Eléments pour une fantastique transcendantale", pp.435-455.

[506] La commune de Caxias do Sul possède actuellement 220.566 habitants, dont 200.354 résident en milieu urbain et 20.2l2 à la campagne et, d'autre part, celle de Pelotas possède 259.950 habitants, dont 204.803 résident en ville et 55.l47 en zone rurale. La commune Santa Maria possède pour sa part l8l.579 habitants dont l54.565 vivent en ville et 27.0l4 en zone rurale. Ces chiffres démographiques sont tirés de l'étude réalisée sur les agglomérations et les micro-régions de l'Etat du R.G. do Sul par le I.B.G.E. (Institut Brésilien de Géographie et Statistique), 1980.

[507] Les micro-régions sont une division administrative qui répond aux besoins de planification des activités socio-économiques à l'intérieur de l'Etat du Rio Grande do Sul. Par exemple, la ville de Santa Maria appartient à la micro-région Centrale dont la superficie mesure 32.744 km², la ville de Pelotas à la micro-région Sud dont l'aire totale est de 34.886 km². Il convient de préciser que l'ancien territoire étendu de la *Campanha* est devenu également une "micro-région" dont la superficie mesure actuellement l9.489 km².

chtoniennes de l'homme *Gaucho* jusqu'à nos jours, il suffirait de rappeler que le parc industriel du Rio Grande do Sul est l'un des plus importants du Brésil, précisément le troisième. Le composant mythique des racines telluriques de l'Etat du Rio Grande do Sul apparaît encore plus comme "anti-destin" quand on voit que, actuellement, de nombreux des habitants des villes *sulina*s appartiennent aux Centres de Tradition *Gaucha*s (les C.T.Gs), qui ont été crées dans les années 50- la phase la plus intense de l'industrialisme au sud du Brésil- dans le but de préserver les "plus pures traditions de la société *riograndense*"[508].

Divisé en 3 grandes régions (le Littoral, la *Campanha*, et le Cima da Serra) et 20 micro-régions répondant à des aspects économiques et culturels diversifiés, l'Etat du Rio Grande do Sul s'étend sur 765 km d'est à en ouest, et sur une distance similaire du nord au sud, avec une l'aire totale de 280.674 km2, ce que en fait un territoire plus vaste que certains pays latino-américains tels que l'Equateur et l'Uruguay[509]. Par ses traits culturels et ses valeurs socio-politiques, qui le rapprochent surtout de l'Argentine et de l'Uruguay, le Rio Grande do Sul se différencie nettement des autres régions du Brésil bien que l'homme *Gaucho* n'échappe pas aux images de la vision luxuriante et exubérante de la Nature tropicale.

Et bien que son territoire soit baigné par deux grands bassins formés au nord par les grands fleuves Jacui et Vacacai, et à l'ouest par les fleuves Quarai, Ibicui et Ijui, la Grande-Mère de l'homme *Gaucho* reste la terre - la *Pampa*-, marque de sa filiation aux racines chtoniennes ancestrales du conquérant portugais au sud du Brésil[510].

Eternellement vu comme une frontière culturelle de l'Amérique portugaise, l'Etat du Rio Grande do Sul a été pendant presque deux siècles l'objet de guerres et de conflits armés entre l'Espagne et le Portugal, car il permettait à l'époque l'accès

---

[508] Nous nous appuyons ici la thèse de doctorat en phase de finalisation de M.E. Maciel, à l'Université de Paris V, Sorbonne, dont le thème est la création et la prolifération des Centres de Tradition *Gaucha* (C.T.Gs) dans le Rio Grande do Sul(RS) et le Brésil.

[509] La surface géographique de l'Etat du Rio Grande do Sul (RS) représente 3,30% du territoire brésilien et 48,82% de la Région Sud du Brésil, qui regroupe aussi les Etats de Santa Catarina et Paran .

[510] On ne saurait oublier ici l'existence dans les récits légendaires du territoire sulino d'une opposition entre le symbolisme de la Terre-mère et celui des eaux néfastes (pour reprendre des expressions chères à G.Durand, Les structures., op. cit. Ceci apparaît dans les récits des voyageurs étrangers ayant parcouru le sud du Brésil, par la description qu'il donne du territoire *Gaucho*, où prédomine la rythmique des voyages par terre, toujours plus "rassurant" que la navigation sur les larges fleuves locaux, en raison de leurs cours instables lors des crues hivernales dans ce pays.

au bassin du Rio da Prata et la contrebande de richesses minières en provenance de Potosi. En ce sens, la conquête coloniale du sud du Brésil a été longtemps assimilée au geste militaire et guerrier de dispute de la terre au sud du Brésil, en adhérant en cela aux contours symboliques du mythe de l'Eldorado de l'Amérique espagnole, que seront ainsi réactualisés au sud de l'Amérique portugaise[511].

C'est dans le Rio Grande do Sul plus que dans toute autre région du Brésil que se déroule le drame tragique de la durée profane, celle des terreurs brutales évoquant la violence de la conquête coloniale de la terre, scindée par le déclenchement du processus de sédentarisation du Conquistador au Nouveau Monde. Un drame qui se relie aux pratiques baptismales et purificatrices mises en place par le Héros civilisateur aux Tropiques et qui marque l'exaltation épique du geste d'intégration spatiale de l'homme *Gaucho* au Continente de São Pedro, tantôt par le rite de distribution des *sesmarias* par la Couronne portugaise, et qui visait à gratifier ceux qui s'étaient mis à l'honneur dans les batailles contre les espagnols, tantôt par la construction de villes-forteresses destinées à repousser les envahisseurs. Dans ce processus de possession de la terre, on ne peut non plus oublier les incursions militaires et missionnaires portugaises à l'intérieur de la partie du Rio Grande do Sul qui est resté en possession de l'Empire espagnol jusqu'à la moitié du XVIII siècle (le territoire des Missions Jésuites). Ces incursions "militaires" étroitement liées à la conversion religieuse des populations autochtones et à l'implantation du système d'exploitation économique des richesses naturelles[512].

Si, dans le Brésil du XVIe et du XVIIe siècles, l'implantation de quelques villes était soumises aux contraintes des cycles de l'économie coloniale et du monopole de la *Métropole* portugaise, de même que les villes du Nordeste ont été fortement influencées par les *engenhos* et les *fazendas*, c'est seulement à l'époque du cycle d'extraction de minéraux, à la fin du XVIIIe siècle et lors de l'arrivée de la Famille Royale à Rio de Janeiro, à l'aube du XIXe siècle, que s'ébauchent les constellations d'images évoquant une civilisation urbaine au coeur de la mémoire

[511] Sur ce sujet, nous renvoyons encore une fois à l'ouvrage de S.B.Holanda, Visâo., op. cit.
[512] Voir les faits historiques et événementiels que rapporte R. H. da Costa, RS: latifundio, op. cit., à propos de l'appropriation du territoire *riograndense* et ses remarques à propos de la fixation des frontières politiques de la communauté *gaucha*, au début du XIXe siècle. A ce sujet, voir également S.J.Pesavento, Historia do Rio Grande do Sul, Mercado Aberto, 1980, et G.Cesar, "Ocupaçâo e diferenciaçâo do espaço", in: RS: economia e politica, Mercado Aberto, 1979.

collective de la Colonie[513]. Il convient de souligner que, à divers égards, il n'en a pas été de même pour le Rio Grande do Sul qui, jusqu'à la fin du XIXe siècle, va devenir le territoire-mythe où se dramatise l'insubordination de l'homme de la forêt vis-à-vis les moeurs d'une noblesse de cour. De fait, tout au long du XIXe siècle, les rébellions et les révoltes dont participe l'homme *Gaucho* deviennent les symboles du narcissisme collectif[514] de l'homme du Sud à l'égard de ses racines telluriques, réfractaires à la domestication de moeurs provenant du consensus historique et social de l'arrivée de la Cour à l'ex-Colonie[515].

C'est encore en raison de l'énergétisme vital de l'image "insulaire" de la société *gaucha* et de la figuration ethnique "animalière" qu'a gardé l'homme du Sud lors de l'instauration progressive de l'Empire tropical, que l'Etat du Rio Grande do Sul a motivé le processus migratoire des colons européens (allemands et italiens) vers le sud Brésil[516]. Cela a tenu aussi bien à la primauté des valeurs négatives liées à l'ambiance tellurique des fazendas et des est*â*ncias et à l'image mythique de l'esprit de rébellion qu'évoquait la *Campanha* chez l'homme *Gaucho*, qu'au décor rustique et campagnard des villes *sulina*s constamment en désobéissance à la loi, aux ordres de son souverain, tout les deux traits culturels qui ont été le contrepoint de l'atmosphère de luxe, de légèreté et de gr*â*ce aristocratique de villes comme Rio de Janeiro, Ouro Preto ou São Paulo.

Ces colons européens (allemands et italiens), qui se sont installés dans les régions les moins "nobles" du territoire *riograndense*, celles méprisées jusque là par l'homme *Gaucho*, vont être dès lors les protagonistes de la diffusion des fables

---

513 Il faut se souvenir de l'ambiance psycho-sociale "civilisatrice" qui envahit alors les agglomérations de l'ex-Colonie à l'époque de l'installation de l'Empire, laquelle va se consacre là entièrement à la quête morbide de ses racines "européennes".A ce propos, voir G. Freire, Sobrados e., op. cit., Tomme II.

514 Nous adaptons librement les commentaires de M. Maffesoli, Aux Creux., op. cit., à propos du narcissisme collectif, "le fait de produire et vivre une mythologie spécifique", nous permet de parler ici de la notion d'"individu collectif" pour le cas de la société *riograndense*. A ce sujet, il faut se rapporter aux multiples études menées par les anthropologues autour de l'"*â*me collective" de l'homme brésilien qui se sont inspirées du livre de cf.L. Dumont, Homo hierarchicus, Gallimard, l967.

515 Pour ce qui concerne l'image du caractère "arrièré" de la société *gaucha* de l'époque, nous renvoyons aux récits de nombreux voyageurs européens auxquels nous reviendrons souvent. C'est surtout, au cours du XIXe siècle qu'il sera fait allusion à la "faible" emprise administrative, politique et juridique qu'avait l'autorité impériale sur le pays *Gaucho*.

516 En effet, le flux migratoire qui s'établit ver le Brésil, à l'époque de l'Empire-tropical, va exprimer comme d'ailleurs beaucoup de missions diplomatiques et culturelles et d'expéditions des européens vers ce pays, exprimera l'accomplissement d'une "invitation onirique" à la jouissance des plaisirs et des délices de ce "pays de rêves", celui qu'on souhaite b*â*tir "quelque part". Comme le dit une vieille chanson recueillie du folklore allemand, "le Brésil n'est pas loin d'ici!". Voir à ce propos F. S• ssekind, O Brasil n*â*o é longe daqui, Cia das Letras, l992.

progressistes au sud du Brésil. C'est à eux que seront attribuées les origines mythiques de l'industrie régionale et la naissance des premiers centres d'activités commerciales et artisanales de l'Etat du Rio Grande do Sul. C'est lorsqu'on pensé à l'existence, au début du XIXe siècle, l'ancienne industrie du cuir qu'étaient les charqueadas[517], qui avaient été implantées sur les fazendas d'élevage extensif du bétail, bien avant l'instauration "officielle" de civilisation industrielle à São Paulo à la fin du XIXe siècle- qui pour sa part, est venu dans le prolongement du cycle économique du café dans la Vallée du Paraiba- qu'on peut vraiment saisir l'arrangement du mythe historique évoquant la naissance "tardive" d'une économie industrielle dans le Rio Grande do Sul. Un territoire qui, abritant ces colons européens, va participer finalement d'un temps mythique: celui qui engendre les liens dynamiques entre le destin de l'homme *Gaucho* et celui des fables progressistes au Brésil de l'époque impériale.

Dès lors, les régions dites du Littoral et de Cima da Serra vont jouer un rôle fondamental dans la dissémination d'un récit historique et légendaire autour de la configuration urbaine et industrielle de l'Etat du Rio Grande do Sul aussi bien que dans l'intégration progressive de la communauté *sulista* au corps mystique de la société nationale, au détriment de la région de la *Campanha*. En opérant la en conjonction les pulsions sociétales de l'homme du Sud avec la formation du pouvoir étatique, le récit fabulatoire qui a entouré l'arrivée de la société urbaine et industrielle dans cette partie du Brésil a aussi permis aux diverses phases de morcellement de domaines des fazendas, des est*â*ncias et à la structure lilliputienne des villes de la *Campanha gaucha* d'intégrer le cosmopolitisme des cités portuaires, noyaux du mouvement commercial et industriel et symbole la dignité véhiculaire de l'argent, dans lequel l'homme du Sud va investir son ambition de vaincre le temps.

Or, l'habitude de recourir librement aux moyens militaires pour la défense du territoire *riograndense*, va conduire l'homme *Gaucho* à s'aventurer dans trois guerres civiles- la Révolution Farroupilha (1825/35)), la Révolution Fédéraliste (1893/95) et la Révolution de 1923- avant de laisser finalement incorporer la violence de ses pulsions émotionelles aveugles au domaine exclusif de l'unité

[517] Sur l'avènement historique de l'industrie des charqueadas en tant que complément des activités traditionnelles d'élevage extensif des fazendas de criar et précédent l'esprit d'entreprise industrielle au Brésil, cf. S.J. Pesavento, Pecu ria e industria, formas de realizaç*â*o do capitalismo na sociedade *gaucha*, Mercado Aberto, 1984.

pourvoir impérial et de s'accommoder aux rythmes de la Nation brésilienne, après la Révolution de 1930[518]. Il s'agit là de tout un récit légendaire et historique mettant en jeu l'archétype d'une communauté de révoltés et de barbares au sud du Brésil et les valeurs héroïques et viriles de la figure mythique du *Gaucho*- le Monarque des *Coxilhas*- réactualisés dans la personnalité publique de Getulio Vargas, l'"artisan de la Nation"[519].

La marche de la civilisation urbano-industrielle sur l'univers pastoral et agraire de l'Etat du Rio Grande do Sul fera ressurgir les constellations d'images les plus archaïques liées au destin tragique de l'homme *riograndense* et, par la mythisation des prototypes historiques, adapter les réminiscences des événements sous-jacentes à la fondation de la société *gaucha* à l'agencement progressiste du temps au sud du Brésil[520]. Modèle mythique du Héros solaire, la figure charismatique de Gétulio Vargas personnifie l'image virile du *Gaucho* et devient ainsi, en tant que descendant d'une "race de centaures", le protagoniste et le tuteur de la mise en place de la Civilisation et du Progrès non seulement dans le Rio Grande do Sul, mais aussi, et surtout dans tout le Brésil, en raison d'être fidèle aux aspirations ascensionnelles et souveraines d'une société de guerriers[521].

On s'aperçoit que, jusqu'à l'aube de la Révolution de 30, dans l'imagination populaire de l'homme du Sud il n'y avait que quatre "races" d'hommes au Brésil: les *Gaucho*s, hommes habitants le pays du Sud qui partageaient la langue portugaise sur le Continent de São Pedro; les Baianos représentants du type social

---

[518] Nous nous rapportons ici le conservantisme dont on accuse fréquemment l'esprit révolutionnaire de l'homme *Gaucho* aux commentaires judicieux de René Guénon, L'Orient, op. cit., p.55, à l'égard de la "résistance passive" attribuée à l'Orient vis-à-vis des valeurs occidentales: "C'est parce qu'il sait la relativité des choses transitoires"(...) "qu'il porte, au plus profond de son être, la conscience de l'éternité".

[519] Quant à la mythologie qui entoure le territoire de la Pampa et la figure du Gaudério, voir les études constituant ce qui les historiens marxistes appellent la "historiographie officielle" de la formation de la société gaucha. De bons exemples en sont les ouvrages de C.D. de Moraes, Figuras e ciclos da historia riograndense, Globo, 1959; D. Laytano, Historia da república riograndense, Globo, 1936; et Moysés Velhinho, Capitania del Rey, Globo, 1970. Pour les aspects plus "historiques" des actes héroïques insurrectionnels au sud du Brésil, nous renvoyons aux études de S.J. Pesavento, A Revoluçâo Federalista, Mercado Aberto, 1983, et A Revoluçâo Farroupilha, EDUFRGS.

[520] Bien que ne partageant pas la différenciation qu'il établit entre la "positivité" des données historiques et la "raison scientifique" et les facteurs "fantaisiste" et "illusoire" des légendes populaires entourant la formation de la société *gaucha*, nous renvoyons au livre programmatique de J.H. Dacanal et S. Gonzaga (org.), RS: Cultura e Ideologia, Mercado Aberto, 1980.

[521] A propos de l'image archétypale du *Gaucho* en tant qu'homme à l'"*â*me barbare", issu d'une société pastorale et militaire, nous rappellons pour mémoire le livre de Manoelito d'Ornellas, *Gaucho*s e beduinos. a origem ética e a formaç*â*o social do Rio Grande do Sul, José Olympio, 1976.

que l'on trouvait dans le Nord; les Gringos, c'es-à-dire tous les étrangers d'origine non-lusitaine, tels les allemands et italiens; et enfin les Castelhanos, dont la langue était l'espagnol, autrement dit ceux venus d'Uruguay et d'Argentine et qui ont toujours été les ennemies "naturels" du *Gaucho*[522].

En regard de ce qui vient d'être dit, on ne saurait écarter, dans le "situationnisme" d'une étude sur le phénomène de la mémoire collective et du code des émotions esthétiques communes à la vie urbaine au Brésil, le "familialisme" naturel qui constituent les diverses "identités régionales" composant la nation brésilienne et la figuration ethnique plurielle émanant du polyculturalisme de son être-ensemble[523]. En ce sens, il convient de se rapporter au pluralisme de la ballade historique construite par la mémoire populaire au Brésil à propos de la descente du colonisateur portugais vers les terres brasilicas, dans sa lutte quotidienne pour aller au-delà de la virulence existentielle de la conquête coloniale[524].

Contrairement à ce qu'affirment les récits "historiques", il faut "laisser parler" les décors et les situations dramatiques qui dessinent le polyculturalisme du vouloir-vivre sociétal si l'on veut avoir une compréhension approximative de la causalité formelle qui a présidé à l'instauration de la civilisation urbaine et industrielle au sud du Brésil. En d'autres termes, c'est à travers le "situationisme" propre aux diverses communautés locales et régionales qu'il sera possible de préciser le rôle fondamental qu'on joué certaines configurations symboliques sous-jacentes à la mémoire collective du pays dans la création des récits légendaires qui rangent dans la catégorie mythique du Paradis perdu la configuration de la Civilisation et du Progrès au Brésil.

C'est en premier lieu les racines écologiques des fables progressistes au Brésil que nous parlons ici, dans la mesure où s'appliquent au vaste ensemble cosmique dans lequel s'inscrit la géographie fantastique des Tropiques. Territoire-synthèse de la dramatisation cyclique du temps, autour duquel se sont organisés les fables progressistes en pénétrant l'intimité du polythéisme des valeurs de l'être-

---

[522] Nous nous référons ici à toute une série de commentaires de J. Love, O regionalismo., op. cit., à propos d'une typologie caractérielle de "races" établie par la société *gaucha*.

[523] L'expression "'familialisme' naturel" nous empruntons à Michel Maffesoli, Le temps., op. cit., pp.l00-l08. Nous pensons ici spécialement aux commentaires concernant la masse comme étant une "modulation de l'être-ensemble" et l'identité en tant que phénomène qui concerne "aussi bien à l'individu qu'au groupement dans lequel il se situe".

[524] Pour ce qui concerne cette "ballade historique", voir l'analyse de O. Viana, As populações, op. cit., p.XX, à propos des diverses "modulations" culturelles de l'homme brésilien: :"Levando em

ensemble brésilien, la civilisation urbaine et industrielle a entraîné, à travers le code multiforme des émotions esthétiques des différentes communautés régionales constamment tournées vers leur territoire d'appartenance, l'inversion aussi bien du processus d'"occidentalisation" de l'homme brésilien que des images de l'Etat-Nation[525].

2. La sensibilité écologique de l'homme du Sud

Nous nous attacherons tout d'abord à souligner en quoi les agglomérations du Rio Grande do Sul sont tributaires des motivations symboliques émanant du milieu cosmique et social de la conquête territoriale du Brésil. Nous les verrons comme des lieux imaginaires qui, grosso modo, configurent les Tropiques en tant que réceptacle géographique des valeurs orgiaques exhalant une sorte d'élan vital qui modèle les impératifs pulsionnels du conquérant portugais et qui, régissant le code des émotions esthétiques communes à la vie communautaire sous les Tropiques, va engendrer l'image de la "monstruosité" d'une Ville aux multiples visages.

C'est pourquoi nous ferons constamment appel à l'expression géographie légendaire pour ce qui est des attributs telluriques de l'esthétique du débridement tels qu'ils se manifestent dans la mémoire collective du Rio Grande do Sul, par opposition à réalité "matérielle" et "physique" de l'Etat-Nation. C'est à travers le territoire-mythe du Continente de São Pedro que l'on pourra replacer l'étude de la configuration de l'ensemble civilisationnel des villes *gaucha*s, comme le cas de la ville de Porto Alegre, à l'intérieur de l'imagination poétique de la mémoire populaire de l'homme brésilien enraciné à l'extrême-sud du pays, pour qui la figure du *Gaucho* (le Centaure des *Pampas*) et l'image du territoire de la *Campanha*

---

conta os fatôres sociais e historicos é ja possivel distinguir três historias diferentes: a do norte, a do centro-sul, a do extremo sul, que geram, por seu turno, três sociedades diferentes."

[525] Ceci renvoie aux remarques de R.Guenon, Le symbolisme de la croix, Ed. Vegas, l984, à propos du sens pluriel de la représentation géométrique de l'être et de ses états multiples pour le cas des sociétés traditionnelles. Nous croyons que les réflexions de cet auteur peuvent aider à comprendre le recours à l'image du "kaléidoscope" pour interpréter le polythéisme des valeurs fondateur de l'"identité brésilienne", vue comme étant un phénomène tributaire des différentes modulations de son être-ensemble. Un bon exemple en est donné par l'ouvrage classique de G.Freire, Maîtres., op. cit. C'est cet auteur qui va inaugurer les jugements positifs à l'égard de l'ethnographie de la personnalisation globale de l'homme brésilien à partir de son visage multi-raciale. Cette miscibilité peut être vue comme composante de la sensibilité esthétique méta-érotique et méta-raciale qui porte le monde social au Brésil et qui G.F.Vasconcelos, O xar de., op. cit., appelle l'esthétique du "pan-lusitanisme".

explique les accommodations antérieures du conquérant portugais à la terre d'adoption, les tropiques américains.

Pour cela, il nous faut admettre que les "types sociaux", de la "civilisation rustique brésilienne" que constituent le sertanejo, le matuto et le *Gaucho* sont dérivations des figures archétypales qui évoquent, chacune à sa façon, le mouvement d'assimilation accommodatrice du conquérant portugais, le *Bandeirante*, au milieu objectif diversifié des Tropiques[526]. Ces différents "types sociaux" servent à encadrer les souvenirs des événements et des personnages historiques qui vont rapporter la naissance de la société brésilienne au milieu social et cosmique tropical, à travers un récit légendaire qui ne fait le plus souvent que souligner les racines héroïques de l'attachement de l'homme à cet environnement géographique. Et c'est aussi à travers ces "prototypes" régionaux et ses surprenantes aventures qui racontent les contes populaires qu'on peut retrouver les situations dramatiques qui relatent la sédentarisation du Conquistador dans le ventre chaleureux de la Grande-Mère terre et ses divinités chtonniennes[527].

Les légendes historiques autour de la genèse de la topologie fantastique du territoire du Rio Grande do Sul tendent à se composer en récit à propos de l'encadrement des diverses dimensions symboliques de maîtriser le temps qu'ont engendré la diffraction de la civilisation urbaine et industrielle au sud du Brésil, sans pour autant abdiquer de la primauté des constellations d'images qu'évoquent la *Pampa* et la terre *gaucha* et, en son sein, le territoire de la *Campanha* et la figure du *Gaucho* dans le monde imaginal de la société *riograndense*[528]. Il convient de reconnaître que la géographie fantastique du Rio Grande du Sul, comme d'autres régions culturelles du pays, va fréquemment désamorcer la virulence de la représentation objectivement homogénéisantes du territoire brésilien, dans la

[526] Nous rejoignons ici les réflexions de G. Durand, Figures mythiques, op. cit., et Les structures., op. cit., p.473, tout en soulignant, dans les récits légendaires du territoire sulino, le rôle fondamental que jouent les visages du temps dans la configuration des constellations d'images qui se rattachent à la substance "ogresque" de la terre brasilica. Déchirée entre les images de la lumière et des ténèbres l'imagination populaire va forger, dès le commencement de l'oeuvre coloniale sous les Tropiques, un principe d'"identité" à travers lequel le territoire brésilien apparaît comme un espace fantastique, un lieu de figurations, qui va lui permettre toujours perpétuer la légende qu'affirme que le "vraie Brésil" "n'est pas loin d'ici".

[527] Un bon exemple des "universaux imagés" qui, dans les légendes historiques, ont engendré la création de peuplements au sud du Brésil sont ceux représentatifs des villes minières. A ce propos, voir l'analyse de C. Eckert, "Estudo da festa de Santa Barbara no Brasil e na França", in: Estudos de Antropologia, op. cit., pp.55-78.

[528] Nous nous inspirons ici librement des réflexions de H. da Costa, O cristianismo., op. cit.

mesure où elle fait ressortir à juste titre les traits subjectivement hétérogénéisants de son ensemble collectif[529].

En tant qu'expression de la tonalité esthétique de son corps social, dans la mesure où elle s'accorde aux différents traits régionaux de ce pays, la géographie légendaire du Brésil exprime en quelque sorte un ordre de réalité supra-sensible, dans laquelle la matière du territoire national ne revêt qu'une signification purement symbolique[530] pour son corps collectif. En tant que "siège de l'amour", "le Brésil est un giron maternel, où il y toujours de la place!" Fruit de la capacité fabulatrice d'un vouloir-vivre collectif, c'est l'étendue de l'espace poétique du Brésil qui permet à ses habitants de se détacher de la forme immédiate de leur milieu géographique objectif et de le resituer dans le domaine de l'imaginaire, pour en faire un territoire fantastique où va pouvoir s'exprimer les états multiples de l'*â*me de son peuple.

Ainsi, différemment des fables progressistes, qui réduisent un tel polyculturalisme sous forme de représentations diachroniques d'antithèses dans le temps (par exemple, "rural"/"urbain" et "tradition"/"modernité"), qui servent de lieux de figurations de l'évolution finaliste de l'"être brésilien"[531], la mémoire collective va rendre compte des divers "épaisseurs" culturels constitutifs du théâtre de la vie sociale au Brésil comme faisant partie d'une représentation spatiale procédant du polythéisme des valeurs de son corps collectif. C'est ce qui nous fait croire qu'il y a tout un intérêt à restreindre l'étude de l'esthétique urbaine des villes *gaucha*s dans les limites de la topologie fantastique sous-jacente à la mémoire collective locale, qui déborde toujours de l'approche poétique de son corps collectif et qui résume l'éternel geste de retour vers la terre propre à l'homme du Sud[532].

---

[529] Contrairement à ce propos, il convient de souligner le dynamisme interne d'une pensée "rationaliste", qui met en avant le thème de l'"identité" et de la "culture" brésiliennes comme produits des dérivations historiques et sociales de l'imagination poétique de l'"*â*me populaire". Dans un sens différent, mais tout autant expressif voir R. Oliven, "A Antropologia e a diversidade cultural no Brasil", in: Ensaios de Antropologia Social, Brasil & França, EDUFRGS. 1992.

[530] Nous nous livrons ici librement à une association d'idées basée sur le symbolisme métaphysique du Centre tel que le présente R. Guénon, dans Le symbolisme, op. cit., p. 31.

[531] Voir à propos la Partie II de cette thèse, Une géographie légendaire, et plus spécialement le chapitre I, "Les lieux d'une civilisation urbaine dans la mémoire collective du Brésil."

[532] Pour ce qui concerne l'idée de l'homme *Gaucho* comme l'"éternel Adam", obstinément en sa quête de ses origines, nous nous inspirons des commentaires paradigmatiques R. Ventura, Estilo tropical., op.cit, à propos la littérature romantique nationale.

Or, il serait difficile de ne pas reconnaître que les rapports archaïques rattachant l'homme *Gaucho* à son milieu environnant depuis la conquête coloniale du sud du Brésil se sont perpétués dans le code des émotions esthétiques communes aux habitants d'une *Métropole* comme Porto Alegre et issues de la surcharge des valeurs oniriques de la société *riograndense*. C'est la raison pour laquelle nous nous attarderons dans ce qui suit au cas spécifique de Porto Alegre, une agglomération née de la création poétique d'une communauté de destin et étroitement liée aux motivations symboliques de son ensemble collectif et à sa volonté de réparer les outrages du temps et d'euphémiser les transformations par lesquelles il passe[533].

Nous aimerons reprendre une fois encore l'idée générale que l'instauration de la civilisation urbaine au sud du Brésil repose sur le geste du *Gaucho* à pied. Autrement dit, nous allons nous attacher au récit culturel qui retrace le drame immémorial de la naissance de la société *gaucha*, à travers le sémantisme propre au drame de la chute de l'homme campeiro et à la rédemption de la *Pampa*, qui sont venues avec l'avancée de la civilisation urbaine et industrielle au sud du Brésil[534].

L'image tragique du *Gaucho* à pied, "sem eira, nem beira" ("sans toit, ni loi"), est moins le produit "événementiste" d'une circonstance historique spécifique l'expression la plus achevée du drame de la mort et de la résurrection du Héros civilisateur dans l'imagination fabulatrice populaire du Rio Grande do Sul qui, à travers des configurations symboliques fidèles à l'ontologie archaïque de la société *riograndense* (persécutée et mortifiée pour son barbarisme), s'est constamment ingéniée à relater la quête épique du pays natal chez l'homme du Sud. Cette image est celle de l'errance nomade et guerrier du *Gaudério* dans une "terre de personne", "sans but et sans racines". C'est ce vagabond qui va être sacrifié par sa propre sédentarisation en terre *gaucha*, suite au morcellement du Continente de São Pedro qu'ont engendré la distribution des *sesmarias*, la création des fazendas et la clôture des champs, jusqu'à ce que soit découverte de la "vérité historique" du

[533] Nous nous utilisons ici délibérément des expressions de M.Eliade, Le mythe., op. cit., et de G. Durand, Figures mythiques., op. cit.

[534] Pour ce qui concerne la charge des valeurs oniriques des souvenirs "historiques" de la formation de la communauté *sulista*, nous nous rapportons au roman *Gaucho*, cf. F. Loureiro Chaves, Erico Verrissimo: realismo e sociedade, Mercado Aberto, 1988a, et Simões Lopes Neto: regionalismo e literatura, Mercado Aberto, 1988b. Voir également l'oeuvre littéraire de A. Maya, Tapera, Garnier, l99l, et Alma barbara, contos, Ed. Movimento/EDUFRGS, l99l

"cheminement vers la ville". Ce récit fabulatoire autour de la figure du *Gaucho* à pied met l'accent sur le refus de la société *riograndense* de s'isoler de leurs racines chtoniennes, un refus qu'elle manifeste en dénonçant la précipitation du temps qu'a instaurée l'arrivée de la civilisation urbaine et industrielle dans l'Etat du Rio Grande do Sul, une civilisation qui, par son caractère sédentaire, a scellé le destin tragique d'une "race de guerriers"[535]:

> "O tipo humano que lhe da unidade tem tica é o Gaucho a pé, personagem sem eira nem beira, simbolizado en Chiru (Sem Rumo), João Guedes (Porteira Fechada) e Janguta (Estrada Nova). E ainda, naturalmente, a comparsaria cachaceira que apinha os bolichos da beira do povo. E as mulheres sofredoras, tristes criaturas sem nenhuma esperança. E as crianças andrajosas, desnutridas, formigando na aldeia suja, cozinhando aos sois violentos de verão e tiritando de frio quando sopra o Minuano varredor. De japa, desmandos policiais, falcatruas eleitores e um escangalhar-se dia a dia, escorregando sem parar barranca abaixo da vida. Mas no meio do desastre, um que outri gesto de bondade, que o homen, apesar de tudo, teima em ser homen."[536]

Associé à la pression pédagogique de la Civilisation et du Progrès telle qu'elle se manifeste avec exacerbation au sud du Brésil, la geste du *Gaucho* à pied va exprimer encore plus nettement l'effort des aspirations fantastiques propre au mythe historique visant arracher la société *gaucha* du sol ancestral de ses racines chtoniennes, par référence à l'adoucissement de la figure du Banni et du Vagabond dans le monde imaginal de l'homme du Sud, toujours prêt à l'héroïsme d'affronter la dimension impondérable du devenir.

3. Le temps et le vent

Si l'on veut chanter avec les troubadours les figures héroïques de la conquête du pays - ces élus de l'imagination populaire *gaucha* -, comment alors ne

---

[535] Nous nous rapportons ici à les péripéties temporelles qui accompagnent la saga du *Gaucho* à pied tel que le présente l'oeuvre littéraire de C. Martins, Sem Rumo, Movimento, l985a, Estrada Nova, Movimento, l985b., et Porteira Fechada, Movimento, l989.

[536] Cf C. Martins, Sem Rumo, Movimento, 1985, p. 9: "Le type humain qui lui donne(à l'homme du Sud) son unité thématique est le "*Gaucho* à pied", "sem eira, nem beiraé (sans toit, ni roi), symbolisé par Chiru (Sem Rumo), Joâo Guedes (Porteira Fechada) et Jangunta (Estrada Nova). Et aussi, naturellement, par la compagnie avinée qui engorge les tavernes à l'entrée des villages. Et les femmes résignées, tristes créatures sans espoir. Et les enfants déguenillés, malingres, furetant dans la saleté du village, cuits par les violents soleils d'été et tremblant du froid quand souffle le *Minuano* violent. Et qui, avec les abus policiers, les fraudes électorales et le démantèlement du quotidien ne font que glisser sur les pentes de la vie. Mais au milieu de la déroute, vient parfois un geste humain car en dépit de tout l'homme s'obstine à demeurer un homme."

pas adhérer instantanément au bonheur poétique du symbolisme du Temps et du Vent et restituer ici l'un des récits les plus significatif des origines mythiques de la société *riograndense*? Comment ne pas faire allusion, en particulier, à la dimension onirique de l'image du vent *Minuano* pour exprimer la pulsion de l'errance chez l'homme du Sud et y voir l'un de plus riches symbole du temps dans la mémoire populaire au Rio Grande do Sul? Et puisque nous évoquons la métaphore de l'errance et du nomadisme comment ne pas reconnaître le rôle primordial qu'a joué l'irrépressible vagabondage des expatriés qui ont peuplé la *Pampa* dès la naissance à la société *gaucha*? Le symbolisme du Vent (le Minuano) n'est ici que l'expression ultime de la dynamique temporelle propre à l'"*â*me" de l'homme du Sud, gr*â*ce à laquelle la mémoire collective peut retracer le va-et-vient de la saga de la sédentarisation de l'homme *Gaucho*[537]. L'image du Vent exprime ici la fatalité des cycles temporels auxquels se soumettent la terre et de l'homme *riograndense*s, qui s'inscrivent l'un et l'autre dans l'ordre plus vaste de la Vie, à travers l'évocation de l'arrivée inexorable de l'hiver quand les premiers souffles du vent *Minuano* revient sur les *Coxilhas* de la *Pampa*.

Si, comme nous nous proposons de le faire de ce chapitre, on part de l'opposition des instants vécus par la société *gaucha* pour arriver à la description de la consolidation temporelle de l'ensemble civilisatiionnel des villes au coeur de la mémoire collective du sud du Brésil, il faut alors considérer le contexte dynamique de la "condensation du temps et de l'espace" à l'intérieur même de la société brésilienne, qui se trouve directement ou indirectement mêlée à la manifestation événementielle d'une "Amérique baroque"[538].

Nous n'avons pas l'intention ici de décrire les tendances multiples des études complexes et variées qui ont été menées à ce sujet, mais simplement d'évoquer quelques résonances que le thème de l'Amérique baroque peut avoir dans le cadre du débat traitant du tragique existentiel plutôt qu'"historique" sous-jacent à la formation de la société *riograndense*. A plusieurs titres, l'homme

[537] Nous reprenons ici les images du temps et du vent auxquelles fait la saga de la société *gaucha* telle que la raconte E. Verissimo, dans sa trilogie O tempo e o vento: O Continente, Ed. Globo, 1949, O Retrato, Ed. Globo, 1951, et O Arquipélago, vol.I et II, Ed. Globo, 1961 et vol.III, Ed. Globo, 1962.

[538] Concernant les racines baroques de l'Amérique ibérique cf. J.T. da Silva, A América barroca, Cia das Letras, 1991, p.l50: Como uma pintura, onde o pigmento tudo recobre, na América, a historia colonial criou novas superficies capazes de revestir, sucessivamente, o universo de significantes indigenas difundindo em relatos, crônicas e cartas uma percepçâo da América européia, na sua base".

brésilien a été conçu comme étant quelqu'un éternellement relié à son substrat destinal chtonien[539] et l'aspect tragique du quotidien qui est le sien dans les *Métropole*s *gaucha*s réside justement dans le fait qu'il y cultive une sorte de sensibilité écologique, à travers des rites de convivialité célébrés sur des lieux urbains, où il peut rétablir les liens symboliques entre le monde naturel et le monde social: les churrascarias, les CTGs, les parcs, les marchés publics, les terrains vagues.

Il nous faut évoquer une fois encore l'hypothèse que nous soutenons ici. La sensibilité écologique de l'homme brésilien- qui se surajoute à l'idée de l'Amérique baroque- n'est que l'expression de l'intériorisation du vitalisme intrinsèque du mouvement qui préside à la précipitation du temps sous les Tropiques; elle qu'affirme une pensée collective libérée de la lutte pour la survie et encline à la nostalgie de l'état primordial chez l'homme la tradition chrétienne, une nostalgie qu'a souligné le spectacle de la conquête coloniale du Brésil en tant que mouvement de retour à la "Terre promise"[540].

Concernant le code des émotions esthétiques communes aux habitants des villes *gaucha*s, il nous faudra resituer tout ce qui vient d'être dit à propos de la dialectique de la durée présente dans le sud du Brésil dans les cadres du réinvestissement mythologique de la cité terrestres émanant du contexte des rêveries progressistes au Brésil. Pour cela, nous serons aussi amenés à aborder le thème du tragique qui accompagne l'ethnographie de la configuration de la géographie fantastique du Rio Grande do Sul, un environnement spatial qui est le réceptacle de la cartographie imaginaire qu'a conçue du *Mundus Novus* de l'homme blanc, chrétien et "civilisé" et l'expression douloureuse de son assimilation-accommodatrice aux Tropiques. De ce point de vue, l'omniprésence de la mort dans les récits légendaires et historiques se manifeste par référence perpétuelle à la figure du banni et de l'apatride dans la configuration de l'homme *Gaucho*, ce qui renvoie constamment à l'atmosphère d'"insularité" et au sentiment d'"iléité" véhiculées par une "terre de personne", pour décrire le Continente de São Pedro.

[539] Nous empruntons l'adjectif "destinal" à M. Maffesoli, Au creux., op. cit., pp.153-185, en particulier ans le chapitre "La baroquisation du monde", où l'auteur souligne que sensibilité baroque, vue comme "nonrationnelle" et "informe",relève tantôt de la turbulence dynamique de la condensation du "temps en espace", tantôt du rapprochement entre l'homme et la nature, l'animal et la terre.

Ce nom suggestif de Continente de São Pedro est à la base d'un récit légendaire de conquête territoriale - à l'échelle de la terre *gaucha* - qui retrace, en "miniature", celui de l'intégration spatiale qu'a vécu le conquérant portugais depuis son arrivé en Amérique[541]. Du point de vue "historique", l'ordre confusionnel auquel fait allusion le territoire *riograndense* évoque de multiples causes matérielles, parmi lesquelles se distingue l'agencement du temps en une succession d'époques et d'instants qui mêle les images de souffrance, de violence et de fanatisme meurtrier dans la configuration de l'homme du Sud[542].

Si l'on s'en tient à une causalité matérielle, il s'agit là du contexte social et historique provenant de l'"incorporation tardive" du Rio Grande do Sul à "l'économie coloniale", dans la mesure où la délimitation officielle des frontières entre l'Empire espagnol et l'Amérique portugaise, à l'extrême sud de la Colonie, ne s'effectuera qu'au début du XIXe siècle. Mais en postulant la continuité de l'évolution matérielle des liens d'attachement de l'homme *Gaucho* au nomadisme, au la violence meurtrière et à l'errance, dès l'instauration des grandes propriétés rurales (d'abord des est*â*ncias de pouso, et ensuite des est*â*ncias de criar et des fazendas) consécutive à la donation de *sesmarias*, les légendes historiques ont pris le pas sur la pluralité de durées superposées vécues par la société *gaucha*. On entrevoit donc comment la marque autrefois rebelle et guerrier de l'home *Gaucho*, qui s'est fréquemment engagé dans les troupes et les milices venues d'Espagne et du Portugal tout au long du XVIIe siècle et durant le XVIIIe siècle, va introduire un rationalisme épique sur l'ordre de successions temporelles qui fonde la vie collective au sud du Brésil.

Cependant, loin de se rattacher à une véritable pédagogie de la causalité, les attributs d'"insularité", de "barbarie", de "virilité" et de "violence meurtrière" qui marque la naissance de la vie communautaire du Rio Grande do Sul renvoie à une causalité plus formelle que physique et matérielle. Autrement dit, elle est le

---

[540] Sur le thème des significations culturelles de l'univers spirituel issu de la tradition chrétienne (le calvinisme et le catholicisme) et les différentes modalités de la maîtrise du temps en Amérique, nous renvoyons encore une fois aux commentaires de R. Morse, O espêlho., op. cit.

[541] Les expressions "iléité" et "sentiment d'insularité" nous empruntons de A. Moles, Les labyrinthes du vécu, Méridiens, 1982, et en particulier au chapitre III, "Nissonologie ou science des îles". En l'occurrence, c'est l'archétype d'"île" continentale et déserte qui nous servira à décrire le paysage ancestral du territoire du Rio Grande do Sul tel qu'il se manifeste dans le monde imaginal de la communauté *sulina*. A ce propos, nous renvoyons pour mémoire à l'ouvrage de M. Velhinho, *Capitania* d'El Rey, aspectos polêmicos da formaç*â*o do Rio Grande do Sul, Ed. Globo, l962.

[542] Notons que la pensée historienne est elle-même fidèle à ce thème. Voir à ce propos J.H. Dacanal & S. Gonzaga, RS: Economia & Politica, Mercado Aberto, 1979.

"produit" d'une durée pensée, forgée par les motivations symboliques d'un ensemble collectif, ce qu'on ne peut pas ignorer ici sous peine de considérer le temps de l'explication historique comme étant au-delà de toute activité de l'esprit humain[543]. Ainsi, sans vouloir pour autant arithmétiser la causalité[544], il convient de garder à l'esprit que la naissance d'un "nous" communautaire au Rio Grande do Sul est la répétition des gestes paradigmatiques du commencement de la société brésilienne. Héritier des valeurs négatives véhiculées par les Tropiques, le territoire *Gaucho* a été, dès le commencement, habité par l'image de la désolation et de l'abandon, une "terre de personne", et les visages d'un temps dévastateur, obéissant ainsi à une sorte de rhétorique de la mort[545].

De ce point de vue, dans l'imagination matérielle de l'historien l'insubordination au processus de domestication des moeurs qui caractérise la sédentarisation agricole de l'ancienne société nomade et militaire au Rio Grande do Sul doit servir à interpréter la tonalité esthétique "insulaire", "virile", "rustique" et "sauvage" de l'homme du Sud. Mais nous nous inspirons ici d'autres paradigmes, spécialement du paradigme sociétal qui nous permettra d'approfondir ici l'hypothèse selon laquelle c'est la rythmique temporelle du va-et-vient de l'homme *Gaucho* entre le nomadisme et la sédentarisation la consolidation d'une civilisation urbaine et industrielle au sud du Brésil.

Ainsi, le rituel de fondation des villes *gaucha*s en tant que "sanctuaires" de célébration des liens sociétaux jalonnant le vaste territoire désertique du Rio Grande do Sul, a d– recourir au sacrifice de l'"*â*me barbare" de l'homme *Gaucho* d'autant plus que leurs habitants ont jugé fondamental à sa propre perpétuité la consolidation du temps au coeur de la vie communautaire au sud du Brésil[546]. L'apparence "inculte" et "sauvage" que revêt le territoire *Gaucho* est moins le produit de la "causalité matérielle" provenant des changements vécus par son

---

[543] Nous nous livrons ici librement à une association d'idées basée sur la structure historienne de l'imaginaire telle que l'entend G. Durand, Les structures., op. cit., pp.406-407.

[544] L'adjectif "supra-humain" a ici le sens développé par G. Bachelard, dans La dialectique., op. cit., spécialement dans le chapitre II, "Durée et causalité physiques", pp.53-66.

[545] Nous nous inspirons ici des commentaires de J. Teodoro, A América, op. cit., p.l50, à propos de l'oeuvre coloniale: "A América construida era também ruina, fragmentos dispersos com que os cronistas colonizadores tentavam compor continuidades. Ruinas de acervos culturais recompostos cenograficamente, deixando transparecer o grande drama indigena e europeu."

[546] A propos de l'encadrement du temps et l'insubordination à la mort chez l'homme *Gaucho*, nous rejoignons ici les commentaires de G. Bachelard, La dialectique., op. cit., p.79: "Penser le temps, c'est encadrer la vie; ce n'est pas tirer de vie une apparence particulière qu'on insistait d'autant plus clairement qu'on a vécu. C'est presque fatalement se proposer de vivre autrement, de rectifier d'abord la vie et ensuite de l'enrichir."

ensemble social que l'oeuvre de l'imagination poétique de l'homme du Sud, qui fait appelle aux souvenirs "historiques" de la conquête coloniale du Rio Grande do Sul, au sein d'une durée réfléchie, pour représenter sa réalité "corporelle" dans le temps.

En tant qu'expression première de la fusion du temps en espace, la turbulence de formes informes dont participe le territoire *Gaucho*- cette région "inculte" "inconnue", à la limite de la monstruosité- dans l'imaginaire collectif au Brésil du XIXe siècle, évoque la présence d'un modèle presque mythique de la création des peuplements au Brésil. On ne saurait nier que le contexte social et historique de la fondation des villes brésiliennes, en tant que l'image du centre paradisiaque, entourées de liturgies célébrant la purification d'une région "profane", s'avère très complexe si l'on s'attache aux villes *sulina*s et qu'on les compare aux cadres temporels où s'inscrivait d'autres sociétés régionales à la même époque; communautés régionales qui ont su, elles, intérioriser plus rapidement la hiérarchie des instants relevant des contraintes liées à la formation de l'Empire tropical et à sa volonté de diffuser la Civilisation et le Progrès.

Si l'on examine attentivement la manière dont s'ordonnent les structures spatio-temporelles au coeur de la mémoire collective du Rio Grande do Sul, il n'est donc pas surprenant de constater que la société *gaucha* est l'une des sociétés régionales la plus douée à manifester la "mythisation" des prototypes historiques de violence meurtrière qui forge l'acte de sédentarisation du Conquistador sous les Tropiques. Il suffit de repenser aux légendes historiques qui entourent la fondation de la communauté *sulista*, qui perpétuent sous une forme "miniaturisée" le du récit épique de l'entreprise civilisatrice de l'Occident au Brésil. Révélation du geste exemplaire du Héros civilisateur, l'acte de naissance de l'homme *Gaucho* appel aux réminiscences événementielles des disputes et des conflits que cette entreprise a engendrés pour l'appropriation du territoire de l'extrême-sud du Brésil. Cela a commencé par la quête colossale de la Terre promise sous les tropiques américains à travers les premières actions missionnaire dans le Continente de São Pedro (1610/26); puis sont apparus les mythes de l'Age d'Or dans la région des Geraes, qui ont inspiré les célèbres chasses auxquelles se livraient les paulistas et les lagunistas à l'encontre du "gado chimarr*ão*" et des indiens (1636/38); et cela s'est

poursuivi avec la destruction de réductions bâties par les jésuites sur la rive gauche de l'Uruguay (1687/1768)[547].

Dans les fables progressistes, l'apparition des agglomérations sera vue comme un composant fondamental du processus d'abolition des terreurs brutales liées à la guerre, au pillage et au viol au sud du Brésil, de la même façon que la rythmique d'intégration spatiale sédentaire de l'homme du Sud apparaîtra comme ayant une importance significative en raison du trouble temporel[548] ayant régi l'incursion militaire du conquérant portugais et espagnol dans le territoire *Gaucho*, pendant deux siècles, jusqu'à ce que celui-ci soit transmué en un espace sacré à travers la réactualisation du drame mythique de la mort initiatique du conquérant européen dans le ventre digestif et sexuel du "Nouveau Monde".

On ne peut oublier que l'ordonnancement sériel des souvenirs "historiques" auxquelles nous ferons régulièrement référence ici touche au coeur du problème de la construction d'une durée dans l'imagination poétique de la société *gaucha*. Et il faut désamorcer le raisonnement évolutif de cette durée réfléchie pour en montrer les multiples centres de causalité et s'apercevoir que le consensus social et historique émanant des invasions, des sièges et des batailles intermittentes véhiculaient, au sud du Brésil, les fantaisies de révolte d'un vouloir-vivre collectif contre l'irréversibilité du temps imposée par les fables progressistes à l'homme du XIXe siècle, à travers l'organisation techno-structurelle étatique qui s'inaugure avec la Monarchie impériale[549].

C'est ainsi, par exemple, qu'on peut parler d'un récit légendaire épique pour la configuration du territoire-mythe du Rio Grande do Sul, qui repose sur l'aventure spirituelle d'une communauté menacée par la virulence existentielle du tissu granulaire du temps, dont le fil conducteur est le thème de la chute et de la

---

[547] Concernant les guaranis et les actions des premiers soldats-missionnaires au sud du Brésil, celles des *Bandeirante*s et des jésuites Y.P. Brochado, "O guarani: o conquistador vencido", in: O indio no Rio Grande do Sul, Governo do Estado, Biênio da colonizaçâo e imigraçâo, 1975. Pour mémoire, voir également le livre de A. Porto, Historia das missões orientais do Uruguay, Selbach, 1954, et I.B. Becker & P.I. Schmitz, O indio historico do Rio Grande do Sul, Instituto Anchietano de Pesquisas, 1966.

[548] Nous renvoyons ici aux commentaires de G.Bachelard, A dialectique., op. cit., pour qui les troubles survenant dans l'aménagement des intervalles temporels peuvent entraîner la disparition "de la forme dans la nature", aussi bine pour ce qui est des phénomènes de la vie que pour ceux du monde social.

[549] Nous utilisons délibérément les réflexions de G. Durand, Les structures., op. cit. concernant la tendance fabulatrice de la mémoire pour signaler ici l'ensemble de structures fantastiques sous-jacent aux légendes historiques qui retracent la formation de la société *riograndense*. A propos de

rédemption de l'homme *Gaucho*. Il s'agit là d'un récit fabulatoire qui va travailler la "matière" du tissu temporel lacuneux provenant de la rythmique chaotique des conflits, des disputes et des guerres qu'a connu le pays de la *Pampa*, situé à mi-chemin entre les Empires espagnol et portugais du Nouveau Monde (la "terre de personne")[550].

Le mythe historique de la tension fondatrice de la société *gaucha* en tant qu'un pays frontalier condamné à vivre les brassages, déséquilibres et inquiétudes consécutifs aux mouvements des milices et troupes de mercenaires peut se vérifier à divers égards. D'abord en raison de la place stratégique occupée par l'actuel territoire *Gaucho* dans le déroulement des tensions frontalières qui ont présidé les arrangements politiques entre le Portugal et l'Espagne pour l'appropriation de la région du Rio da Prata: les Traités d'Utrecht (1715), de Paris (1735), de Madrid (1750), d'El Pardo (1761), de Saint-Ildenfonso (1777) tout comme les invasions espagnoles (1762/63 et 1774)[551]. Ensuite à cause des incidents meurtriers qui donnent lieu à l'effondrement de la communauté cisplatina, d'où résulte l'indépendance de l'Uruguay et l'agrégation définitive du Rio Grande do Sul comme Provincia de São Pedro do Rio Grande do Sul. Et finalement, face aux arguments de manque de parenté de l'homme du Sud au Conquérant portugais comparativement à son appartenance aux habitudes et moeurs (y compris l'accent) des castelhanos, un sentiment qui partage du reste la communauté *gaucha* et les descendants des immigrants européens jusqu'à aujourd'hui.

D'une manière générale, la dialectique propre aux époques historiques a consisté à nier l'activité spirituelle d'une imagination populaire luxuriante qui avait conduit l'homme du Sud à mythifier les événements existentiels vécus par son être-ensemble. En effet, la manière dont la plupart des historiens illustrent le processus de formation du corps politique qui configure la société *riograndense* par rapport à celui de la nation brésilienne, à l'*â*ge démocratique, montre bien le déterminisme historique qui peut être mis en oeuvre pour interpréter la dialectique de durée telle

---

la dimension métaphysique des phénomènes temporels et les métaphores de la durée, nous nous inspirons des commentaires de G. Bachelard, La dialectique., op. cit.

[550] Sur le thème du dynamisme écrasant des entreprises coloniales et de l'"accélération de l'histoire" au Nouveau Monde, cf. P. Fougeyrollas, L'attraction du futur, essai sur la signification du présent, Méridiens Klincksieck, l99l, en particulier le chapitre VI, "Le temps historique et l'espace géopolitique".

[551] A propos des traités politiques signés entre l'Espagne et Portugal au XVIIIe siècle et des tentatives de dilatation de l'entreprise coloniale menée par l'Europe méditerranéenne au sud de

qu'elle s'est construite dans le Rio Grande do Sul. L'allusion à l'"incorporation tardive" de la société *gaucha* aux fables progressistes est une manière de mettre en avant les obstacles qui se sont opposés à leurs intentions de renversement des valeurs légendaires liées à "l'instinct militaire et guerrier" de l'homme *Gaucho*, et qui ont perpétué l'image archaïque du territoire *riograndense* vue comme une "terre de personne", ou du moins comme d'un "continent". Pour cela, il suffisait aux légendes historiques de préciser le contenu imaginaire gr*â*ce auquel, en travaillant la matière d'une multiplicité de rythmes et de durées vécues superposées, la société *sulina* va progressivement instituer des jugements de valeurs qui contribueront à la configuration d'une civilisation urbaine et industrielle dans l'Etat du Rio Grande do Sul en l'inscrivant dans l'ère mythique de la formation du pouvoir étatique d'une Monarchie impériale[552].

Au plan de la figuration ethnique de la société *riograndense*, il en résultera un mouvement dans l'immobilité, car plus qu'un simple hiérarchie "matérielle" d'instants événementiels et historiques, il s'agit plutôt ici d'une hiérarchie dans l'essence de l'"être *Gaucho*". Ainsi le passage de l'ancien territoire du Continente de São Pedro au statut d'état politique "autonome" constitutif de l'Etat fédéral du Brésil- en passant par ceux de *Capitania* d'El Rey (rattachée à Rio de Janeiro), *Capitania* de S*ã*o Pedro do Rio Grande (subordonnée à São Paulo), *Capitania* Geral do Rio Grande de São Pedro do Sul (déjà autonome) et finalement Provincia de São Pedro do Rio Grande do Sul- est sans aucun doute indissociable de la "réalité" temporelle sur laquelle reposent les bases les plus profondes de la dialectique de la durée qui a présidé le mythe historique de la fondation de la société *gaucha*[553].

Si, du moins en apparence, l'arrangement esthétique de tels groupements d'instants rappel dans l'esprit des historiens un mouvement de continuité

---

l'Amérique Latine, nous renvoyons à C.D. de Moraes, Figuras., op. cit., et T. de Azevedo, *Gaucho*s, a fisionomia social do Rio Grande do Sul, Progresso Editora, 1958.

[552] Pour rappeller que dans le Rio Grande do Sul l'avènement de la société industrielle et la dynamique d'installation de la civilisation urbaine ont troublé l'ancienne rythmique des activités pastorales et agricoles de la société *gaucha*, nous renvoyons à l'ouvrage de sous la direction de J.H. Dacanal & S. Gonzaga, RS: Economia & Politica, Mercado Aberto, l979.

[553] Concernant les divers noms dont territoire *riograndense* a été baptisé, nous pensons à ce phénomène en tant qu'une suite de fixations d'instants temporels dans des espaces de stabilité de l'"*â*me *sulista*". En ce sens, nous rejoignons les commentaires de A. Moles & E. Rohmer, Les labyrinthes., op. cit., p. : "L'espace n'est pas neutre, il n'est pas un cadre vide à remplir de comportements, il est cause, source de comportements." Pour ce qui concerne les données historiques de l'organisation politique et administrative du Rio Grande do Sul, cf. P.M.A. Silveira da Silva, Aspectos da formaç*â*o *riograndense*.

"matérielle" et suggère le concours d'un temps linéaire et progressiste dans la naissance de la société *sulina*, c'est parce que, en essence, et dans la "positivité historique", cette hiérarchie dans le devenir n'est que le produit des jugements négatifs[554] qui a nourris le monopole militaire et policier du pouvoir étatique dans sa volonté de maîtriser les pulsions émotionnelles "sauvages" de l'homme *Gaucho*, "sauvagerie" qui devient un monopole exclusif de l'Etat-nation.

En ce sens on peut affirmer par exemple que l'éternel retour du sentiment d'"iléité" qui accompagne l'avènement historique de la communauté *gaucha* est un corollaire de l'ancienne image de l'insularité attachée à une "terre de personne". On y retrouve le code des émotions esthétiques qui a inspiré au Rio Grande do Sul, jusqu'à présent, de nombreux d'incidents séparatistes vis-à-vis du pouvoir central, reflet aussi du narcissisme collectif de l'homme au Sud , pour qui l'"esprit national" s'est presque toujours évertué à humilier et à réduire à la captivité l'homme *Gaucho*[555]. La controverse qui a cours au sud du Brésil autour de l'image polémique de l'Etat-nation et des fables progressistes est toujours bien complexe, parce que fréquemment associée au débat sur le consensus populaire séparatiste[556], c'est-à-dire à l'idée que "l'être brésilien" se révèle par les jugements négatifs qu'il porte à l'égard des puissances telluriques et cosmico-vitales qui font la substance de la société *gaucha*; bref, à l'encontre de l'"âme guerrière et nomade" de l'homme du Sud[557].

En effet, la perspective historique qui soutient l'idée de la victoire éclatante de la figure sédentaire de l'homme de la civilisation sur celle de l'homme de la forêt dans le Rio Grande do Sul s'appuie fréquemment sur l'atmosphère de négations des racines viriles et nomades de la communauté *sulista*[558]. Autrement dit, elle va s'employer à fabuler sédentarisation de la société *gaucha* à partir d'une légende historique racontant la mort sacrificielle de l'homme de la forêt- le

---

[554] Nous nous inspirons ici librement des commentaires de G. Bachelard, La dialectique., op. cit., p.55,à propos "des jugements négatifs" et de la "causalité temporelle: "Poser l'efficacité d'une cause, c'est constater l'inefficacité de diverses causes superposées."

[555] Quant aux racines "historiques" du "séparatisme *Gaucho*" et ses modulations, M. Flores, Modêlo politico dos Farrapos, Mercado Aberto, 1978.

[556] Pour ce qui concerne les troubles temporels émanant de la pression social et historique de la Civilisation et du Progrès sur les valeurs telluriques et cosmicovitales du monde social et politique *sulista*, se rapporter aux réflexions de D. de Laytano, Historia da républica *riograndense*, Globo, 1936.

[557] A propos de l'esprit "démocratique" et "libérateur" de l'homme *Gaucho*, se reporter, entre autres, à l'ouvrage de O. Vianna, Populações., op. cit., en particulier le Tome II, "O campeador".

[558] Dans un sens totalement dérisoire à propos de la célébration de l'héroïsme de l'homme du Sud, cf. T. Golin, Bento Gonçalves, héroi ou ladrâo, LGR Artes Graficas, 1983.

Gaudério-, celui qui suite aux nombreuses batailles locales et disputes régionales à l'époque de l'Empire, deviendra le personnage maudit autour duquel se déroule de drame de la rédemption de l'"âme barbare" *riograndense*[559]. C'est en ce sens que la guerre Cisplatina (1817/28), la Révolution Farroupilha (1835/45), les guerres Platinas (1849/52), la Guerre du Paraguay (1864/1870), la Révolution Federalista (1893/94), la Révolution de 23 (1923/24) et la Révolution de 30 (1930) signifient davantage qu'une pure répétition cyclique de faits qui cristallisent de phases historiques[560].

Face au consensus historique et social émanant d'invasions, de sièges et de guerres, c'est toujours par allusion à un temps dévastateur et à la figure archétypale du Héros solaire - le *Gaucho*-, tout comme à ses aspirations souveraines et militaires envers le Continent, que les récits légendaires et historiques racontent la naissance de la vie communautaire dans le territoire *riograndense*, et qu'ils cherchent des causes "matérielles" pour expliquer le bouillon de culture monstrueux et chaotique d'où sort la communauté *sulista*. Ainsi, ce n'est pas un hasard si, dans l'imagination populaire de l'homme brésilien, c'est la figure du *Gaucho*, plus que celles du sertanejo et du matuto, qui évoquent toujours des images de l'héroïsme épique; c'est elle qui, parce que "tournée vers la terre", incarne plus que toute autre, le réinvestissement mythologique du geste primordial instauré par l'arrivée du conquérant au Nouveau Monde et de l'éternel vertige par la Forêt et ses enfants monstrueux[561].

Tout ce qui vient d'être dit a des implications significatives pour les hypothèses qui soutiennent cette thèse, et en particulier l'idée que le code des émotions esthétiques communes aux habitants des grandes villes brésiliennes est le

---

[559] Il ressort clairement que dans le Rio Grande do Sul le symbolisme du Progrès se rattache à l'image du Monarque des *Coxilhas*, divinité chtonienne, tout en conservant ses valeurs messianiques, ce qui va "adoucir" les traits structuraux de la géopolitique des Temps Modernes dans le monde imaginal de l'homme du Sud.

[560] Nous ne nous attacherons pas ici à expliciter le symbolisme du progrès qui portent les représentations historiques concernant la transfiguration du corps politique de la société *sulina* du XVIIIe au XXe siècles. Nous nous contenterons de souligner que ces disputes et ces batailles menées au nom des idéaux libéraux, parce qu'elles renvoient aux actes et postures militaires et monarchistes de l'homme *Gaucho*, s'inspirent invariablement d'un processus d'"écologisation" des idéaux égalitaires et démocratiques au Brésil impérial, en dépit du cosmopolitisme universaliste émanant de l'espace géopolitique qui va configurer l'idée de Nation.

[561] Pour rappeler que les vestiges de l'image de la féminité fatale et thériomorphe du monde naturel tropical et des images angoissantes de l'Apocalypse et de la Bête ne sont pas restreints au folklore *sulista*, même s'il est influencé par des facteurs événementiels et historiques émanant du milieu social *Gaucho*, nous renvoyons aux commentaires de O. Velho, "A Besta-fera", in: IVe Cultura & Ideologia, UFRGS, l984.

produit de la synergie entre, d'un côté, les structures spatio-temporelles les plus archaïques, liées à la rythmique d'assimilation accommodatrice du conquérant portugais au milieu environnant des Tropiques, et, de l'autre, les motivations symboliques liées à l'optimisme cyclique de phases et d'instants de ce trajet qui mettent l'accent sur les valeurs messianiques de la maîtrise du temps.

4. L'"*â*me barbare" d'une société pastorale

Dès lors que l'on adhère à l'idée que le complexe de la Bête est un phénomène généralisé au Brésil, c'est à travers le geste du *Gaucho* à pied dans le Rio Grande du Sul que l'on pourra cerner le plus nettement toute la richesse d'une telle de prise de conscience du temps chez l'homme brésilien, qui se spatialise dans la manière dont il conçoit la ville.

En examinant le cas précis des légendes populaires qui, dans l'Etat du Rio Grande do Sul relatent la transfiguration de la figure inquiétante du *Gaucho* b*â*tard- le *Gaudério*- en celle, triomphale et héroïque du Centaure des *Pampas*, et ensuite en Monarque des *Coxilhas* (deux figures qu'ont mises en valeur la littérature régionaliste et les ballades historiques), on trouvera un exemple paradigmatique des tentatives menées par l'homme du Sud pour raccourcir le temps et résister à la "réalité historique" de l'occidentalisation de la "civilisation rustique" *sulista*. C'est contre le sentiment d'humiliation véhiculé par l'ambiance des défaites militaires dont a souffert la société *gaucha* du XIXe siècle que l'homme du Sud va forger le récit fabulatoire à propos du combat épique de l'homme de la forêt: celui de sa résistance héroïque aux forces adverses au destin géant du Continente, jusqu'à ce que le *Gaucho* bâtard- le *Gaudério*- soit transmué en Héros mythique de son peuple, le Monarque des *Coxilhas*.

L'analyse de la multiplicité de cultes communs qui rendent hommage à la figure héroïque du *Gaucho*, le Grand souverain va permettre ici, indirectement, d'éclairer la compréhension des motivations symboliques qui ont amené la mémoire populaire régionale à régénérer la primauté de l'expérience vécue par l'homme de la terre dans le mythe fondateur des villes *sulista*s. Nous voulons parler de l'épopée épique primordiale qui unit la figure du *Gaucho* à la Grande-mère (la *Pampa*) et qui sert de fondement à la vie communautaire au sud du Brésil, d'une oeuvre de l'esprit collectif créée par la "conscience impersonnelle" de

l'imagination populaire de la société *gaucha*[562] - la biographie de ce héros mythique qui est le *Gaucho* -, qui refuse les particularités de la conscience historique émanant de fables progressistes, et cela d'autant plus qu'elle s'emploie à sauvegarder l'"*â*me barbare" de l'homme du Sud face aux intimations sociales véhiculées par l'avènement d'une société urbaine et industrielle dans le Rio Grande do Sul.

C'est en s'attachant à l'émotion collective qui renvoie au territoire-mythe de la *Campanha gaucha*, de par sa réserve infinie d'éternité contre le temps[563], et au geste nomade et guerrier des premiers habitants du sud du Brésil- les *Gaucho*s- qu'il est possible de retracer la création d'une mythologie commune à l'histoire du peuplement du Rio Grande do Sul. Cette démarche qui relève de l'accomplissement d'une fonction fantastique au coeur de la mémoire collective régionale; elle mêle organiquement des éléments archaïques associés à la région de la *Pampa*, la maison onirique de la société *sulina*, et d'autres plus contemporains, permettant ainsi à son être-ensemble de se perpétuer à tout jamais, hors du temps.

Beaucoup d'études ont mis en lumière l'aspect "idéologique" et "aliénant" du processus de transfiguration de la figure du *Gaucho* b*â*tard en Monarque des *Coxilhas* tel qu'il s'exprime à travers la "purification" de ses éléments négatifs dans la mémoire populaire *sulista*. Cette typification de l'homme du Sud qui sous-tend une sorte de mépris à l'égard du pouvoir fantastique de l'imagination populaire, a été mis en oeuvre par l'"ordre capitaliste" dans le Brésil du XIXe siècle dans le but d'instaurer la "propriété privée" et de substituer le familialisme "naturel" qui régnait dans l'organisation politico-économique de l'Etat du Rio Grande do Sul (le nomadisme, le militarisme, le pillage) à travers le système de est*â*ncias de criar et mis en place par des oligarchies rurales[564]. Lorsqu'elle parle des "illusions" contenues dans le récit fabulatoire à propos de la naissance de l'homme *Gaucho* en

---

[562] Sur la présence de ce thème dans la littérature *sulista* cf. G. César, Historia da Literatura do Rio Grande do Sul, Globo, 1970. Pour un bref résumé des diverses "motivations symboliques" qui nourrissent les récits folkloriques *Gaucho*s, cf.F.L. Chaves, Simões Lopes Neto., op. cit., et en particulier la Partie I, "Antecedentes de Simões Lopes Neto".

[563] Cette expression est empruntée à G. Durand, Les structures., op. cit., p.474. De la même façon, nous nous inspirons ici de ses commentaires à l'égard de la "fonction euphémique de l'imagination" et du phénomène de la mémoire pour interpréter ici les mythes et croyances émanant du consensus social e historique du peuplement du Rio Grande do Sul.

[564] On trouvera une bonne illustration des analyses réductrices ayant été menées autour du contenu imaginaire des représentations qui recouvrent l'*â*me" de la société *gaucha* dans l'ouvrage dirigé par J.H. Dacanal & S. Gonzaga, RS: Cultura, op. cit. Il s'agit là d'une démarche "historienne" qui considère les récits fabulatoires retraçant les origines "historiques" de l'homme *Gaucho* comme relevant de l'"idéologie", c'est-à-dire comme sources d'erreurs et de mensonges.

tant que le roi des *Coxilhas*- un rationalisme épique qui ne va se révéler qu'à la fin du XIXe siècle comme thème d'une littérature régionaliste-, la pensée historienne, rejoignant en cela un causalisme logique, met en avant la "purification" des éléments "anti-sociaux" que l'ancienne figure du *Gaudério* évoquait pour la communauté *sulista*, car elle était célébré dans les luttes et les rébellions militaires qui ont secoué le Rio Grande do Sul au XVIIe et XVIIIe siècles.

Le caractère "idéologique" qui revêt le geste du *Gaucho* réside précisément dans le fait que, par l'intermédiaire d'un pouvoir fabulatoire, l'ensemble collectif du Rio Grande do Sul apparaît "irrévocablement" tourné vers ses attributs telluriques ancestraux, sans qu'aucune chance ne lui soit donnée de racheter définitivement ses péchés charnels capitaux (la guerre, le viol, le vagabondage, l'errance, la rapine) et de progresser dans le temps. Irrévocablement enfermée, paradoxalement, dans ses expériences de célébration à la Terre-mère *gaucha* et refusant l'adoucissement des moeurs barbares de ses enfants, la communauté *sulista*, ne pourra mener qu'une vie "aliénée" de l'Histoire en scellant la naissance d'une "classe des seigneurs féodaux" au Rio Grande do Sul. Or, ce que les "experts" de la "culture *gaucha*" n'arrivent pas à saisir totalement, c'est que tout ce récit mythique où l'homme du Sud se présente descendant d'un Grand souverain, le roi des *Coxilhas*, lui a permis d'affronter la "réalité" historique du bougeoisisme sans être obligé d'abdiquer l'orgueil et la fierté qu'il éprouve pour les valeurs positives de ses racines terrestres[565].

Il nous faut insister ici sur le fait que la conjonction sensualiste de l'homme et de la bête à laquelle renvoie la figure mythique du centaure des *Pampas*, née de la sensibilité esthétique populaire *sulista* et célébrée dans le cadre social de la littérature régionaliste, est un cas paradigmatique de l'éternelle controverse sur les multiples états d'*â*me de l'homme brésilien[566]; elle annonce de façon exemplaire, la

[565] A ce propos, voir les commentaires de S.Gonzaga, dans "As mentiras sobre o *Gaucho*: primeiras contribuições da literatura", in: RS: Cultura., op. cit., p.118: "O processo de transfiguraçâo do *Gaucho* -p ria em *Gaucho*-aristocrata, cheio de virtudes civis e militares, nâo foi instant*â*neo nem uniforme: ele durou décadas, encontrou muitas formulações e teve o seu coroamento apenas no século XX, quando a oligarquia precisou aglutinar a seu projeto politico as novas forças sociais existentes na Provincia".

[566] Sur ce thème nous ne saurions pas interpréter trop à lettre les commentaires de P. Fougeurollas, L'attraction., op. cit., pour qui l'"identité nationale" de l'Amérique lusophone est "encore insuffisamment indéfinie". Pour ce qui concerne la littérature régionaliste nous pensons tout particulièrement aux réflexions de M.Hallbwachs, La mémoire., p.44: "on peut penser les cadres sociaux de la mémoire collective comme une sorte de milieu artificiel, extérieur à toutes ces pensées personnelles, mais qui les enveloppes, un temps et un espace collectif, et une histoire collective."

résolution tensionnelle entre culture et nature dans le monde imaginal de la société brésilienne. Contrairement aux autres figures mythiques qui expriment l'interrogation existentielle intrinsèque de l'"*â*me nationale" (le Matuto, le Sertanejo), le *Gaucho* n'est rien d'autre qu'un être qui évoque l'image du dieu chevalier, le Centaure ; symbole de l'"émergence de l'humain à partir de l'animal", c'est en se transfigurant en Monarque des *Coxilhas* qu'il va finalement s'auréoler de la couronne solaire, signe manifeste de sa souveraineté sur les hommes et la terre[567].

Les souvenirs "historiques" qui ont tissé le récit littéraire du geste du *Gaucho* à pied réactualisent l'éternel retour de la société *gaucha* au thème de la "déchéance" de l'homme de la forêt en regard de l'irréversibilité et l'autonomie de l'Histoire au sud du Brésil. C'est ce que laisse apparaître l'esthétique des formes tourmentées qui configure la vie communautaire du Rio Grande do Sul, corollaire d'un vouloir-vivre sociétal qui s'est efforcé jusqu'à présent de demeurer "enchâssé" dans la Nature.

De par la mission qui lui a été confiée de régénérer périodiquement le fond chtonien de l'homme brésilien, la figure du *Gaucho* s'est calquée sur la rythmique d'accouplement l'autorité souveraine et virile du *Gaudério* (le *gahucho*) avec les images d'intimité et d'involution émanant de la Terre *gaucha* (le *Pampa*). Dans le monde imaginal de la société *sulista*, l'homme du Sud sera ainsi immortalité comme étant celui qui vit "comme il veut", dont on ne sait jamais "d'où il vient" ou "ce qu'il mange"[568]. Voilà comment est décrit le pouvoir thériomorphe de l'ancêtre mythique de l'homme du Sud, dont l'imaginaire populaire ne cesse pas de récréer dans le contexte des festivités folkloriques des C.T.Gs (Centre de Traditions *Gaucha*s)[569] et des programes télévisés comme l'émission Galpão Crioulo diffusionés au milieu des villes du Rio Grande do Sul, tout comme dans les festivals musicaux tels le California da Canção à Uruguaiana, ou encore dans les

---

[567] Nous nous inspirons ici librement des commentaires de G. Durand, Les structures., op. cit., pp.82-83, à propos de la figure mythologique du Centaure.

[568] Concernant l'image du *Gaucho* comme le nomade et l'errant, que nous accommodons ici à notre manière à la figure le Centaure, la "divinité du vent rapide", voir M. Nichols, O *Gaucho*, Zélio Valverde, l946, et aussi A. Saint-Hilaire, Viagem au Rio Grande do Sul, Itatiaia, l974.

[569] Sur les C.T.Gs et leur culte aux attributs telluriques de la communauté *sulina*, et que l'on retrouve partout au Brésil où les *Gaucho*s s'enracinent, nous renvoyons à J.C. Paixâo Cortes, Falando em Tradiçâo & Folclore *Gaucho*, ULTEPA, l98l, et aussi L.C.B. Lessa, Nativismo, um fenômeno social *Gaucho*, LP&M, l985.

rodéos tels le Rodeio Crioulo à Vacaria, ses *fandangos, carreiras, gineteadas* et *churrascos* [570].

Célébré comme un être total mi-animal et mi-homme par les voyageurs du XVIIIe et du XIXe siècles, aussi bien pour son amour du "vagabondage" et de l'"oisiveté" que pour le plaisir qu'il trouve dans le dur travail d'"abattage des taureaux chimarrões" et d'"arrachage de leur peau", le personnage du Gahucho- qui a engendré la figure mythique du centaure des *Pampas*- n'est qu'une "modulation" de l'homme brésilien qu'a créé l'*â*me polymorphique la nation brésilienne et qui s'harmonise tensionnellement avec d'autres "types sociaux" régionaux[571].

Synthèse des images de l'aventure du nomadisme, de l'érotisme erratique, de la rusticité sauvage et du sensualisme existentiel, le *Gaucho* revêt virtuellement tous les visages de l'homme-Bête au Brésil du XIXe siècle et continue d'enfermer le principe de révélation de l'anomique et du banni qui configure l'"*â*me brésilienne":

> "Sua nudez, suas barbas crescidas, seu cabelo sempre despenteado, sua sujeira e a brutalidade de sua aparência os tornam horriveis de ver. Por nenhum motivo ou interesse querem eles trabalhar para alguém, e além de serem ladrões, também raptam mulheres. A essas levam pra os matos e vivem com elas em choças, abatendo o gado bravio para o seu sustento."[572]

C'est par l'assimilation de l'"*â*me *sulista*" à l'image barbare et sauvage qui distille la figure grotesque du "nomade de la *Pampa*", que le pays du Sud va impressionner les voyageurs du XVIIIe et du XIXe siècles; son apparence physique "dégo–tante" et "sale"; son visage ogresque ("il n'a pas l'habitude de se raser"); parce qu'il n'abandonne jamais "le dos d'un cheval", qu'il est "pieds nus" et

---

[570] Pour ce qui concerne les "traditions *gauchas*" véhiculées par le folklore régional, voir L.C.B. Lessa & J.C. Paixâo Cortes, Danças e andanças da tradiçâo *gaucha*, Garatuja, l975. Quant aux manifestations du folklore *Gaucho* dans la scène du théâtre de la vie urbaine du Rio Grande do Sul, nous renvoyons aux chroniques journalistiques, cf. L.C.B.Lessa, "Os tropeiros", in: Revista do Globo, n0 523, Globo, 9/l2/l959, et aussi N. Herlen, "30 Rodeio Crioulo" de Vacaria, in: Revista do Globo, n0 764, Globo, du l9/3 au ler/4/l960.

[571] Bien que les "moeurs barbares" soient l'un des attraits de l'homme du Sud pour le voyageur européen du XIXe siècle, il convient de préciser que c'est la totalité du territoire brésilien qui inspire les images du "monstrueux" et du "grotesque". A ce propos, nous renvoyons aux récits de Auguste Saint-Hilaire à propos du monde rural dans l'Etat de Sâo Paulo et l'Etat de Minas Gerais. L'ouvrage de cet voyageur français (Voyages dans l'Intérieur du Brésil) a été publié à Paris en l852.

[572] Extrait de la description quasi pictographique du *Gaucho* de M.W. Nichols, O *Gaucho*, op. cit., p.30: "Leur nudité, leurs longues barbes, leur chevelure toujours hirsute, leur saleté et leurs apparences sauvages les rendent horribles à voir. Rien ne peut les inciter à travailler pour autrui, et outre qu'ils sont voleurs, ils enlèvent aussi les femmes. Ils les emmènent dans les bois et vivent avec elles dans des huttes, tuant le bétail sauvage pour se nourrir."

ne porte même pas de pantalon sous la couverture du poncho. Le *Gaucho* sera ainsi une énigme pour l'homme européen, blanc et "civilisé" déjà "converti" à la morale du travail et de l'économie des énergies pulsionnelles: celles de la "noblesse domestiquée" européenne. En effet, le climat belliqueux qui entourait les luttes frontalières au sud du Brésil fera de la "métabolisation d'éléments étrangers" un trait destinal de l'"*â*me *sulista*". Outre, la tragédie de la frontière permettra d'intégrer au contexte de l'intimation historique d'une civilisation des moeurs qui diffusait à la même époque la Cour à Rio de Janeiro l'irruption de l'animalité triomphante de l'homme du Sud.[573]

De nombreux récits de voyageurs européens ont confirmé la survivance à la fin du XVIIIe siècle des vestiges de l'ancêtre du centaure des *Pampas* - le *Gaudério,* un apatride à l'intérieur du territoire *riograndense* - à déranger les modes de vie et de pensée de l'homme de la civilisation:

> "Por seus costumes, maneiras e roupas, conhecem-se os seus hábitos; sem sensibilidade e muitas vezes sem religiâo. Eles são chamados Gauchos, camiluchos ou Gaudério (...). Trabalham apenas para adquirir o tabaco que fumam e a erva-mate paraguaia que tomam em regra sem açucar e tantas vezes ao dia quanto possivel." [574]

Il est vrai que l'immoralisme éthique du *Gaucho,* essentielle pour qu'il puisse "conquérir le monde", s'exprimait à travers l'habitude qu'il avait de s'endormir sur le harnais de son cheval, l'inclination qu'il montrait pour les plaisirs charnels et les passions débridées, la disposition à ne s'alimenter que de la viande, car il ne se nourrissait que du churrasco, était complètement "vicié" par le crioulo, le mate ou le chimarrão- évoquaient fréquemment dans le reste du Brésil l'image la plus archaïque de la "dégradation de l'homme vers ses états les plus primitifs", celle attribuée aux indiens et aux esclaves à l'époque de la conquête coloniale[575].

---

[573] Les références historiques que nous faisons ici à l'"affaiblissement" des moeurs dans la civilisation occidentale sont empruntées aux travaux de M. Foucault, Histoire de la sexualité, Gallimard, l976; N. Elias, la dynamique., op. cit., et La civilisation., op. cit.; et aussi P. Ariès, L'enfance et la vie familiale sous l'Ancien Régime, 1960.

[574] Extrait des commentaires de M. Lastarria, cité par M.W. Nichols, O *Gaucho*, op. cit., p. :"Par leurs coutumes, manières et leurs habits, on connaît leurs habitudes; ils n'ont pas de sensibilité et le plus souvent aucune religion. Ils sont appelés *Gaucho*s, camiluchos ou *Gaudério*s (..) Ils travaillent uniquement pour se procurer le tabac qu'ils fument et l'herbe maté paragayenne, qu'ils prennent généralement sans sucre et le plus grand nombre de fois par jour".

[575] Ces images de la société *gaucha* du début du XIXe siècle, auxquelles nous ferons souvent référence sont empruntées au voyageur français A. Saint-Hilaire, Viagem ao., op. cit. Notons que vision particulièrement apocalyptique qui se dessine ici témoigne sans doute de la tradition chrétienne dans laquelle s'inscrit l'auteur.

A plus d'un titre, les récits des terreurs brutales liées aux guerres et aux disputes qui se tramaient au sud du Brésil à l'aube du XIXe siècle faisaient appel à l'archaïsme des images thériomorphes, nyctomorphes et catamorphes de la précipitation du temps sur le Continente de São Pedro. Une terre habitée par une "race d'hommes sauvages" venus d'horizons multiples et qui, tels des bêtes, "ne vivaient que pour le présent", sans "aucun sens de l'avenir", moralement dégradés par leurs rapports sexuels avec les femmes guaranis et leur "attirance pour la féminité néfaste de leur "sourire débile" et "niais", et par leur façon "ignoble" de marcher, en acceptant "sans réclamer" tout ce qu'une "vie misérable leur offrait".[576]

Les récits des chroniqueurs et des aventuriers des XVIIIe et XIXe siècles regorgent de références au dysfonctionnement des moeurs rustiques et barbares de l'ancêtre de l'homme *Gaucho*, le *Gaudério*, en évoquant constamment les images de l'homme "déchu" et abandonné au hasard de son exil sur la Terre. C'est à partir de là qu'on voit s'affirmer l'animalité triomphante comme mode d'appréhension pour saisir la communauté *sulista*, où la figure du *Gaucho* apparaît déjà enracinée au coeur d'une géographie légendaire- la région de la *Pampa*:

> "Gauchos, palavra espanhola usada neste pais (la région de la Pampa argentine) para expressar aos vagabundos, ou ladrões do campo, quais vaqueiros, costumados a matar os touros chimarrões, a sacar-lhes o couro, e a leva-los ocultamente as povoações, para sua venda ou troca por outros gêneros."[577]

Les exemples historiques qui parlent de la sensibilité collective débridée et de la pulsion d'errance de l'homme du Sud pour illustrer son d'intérêt pour l'avenir et son goût de l'*illinix*[578] - source de ses duels et de ses combats sanguinaires - vont

---

[576] Soulignons que l'image de la femme fatale, séductrice, à laquelle sont associées les femmes guaranis dans l'imagination de l'auteur est en rapport avec les sentiments puissants de bestialité et d'agressivité m*â*le que la "chair sexuelle" éveille chez l'homme *Gaucho*. Quant à ses habitudes carnivores et à son goût pour la "chair digestive" - le churrasco -, cela ne fait que compléter la description des "scènes infernales" du sud du Brésil. Sur le sujet de la "chair sexuelle et digestive", nous nous inspirons ici librement des commentaires de G. Durand, Les strucutures.,op. cit., pp.128-129.

[577] Extrait des commentaires de J. Saldanha (1787), cité par S.Gonzaga, "As mentiras"., in: RS: Cultura e., op. cit, p.116: "*Gaucho*s, mot espagnol qu'on emploie dans ce pays pour parler des vagabonds ou les voleurs des champagnes, tels les vachers, habitués à tuer les taureaux chimarr*õ*es, à leur arracher le cuir et à les emporter secrètement jusqu'aux villages pour les vendre ou les échanger contre d'autres denrées". Il est intéressant de noter que l'image du *Gaucho* est ici associée à l'idée de la chute morale en raison de la nature de son travail, du fait qu'il se "nourrissait" du sang et de la chair des animaux. A ce propos, nous nous inspirons délibérément des commentaires de G. Durand, Les structures., op. cit., p.129.

[578] En ce qui concerne le goût de l'*illinix*, cf. R. Caillois, Les jeux et les hommes, p. Gallimard, 1967. Ce goût du *Gaucho* apparaît souvent dans la description qui est faite, à cette époque, de ses

ainsi contribuer à forger autour du territoire *riograndense* l'image d'une Terre-mère, fécondée par le geste viril et guerrier du conquérant européen (espagnol et portugais à la fois), accouché d'une race téméraire de m*â*les (*macho* s)[579]. Ce qui ressort de cet ensemble d'images c'est la manifestation d'un dynamisme fondateur (de la vie communautaire *sulista*) qui s'inspire d'un polythéisme des valeurs louant la bagarre, l'ivresse orgiaque, les batailles et les chevaux. Complètement "déraciné", dépourvu de tout "sentiment de générosité", "sans aucune exaltation d'*â*me", pourrait-on dire en regard de l'éthique présentéiste que lui conférait l'art de vivre au "jour le jour", le *Gaucho* "ne s'attachait à rien, ni à personne". Hommes rayonnant la figure animal,[580] "sans loi ni roi", fils bâtards arrachés aux entrailles violées des femmes guaranis, errants en tribus, bannis et mendiants, les anciens héritiers des Réductions Jésuites, souffrant de l'attirance "presque à l'idolâtrie", par toute sorte de cambriolage et, finalement, "par la violence" qui va entraîner la chute morale de l'homme blanc, submergé aux instincts les plus "primitifs" au sud du Brésil.

Il n'est pas courant d'entendre parler des motivations symboliques qui sous-tendent les images de l'"ogresque" et de la "monstruosité" dans le mythe de fondation de la société *gaucha*, enfermée qu'elle se trouve dans l'univers d'un temps immobile. Toutefois, c'est précisément à travers la beauté "sauvage" de tels centaures tragiquement soumis à sa double nature que l'imaginaire populaire *sulista* rend hommage au *Gaucho*. Parfois même ces "dieux chevaliers", gérés dans la tragédie des pays frontaliers, rappellent à la nation brésilienne les brassages qu'ont accompagné la naissance de son corps politique. Territoire où se manifeste à la fois la présence et l'éloignement du Héros civilisateur, le paysage onirique de la *Capitania* do Rio Grande do Sul va dévoiler, en tant que scène où se thé*â*tralise la tension "frontalière", l'inquiétude de l'homme brésilien du XIXe siècle face à son

---

activités de loisir (et même actuellement dans le monde rural du Rio Grande do Sul) et il relève surtout de la poursuite du vertige: les corridas de cancha-reta, les duels à la dague, etc.

[579] Dans ses origines mythiques, l'image néfaste de la "terre *gaucha*" se rattache aux attributs agressifs et militaires d'une société d'hommes et nourrissant des rêves de souveraineté à l'égard de l'homme du Sud, dont les droits, y compris le droit sexuel, s'étendaient toute une "terre de personne" et l'incitaient à vouer un culte collectif aux armes tranchantes: l'épée et la dague.

[580] On ne saurait négliger le sentiment d'angoisse que de telles scènes de brutalité provoquaient chez le voyageur européen. Voir à ce sujet A. Saint-Hilaire, Viagem ao.,op. cit., p.2l, 36 et 39.

moment fondateur; c'est-à-dire face aux réminiscences de la découverte et de la conquête d'un *Mundus Novus*[581].

On perçoit dès lors clairement l'origine de certaines des constellations d'images qui ont présidé à la configuration de l'image du centaure des *Pampas* dans le monde imaginal de l'homme du Sud, d'une "race de brigands et de miliciens", ou encore de cette "masse de paresseux délaissés de la fortune", qui célébraient un étrange code de l'honneur fondé sur la virilité guerrière, l'esprit agnostique et la résistance aux ravages d'un temps meurtrier sur le une "terre de personne"[582]. Le *Gaucho* est en ce sens une figure inquiétante, qui ne cherchait que "l'affrontement de soi"[583] au-delà de l'affirmation territoriale, de la maîtrise et du monopole d'une partie de l'Amérique coloniale.

En effet, au-delà de l'apparence désordre temporel, c'est par son pouvoir de métabolisation d'éléments anomiques, et justement par l'imprécision des valeurs "morales" de son corps collectif que l'homme du Sud apparaît aux yeux du voyageur du XIXe siècle. Son "allure audacieuse et décidée", l'exhibition de sa "dague à la ceinture"- qu'il utilisait à la fois "pour tuer, se battre, écorcher et manger", son accoutrement "de boucher européen"- avec ses cheveux tressés et son foulard sur la tête-, tout cela inspirait l'admiration et la crainte de l'homme de la civilisation déjà affaibli par la dynamique propre à la civilisation des moeurs de l'Occident[584].

---

[581] Nous nous inspirons ici librement à partir du texte de M. Maffesoli, "Le polyculturalisme", in: Les temps, op. cit., p.160-165. A propos des réminiscences de la découverte et la conquête de l'Amérique dans l'imagination populaire *sulina*, nous pensons aux commentaires de M. Hallbwachs, La mémoire., op. cit., p. 100, qui reconnaît lui-même, pour le peuplement "des continents nouveaux", la "réalité d'un temps universel dans les limites de l'histoire", ce qui fait que "l'histoire de l'Amérique, jusqu'au début du XIXe siècle et depuis les premiers établissements, est étroitement liée à l'histoire de l'Europe."

[582] Concernant le code d'honneur dans la configuration de la société *gaucha*, nous nous rejoignons les réflexions de J. Peristiany (org.), El concepto de honor en la sociedad meditéranea, Labor, l968, et également J. Pitt-Rivers, Antropologia del honor e politica de los sexos, Ed. Critica, l979, à propos de la société méditerranéenne. Quant à l'analyse du corps d'images qui, dans les récits des voyageurs européens, rapproche l'homme du Sud au monde naturel, nous nous inspirons ici librement des commentaires à propos de la "naturalisation de la culture" tel que l'entend M. Maffesoli, dans Aux creux. , op. cit., p.164.

[583] L'expression l'"affrontement à soi" est de D. Le Breton, "Vertige et l'affrontement à soi dans les figures actuelles de l'aventure", in: Sociétés, Dunond, l992.

[584] A propos des images nostalgiques d'une "Europe perdue" contenues dans les récits de ces voyageurs européens, nous nous inspirons de G.Durand, Figures mythiques., op. cit., p.222, lorsqu'il dit: "Alors que cette charnière entre le XVIIIe siècle et le XIXe siècle apparaît à l'analyse positive comme le moment du progrès majeur et du triomphe de l'extraversion conquérante de l'Occident, c'est paradoxalement à cet instant précis que se creuse dans cette ascension irrésistible la caverne romantique de l'intimisme et que, point par point, des valeurs antagonistes viennent

Et ce n'est pas un hasard si nombreux récits de voyageurs du XIXe siècle décrivent l'atmosphère de la vie campagnarde des est*â*ncias et les villages *sulina*s en opposant précisément de la figure de l'homme de la forêt, "bestial", "barbare" et "charnel" à celle de l'homme de la civilisation[585]. L'image archaïque du *Gaucho* va fréquemment glisser vers celles du *Tropeiro* et du Peâo, deux figures "itinérantes" imbrinquées, comme les anciens gahuchos, dans l'ambiance rustique et virile de ses activités campagnardes par opposition aux métiers sédentaires dans les peuplements[586]. Il faut voir là une allusion à l'enracinement organique de l'homme du Sud au coeur du paysage sauvage de la vie rurale, ce qui explique le sentiment d'étrangeté du voyageur en présence des peuplements la *Campanha*: les foyers démunis de tour luxe et de tout confort, "sans toit ni plancher"; la femme "silencieuse et timide", "accroupie sur une estrade au-dessus du sol, recouverte de peau de mouton":

> "Mas nâo é assim fora das cidades, onde a educaçâo dos homens se limita a saber laçar e bolear animais com destreza, domar um cavalo e mont -lo com graça; vêem com inquietaçâo esses homens meios selvagens que os estrangeiros os obriguem a sair de seu gênero de vida rustica para porem-se ao nivel da civilizaçâo ou menos para procur -lo."[587]

Ce que nous appelons ici le geste du *Gaucho* n'est que le récit fabulatoire à travers lequel l'imagination poétique et populaire du Rio Grande do Sul raconte, en recourant à l'héroïsme épique de la descente de l'homme du Sud vers la terre, les

---

compenser et charger de nostalgie, sinon de culpabilité, l'axiologie triomphante du monde nouveau émergeant de la Révolution française."

[585] Les réflexions de G. Durand, Les structures., op. cit., à propos des visages du temps et les régimes diurne et nocturne de l'imagination, nous revoient à interpréter ici la tension polémique entre les images ancestrales du désordre du "Continente *Gaucho*" (la "mère Terrible"), où les hommes restaient toujours "l'arme au pied en état de vigilance" dans les fortifications, et les images du repos qu'a évoquées ce même territoire au fur et à mesure que se créaient les est*â*ncias et les villages, premiers lieux de figuration de la chaude intimité de la Terre-mère au sud du Brésil. A ce propos, nous renvoyons à l'ensemble de la trilogie de E. Verissimo, O tempo e o Vento, op. cit.

[586] Par rapport à ce que dit G. Durand, Les structures., op. cit., p.226-227, au sujet des techniques ascensionnelles et des techniques de creusement, le processus de création des est*â*ncias et des villages dans le territoire *riograndense* peut être vue comme exprimant le "renversement progressif des images angoissantes de l'abîme" émanant du consensus historique et social de la conquête militaire du Continente de Sâo Pedro. La "terre *gaucha*" va progresser vers les images d'une région cosmique, la Querência ("terre chère au coeur"), assimilée aux valeurs "à la fois bénéfique et protectrice du foyer".

[587] Cf. A.Isabelle, Noticia descritiva du Rio Grande do Sul, Martins Livreiro, l983, p.47: "Mais ce n'est pas ainsi hors des villes, où l'éducation des hommes se limite à savoir attraper au lasso les animaux avec adresse,dompter un cheval et le monter avec gr*â*ce; ces hommes à moitié sauvage voient avec inquiétude les étrangers les obligent à quitter leur mode de vie rustique pour les élever au niveau de la civilisation ou, du moins, pour les y encourager."

situations dramatiques qui ont dressé les contours de la vie communautaire *sulina*. Par la primauté qu'elle attribue à l'enracinement dynamique de l'homme du Sud dans la nature de la *Pampa*, ce récit fabulatoire autour du *Gaucho* va orchestrer, dans le monde imaginal de la société *riograndense*, les mouvements d'un tissu temporel lacuneux et accidenté à travers la synchronie des souvenirs "historiques" que remontent aux racines chtoniennes de sa communauté. Ainsi, pour que l'oeuvre humaine puisse s'affirmer dans le pays du Sud, il a d'abord fallu que l'homme *riograndense* soit prêt à incorporer la virulence morbide de la "réalité" événementielle liée aux transformations vécues par l'ensemble de la communauté *sulina* et à accepter l'anomique, dans les périodes de souffrance ou de sacrifice où son corps collectif a su constamment affronter la faim, la fatigue et les terreurs brutales émanant de l'ambiance psycho-sociale des guerres, des profanations et des pillages dans le Continente de Sâo Pedro. Le moment est venu pour nous de dévoiler la dimension cachée - la "magie dionysiaque", pourrait-on dire - de ce processus souterrain qui a toujours su amener l'homme *Gaucho* à la communion mystique qu'il s'établit entre homme, culture et nature au sud du Brésil[588].

5. L'enjambement temporel: la profusion d'ombre et de lumière

Il va s'agir dès à présent de saisir comment en quoi la geste du *Gaucho* a laissé bien des traces visibles au-delà des récits de voyageurs européens ayant visité la *Capitania* de Sâo Pedro, durant les XVIIIe et XIXe siècles. Il faut se reporter aux tableaux pittoresques et aux portraits irrationnels à travers lesquels ont été décrits l'homme du Sud et la société *gaucha* jusqu'à nos jours pour découvrir toute la puissance formalisante du geste de réconciliation paradoxale entre monde social et monde naturel au sud du Brésil. Dans les emboîtements d'images qui vont enraciner les habitants du pays du Sud dans le milieu environnant de la *Campanha*, le personnage historique du *Gaucho* assimilée à la figure mythologique du Centaure émerge ici convertie bénefiquement aux attributs primitifs attachés à la société *riograndense*. La figure du *Gaucho* est l'expression du symbolisme du

[588] Par rapport à ce qui dit G.Durand, Les Structures, op. cit., p.72-73, à propos de l'archaïsme et de l'universalité des symboles animales, il est possible de suggérer selon l'orientation thériomorphe qui suit l'imagination populaire *sulina*, la figure du *Gaucho* se présente "comme un abstrait spontané, l'objet d'une assimilation symbolique" avec la nature et l'animal. C'est ce qui amènerait le folklore sulino rapprocher les habitudes de l'homme du Sud des moeurs animales.

cheval chtonien[589] courant dans le folklore sulino, et elle est également associée au symbolisme terrifiant et funèbre du chevauché fantastique des indiens guaranis et des milices dans les régions les plus reculées de la *Campanha gaucha*.

En effet, la stylisation de la figure du *Gaucho* par le recours au symbolisme thériomorphe du Centaure, tout comme le vent *Minuano* le symbole de la fuite du temps, nous semblent surtout exprimer l'inquiétude tragique de l'*â*me *sulina* due aux intimations historiques qui contraignent l'homme du Sud au tableau des rivalités politiques de l'oeuvre coloniale ibérique au sud du Brésil. C'est par les états de dépression assimilés à la conscience du temps qui, sous les pressions culturelles, la figure de l'homme *Gaucho* transmigre et se charge de significations différentes, et que l'on voit évoluer progressivement dans le récit des premiers chroniqueurs- d'un symbolisme funèbre et chtonien (le *Gaudério*) à un symbolisme solaire (le roi des *Coxilhas*)- jusqu'à annoncer une consolidation temporelle au coeur de la société *gaucha* du XXe siècle.

En premier lieu, le symbolisme chtonien et funèbre auquel recourent de nombreux voyageurs est d'autant plus compréhensible qu'il leur a permis d'exprimer les accommodations-assimilatrices de la communauté *riograndense* au réceptacle géographique de la *Pampa* gr*â*ce à l'assimilation d'une mythologie fabuleuse de moeurs animales commune aux légendes et aux contes populaires sulinos par les croyances de l'envahisseur. Notons que l'évocation chez ces voyageurs, du thème des pulsions émotionnelles des habitants du pays du Sud leur a servie à masquer le trajet complexe de la descente du conquérant et colonisateur portugais vers la terre *gaucha*. Le message thériomorphe, si répandue dans leur récit de la configuration de la vie communautaire *sulina*, peut notamment être vue comme une voie d'accès à une sensibilité collective d'empreinte "barbare" permettant de décrire la socialité exubérante et polymorphe d'où est sorti l'homme *Gaucho*. L'accent sera mis en l'occurrence sur l'"*â*me *gaucha*", tout comme l'"*â*me brésilienne", que relie continuellement le code des émotions esthétiques

[589] Les liens symboliques qui rattachent l'homme du Sud à son cheval, le Pingo, ont été mis en évidence, principalement, par M.W. Nichols, O *Gaucho*, op. cit. Dans les chansons et la poésie populaires du Rio Grande do Sul, la figure du cheval est assimilée au pouvoir thériomorphe de l'homme du Sud. Le cheval est asssocié au caractère infernal et terrifiant du contexte historico-symbolique des batailles et des guerres entre les indiens guaranis, le conquérant espagnol et le portugais dans la région de la *Pampa*. Plus tard, il nous semble que le cheval, par rapprochement au nomadisme du Tropeiro, deviendra le symbole de la mobilité erratique convertit bénéfiquement aux attributs primitifs d'une société guerrière et pastorale. On peut du reste le rapprocher en cela de ce

communes de l'homme du Sud à ses attributs animaliers plutôt qu'aux paramètres d'un "conscience civilisée"[590]:

> "Chamou-me a atençâo, desde minha entrada nesta Capitania, o ar de liberdade de todos que tenho encontrado, e a destreza de seus gestos, livres de languidês que caracteriza os habitantes do interior. Seus movimentos tem mais vivacidade e ha menos afabilidade em suas maneiras. Em uma palavra- sâo mais homens."[591]

C'est ainsi à travers la force d'évocation des images liées à la naturalisation de la culture et utilisées pour décrire les intimations historiques dues à l'assimilation-accommodatrice du conquérant et le colonisateur au milieu environnant des guerres et des rivalités au sud du Brésil qui fera naître l'idée de la filiation animale, plutôt qu'une filiation végétale, de l'homme *Gaucho*, et qui apparentera celui-ci à une "race de braves":

> "Os catarinenses vivem quase sempre da pesca ou do trabalho da terra. Os desta Capitania vivem continuamente a cavalo, fazendo exercicios violentos e respirando o ar mais puro e sadio da Terre, os primeiros alimentam-se quase somente de peixe e farinha de mandioca, os outros comem carne e alguma vezes pâo."[592]

Il faut encore ajouter à ce tableau que la naissance de cette "race téméraire" est toujours associée aux images d'animation et d'agitation temporelles qui, au pays du Sud, fait référence à un "nous" communautaire toujours au bord de la déchéance sous les effets de la guerre et de la mort; autrement dit, à tout ce symbolisme des ténèbres et de la chute qui vont susciter, en contrepartie, l'éveille des images diurnes d'actes héroïques et purificateurs; ceux d'hommes déracinés et apatrides en quête d'une région cosmique située au coeur d'une "terre de personne".

---

que G. Durand, Les structures.,op. cit., p.82-83, dit à son propos: "le cheval est isomorphe des ténèbres et de l'enfer", symbole de la "fuite du temps", et il devient parfois "l'archétype du chaos."

[590] A propos de l'"assimilation entre les sentiments humains et l'animation de l'animal", nous rejoignons encore une fois les observations de G. Durand, Les structures, op. cit., p.74, en particulier le Livre Premier, chapitre I, pp.7l-96.

[591] Cf. A. Saint-Hilaire, Viagem ao., op. cit., p.28: "Ce qui m'a frappé, dès mon arrivée dans cette Capitania, c'est l'air de liberté de tous ceux que j'ai rencontrés et l'aisance de leurs gestes, sans la langueur qui caractérise les habitants de la Province. Leurs mouvements ont plus de vivacité et il y a moins d'affabilité dans leurs manières. En un mot, ils ressemblent plus à des hommes."

[592] Cf. A. Saint-Hilaire, Viagem ao, op. cit., p.40: "Les catarinenses vivaient presque uniquement de la pêche ou du travail de la terre. Ceux de cette *Capitania* sont toujours à cheval et se livrent à des exercices violents et respirent l'air plus pur et le plus sain qu'il y ait sur terre. Les premiers se nourrissent presque exclusivement de poisson et de la farine de manioc, les seconds mangent de la viande et parfois du pain." Notons ses habitudes alimentaires carnivores, comme celle du

Le tableau "historique" ainsi donné des rivalités frontalières et de la détresse matérielle de la communauté *sulina* du XVIIe siècle jusqu'au XIXe siècle traduit en fait l'insistance qui met l'homme de la civilisation à projeter sa vision angoissante de scènes infernales et d'une folie néfaste qu'il attribue au pays du Sud.[593]

Cependant, ces sombres évocations dans la plupart des cas, ne relèvent que des jugements négatifs portés par le voyageur européen à l'égard d'un vouloir-vivre collectif qui méprisait par exemple le monopole de la violence que s'appropriaient le pouvoir central et ses faibles institutions juridiques (soit de la *Métropole*, soit de l'Empire) au sud du Brésil pour régler leurs affaires personnelles. Par ailleurs, l'atmosphère de débridement et folie néfaste qui servait à décrire la société *riograndense* du XIXe siècle s'est amplifée à mesure qu'a été reconnue la présence d'un climat agonal dans le monde social sulino, un climat qui remonte l'époque de la conquête de la terre au Rio Grande do Sul. C'est pourquoi la pacification progressive du territoire *riograndense* à l'époque impériale au Brésil relève, par la pensée historienne, de l'épuisement méthodique des pulsions émotionnelles archaïques de l'homme du Sud, sans qu'il se soumettre totalement pour autant aux contraintes du monopole de la force physique de l'Etat-nation[594].

Lutte, effort, endurance à la souffrance et résistance à la misère sont des composantes de la figuration ethnique de l'"*â*me *sulina*". Les habitants du pays du Sud sont des hommes qui adhèrent à un vouloir-vivre sociétal "sans finalité", qui ne cherchent à vouer ses passions collectives qu'à des rites et cérémonies d'émulation destructrice, en accord avec l'atmosphère de guerres, de rivalités et de

---

churrasco, concourent généralement à rapprocher l'homme du Sud de la nature. Voir à ce propos les réflexions de C. Lévi-Strauss, L'origine des manières de tables, Vol.II, Mythologiques, Plon, l968.

[593] Nous faisons ici allusion à l'attitude héroïque qu'adopte l'imagination diurne de voyageurs européens face à l'esthétique du débridement émanant du monde social sulino. Dans ce sens, les images de l'agitation et du chaos à travers lesquelles les étrangers décrivent le territoire *Gaucho* traduisent elles aussi l'aventure temporelle périlleuse qui pousse l'homme européen au coeur d'une terre ravagée et d'une Nature sauvage. Cela apparaît nettement dans les images "bibliques" utilisées pour dépeindre les paysages nocturnes au sud du Brésil: "la pluie diluvienne", "le débordement des fleuves", "les ombres funestes de forêts" et "les eaux stagnantes des marécages".

[594] Il semble évident que du point de vue de la consolidation de la propriété terrienne, de la loi du monopole étatique impérial et de l'effondrement des institutions rurales et patriarcales, il existe une forte homologie entre la dynamique de la "pacification" de l'espace européen féodal, de la diffusion d'une civilisation des moeurs et de l'effondrement d'une société de guerriers en l'Occident moderne, et, de l'autre, le processus de configuration de la société *gaucha* au moyen de l'adoucissement de l'"*â*me barbare" de l'homme du Sud. Sur ce thème nous nous livrons ici librement à une association d'idées basée sur le consensus historico-symbolique provenant de l'Occident moderne tel que l'entend N. Elias, La dynamique., op. cit.

disputes qui régnait entre ses maisons de guerriers[595]. Il est presque impossible de séparer la figure de l'homme du Sud de l'image d'un corps collectif en quête d'une sorte de "panique voluptueuse"[596], qui l'amène à communier autour de toutes sortes de défis et de duels tenant à "des raisons d'honneur", qu'il s'agisse des combats de coqs (*rinhas de galo*), des courses de chevaux (*canchas-retas*) ou du simple *jogo do osso*:

> "Carreiras, jogos, danças e desafios ao violâo em regra terminavam em duelo ou em bebedeiras quando cada qual esforçava-se para continuar lutando contre os adversarios, redendo-se somente quando derrubado pelo alcool."[597]

Néanmoins, il est important de souligner que le jeu et la compétition, tout comme d'autres "vices" du *Gaucho* (l'ivresse, les habitudes carnivores, l'errance, le pillage), mettaient aussi en relief, à travers l'animalisation de l'"*â*me *sulina*", le trait psycho-social le plus remarquable des énergies pulsionnelles viriles et nomades les plus archaïques de l'homme brésilien, en remontant aux réminiscences du temps mythique de l'inauguration de l'oeuvre coloniale sous les Tropiques. De même l'envahissant climat agonal caractéristique du monde social *riograndense* faisait appel à l'esprit d'aventure et de liberté du *Gaucho* sur le Continente de Sâo Pedro(une "terre de personne"), comme à celui, avant lui, du navigateur-conquérant portugais en Amérique, la violence virile et m*â*le qu'il mettait dans l'art de faire la guerre le rapprochait de la nature primitive, "sauvage" et "ogresque" de la terre *gaucha*, répétant cela le trajet de descente de l'homme européen vers l'abîme tropical.

La "vantardise"[598] et le génie créatif de l'homme du Sud dans le territoire de la *Pampa* (la *Campanha*) mettent aussi en lumière la présence souterraine de la composante agonale qui obstinait a contaminé le th*é*âtre de vie communautaire

---

[595] Les expressions de "vertu" et d'"émulation publique", nous empruntons de J. Huizinga, Homo, op. cit., p.l06.

[596] Nous pensons ici, en ce qui concerne aux traits "ludiques" dans la vie communautaire issue du monde rural sulino, à ce que dit J. Huizinga, Homo., op. cit., à propos de la "fonction créatrice" de la culture comprise du jeu et de la compétition dans la vie sociale, en particulier chez les "communautés archaïques".

[597] Cf. M. Nichols, O *Gaucho*, op. cit., p.43: "Les *carreras*, les jeux, les danses et les concours de guitare se terminaient régulièrement par des duels, ou des beuveries quand chacun s'efforçait de rester en lutte contre ses adversaires, ne se rendant qu'après avoir été terrassé par l'alcool."

[598] Le terme "vantardise" nous empruntons de J. Huizinga, L'homo., op. cit., pour retracer ici la force meurtrière de l'explosion spontanée d'une logique passionnelle dans certaines manifestations

sulina du XIXe siècle. Les jugements négatifs qui ont été formulés à l'égard du ludisme inpiré de l'héroïsme chimérique d'une société de guerriers, et dépourvu de la pompe des moeurs courtoises en vigueur à Rio de Janeiro et l'idéal chevaleresque de l'Europe moyen*â*geuse, se sont ajoutées aux préjugés à l'égard des habitudes militaires et nomades des soldats, des tropeiros métis et des indiens *guaranis*[599]. C'est pourquoi l'errance et le nomadisme des habitants du pays du Sud en quête d'honneur, enclins à éprouver leur vertu dans des disputes et des conflits armés ont constamment suscité chez l'étranger la vision d'un monde social déchu, marqué du sceau de la chute morale[600]:

> "Em geral os homens desta Capitania sâo extremamente corajosos; contam-se dele milhares de feitos que demonstram sua intrepidez. Estâo sempre dispostos as mais rduas lutas, mas ao mesmo tempo é dificil sujeit -los a uma disciplina regular. Para guerrear, deixam, sem pesar algum, suas familias, mas apos a vitoria procuram retornar aos lares. Nunca desertam pela covardia, mas o fazem frequentemente quando os deixam inativos. » [601]

Il importe de garder présent à l'esprit que la configuration de la vie communautaire *sulina* a obéi, précisément, aux acquis d'une atmosphère agonale qui a su résister pendant longtemps à la domestication des moeurs imposée par la juridiction formelle du pouvoir impériale. Une voie que la nation brésilienne va elle-même finalement adhérer emprunter pendant la Révolution de 1930, "guidée" par son "chef spirituel" Gétulio Vargas, un "vrai" *Gaucho* qui, en étant qu"'artisan de la nationalité", n'a jamais pourtant "refusé ses racines barbares". Et il est sans doute inutile de préciser que, à l'oppose de son goût pour l'*illinix* mortifère qui régissait ses guerres, ses combats et ses disputes l'homme *Gaucho*, à l'image de

---

de la vie collective de la société *gaucha*, qui se consacraient des principes d'honneur de la communauté.

[599] L'expression "société de guerriers" est de N. Elias, La dynamique., op. cit. Nous pensons tout particulièrement aux commentaires de cet auteur à propos aux moeurs de la société féodale et médiévale d'Europe, où prédominait l'emploi de la violence militaire et économique dans les rapports de force autour de la conquête des terres et des richesses, pour décrire l'atmosphère de débridement émanant de l'oeuvre coloniale militaire au sud du Brésil.

[600] Concernant l'interprétation de la "pulsion à l'errance" chez l'homme du Sud, nous inspirons ici de certains commentaires à propos du nomadisme tel l'entend J.Duvignaud, "Esquisse pour le nomade", in: Nomades et., op. cit., et également M.Maffesoli, "Du nomadisme", in: Sociétés., op. cit.

[601] Cf. A.Saint-Hilaire, Viagem ao., op. cit., p.94: "En général, les hommes de cette *Capitania* sont extrêmement courageux. On relate à leur sujet des milliers d'actions qui témoignent de leur intrépidité. Ils sont toujours prêts aux luttes les plus ardues, mais il est également difficile de les soumettre à une discipline régulière. Pour aller guerroyer, ils abandonnent sans aucun remords leur

l'homo ludens, s'est attaché, dans ses moments de paix et de repos, à d'autres domaines de la vie collective *riograndense* où la logique passionnelle d'orgie et d'excès étaient tolérés, par exemple les fêtes foraines et les "tournois" populaires, là où il pourra encore "jouer avec la mort"[602]. Perpétuellement séduit par l'aura esthétique des compétitions et des défis qui mettent en valeur l'honneur et l'audace m*â*le, des jeux pour la gloire et le prestige, il en fera les lieux d'élévation, par excellence, de la personnalité collective héroïque de l'homme du Sud. De fait, ces disputes et ces concours permettaient fréquemment la mise en scène d'un complexe réseau de liens d'amitié et de codes de fidélité locaux.

Au-delà du vertige éprouvé sur les champs de bataille et de l'esprit aventurier qui régnait dans l'ambiance campagnarde des concours et des jeux réalisés dans les est*â*ncias, les *Coxilhas* et les *galpões*, il était un autre territoire spécifique où la pulsion nomade et virile de l'homme *Gaucho* prenait la forme ludique d'une "jeu" avec la mort" : la *pulperia*:

> "A pulperia, ou loja da Campanha, era o lugar de reuniâo dos Gauchos. Nela podia ser jogada uma partida de cartas ou podia ser combinada uma corrida de cavalos. Em cada pulpeira havia um vilâo e alguém ansioso por tocar para os freguêses anciosos para cantar (...)". [603]

On comprend pourquoi l'atmosphère terrifiante d'échange d'insultes et de combats verbaux qui entoure un simple pari et une partie de jeu de cartes dans les bodegas les plus reculées de la *Pampa* dénonçait pour le voyageur étranger la "faiblesse morale" de l'homme *Gaucho,* ce fils bâtard du conquérant européen et de ses aventures extraterritoriales et hors-la-loi au sud du Brésil. L'ambiance "frivole" des *pulperia*s et ses chinas était aussi un vestige des formes les plus "mesquines" et "dégradées"[604] de l'aventure amoureuse et érotique du colonisateur

---

famille, mais ils aspirent après la victoire à rejoindre leur foyer. Ils ne désertent jamais par l*â*cheté, mais il le font souvent lorsqu'on les laisse inactifs".

[602] A ce propos, nous renvoyons à L. Araujo Filho, Recordaç*õ*es *gaucha*s, APLUB/IEL, l987. Voir également la biographie de J. Batista Lusardo, cf. G. Carneiro, Lusardo, o ultimo caudilho, Nova Fronteira, l977.

[603] Cf. M.W. Nichols, O *Gaucho,* op. cit., p.40: "La *pulperia* ou l'épicerie campagnarde, était le lieu de réunion des *Gaucho*s. On pouvait y faire une partie de cartes ou on y mettre sur pied une course de chevaux (les *carreras*). Dans chaque *pulperia* on trouvait une guitare et quelqu'un prêt à jouer pour les clients désireux de chanter (...)." La *pulperia* était alors assez répandue dans tout le domaine de la région de la *Pampa*, tout comme aujourd'hui les bodegas et les vendas. Au sujet des *pulperia*s, voir A. Ebelot, La *Pampa,* op. cit.

[604] Nous rejoignons ici les réflexions de G. Durand, Les structures., op. cit., p.l33, à propos de "la féminisation du symbolisme néfaste" de la chute pour interpréter le trait de "faiblesse" du caractère moral du *Gaucho* conçu par le voyageur européen en tant que le "produit" du métissage entre, d'un

auprès les femmes guaranis, dont la substance maléfique et fatale lui transfiguré en un être "abruti", dénué du "sens de l'amitié, de l'amour ou de la loyauté".

"Ile orgiaque" ou "terre de personne" enclavée au sein du processus de domestication des moeurs dans l'Empire tropical, dans la plupart de récits "ethnographique" des voyageurs du XIXe siècle la *Capitania* de Sâo Pedro évoquait l'image "miniaturisée" d'une "terre des péchés", assimilée aux passions les plus véhémentes d'une société de guerriers et qui ne pensait qu'à profiter, dans l'atmosphère flottante de la vie communautaire *sulina*, de tout ce qui pouvait s'apparenter à un gigantesque jeu mortel. En se refusant à la "vie de la Cour" et en adhérant à surdétermination mythique des images viriles et mâles de la *Pampa* et de l'homme *Gaucho*[605], la société *sulista* a exhorté l'étranger et l'homme brésilien du littoral à célébrer son orgueil et sa fierté à l'égard de ses attributs telluriques, ceux qui pouvaient le réconcilier en dehors de tout mépris aux héritages archaïques de l'agressivité conquérante du Héros civilisateur. L'homme du Sud, le roi des *Coxilhas*, était ainsi celui qui se distinguait par ses excès sexuels et sa bestialité et qui; lorsqu'il était réduit mesquinement au simple orgueil ostentatoire de ses *culhões*, exaltait encore la figure du Centaure. A l'extrême limite de l'émergence de l'homme à partir de la bête lorsqu'il était dépossédé des attributs thériomorphes, il n'était plus alors qu'un efféminé, un *maricas*[606].

"Eu não nasci para o mundo
Para este mundo cruel.
So quero cortar os Pampas
No dorso do meu corcel,
Este meu mingo galhado,
Este meu pingo fiel."[607]

Lorsque nous parlons ici de vantardise, c'est pour décrire cette propension à l'émulation destructrice des habitants du pays du Sud, un territoire imaginaire

---

côté, le *Bandeirante* (les paulistas ou les lagunistas) et le castelhano et, de l'autre, les femmes guaranis au sud du Brésil, tout les deux "envoûtés" par la féminité "terrible" et "néfaste" des autochtones, le symbole terrifiant de la déchéance de l'homme européen sous les Tropiques.

[605] Le narcissisme collectif caractéristique du monde social sulino rappelle à divers égards les traits culturels du monde méditerranéen. A ce sujet, voir l'étude sur les *sarakatsanis* menée F. Campbell ("El honor et el diable", in: El concept., op. cit.) dans un village grec.

[606] Pour ce qui concerne les fondements moraux de l'honneur mâle de l'homme du Sud, nous nous inspirons des commentaires de J. Pitt-Rivers, Antropologia del honor., op. cit., à propos du modèle culturel des sociétés méditeranéennes.

[607] Extrait d'un recueil de chansons populaires *gaucha*s, cf. S. Lopes Neto, Cancioneiro., op. cit., p.145: "Je ne suis pas né pour ce monde/Pour ce monde cruel/Je veux seulement sillonner les *Pampas*/Sur le dos de mon coursier/ De mon canasson altier/ De mon fidèle pingo."

surchargé encore d'une valorisation négative, sorte de Mère Terrible dont les enfants monstrueux, par leur immoralisme éthique qui les poussait à la jouissance immédiate de la Vie et de la Mort, partageaient la "haine du travail", "le goût de la bagarre" et un penchant excentrique pour les aventures amoureuses avec les *chinas*[608]. Une terre, donc, où l'on ne vivaient que pour le "présent", où l'on rejetait complètement "l'idée de l'avenir", où le dessein premier était de "tout gaspiller"[609]. C'est tout cela qui va graduellement faire apparaître la communauté *gaucha* comme un vouloir-vivre collectif profondément marqué dans son corps sociétal par une "aversion à l'égard des méthodes" et un goût bizarre "pour l'improvisation". On comprend dès lors que le pays du Sud ait donné naissance à une race téméraire d'hommes nomades et aventuriers, qui laissent le travail à "tous les vents" par leur manque presque total d'"esprit d'économie"[610]:

> "Pelo fato da Provincia do Rio Grande do Sul sempre se dedicar somente a criaçâo de gado, houve um atraso em relaçâo à agricultura, devido à expansâo da colonizaçâo, aos poucos se valorizou o solo, fazendo-se notar também o desenvolvimento da industria, como consequência natural por determinadas culturas. So criando gado, nunca teremos industrias. O nosso campeiro, 'verdadeiro rei da coxilha', nunca ser um industrial."[611]

Il n'y a rien d'étonnant à ce que telles images de l'"*â*me *sulina*" puissent susciter aujourd'hui, comme auparavant, l'idée de la chute morale de l'homme de la civilisation. Cette déchéance tient autant à l'image du vagabondage et de l'oisiveté, liée à l'adhésion de l'homme du Sud à une sorte de sagesse dionysiaque qui mettait

---

[608] Il convient de souligner l'opposition que l'on trouve dans les récits des voyageurs européens entre les images de l'héroïsme viril du *Gaucho*, source pour lui d'une élévation spirituelle de cet homme, et celles de la déchéance morale du conquérant portugais, sa traîtresse à l'égard de la Civilisation, en raison de ses rapports sexuels avec les femmes autochtones et les métisses (les chinas). C'est cet immoralisme éthique de l'homme sulino que la *Métropole* va essayer de maîtriser encourageant le peuplement du Continent et la sédentarisation de l'homme *Gaucho* ayant comme modèle l'oeuvre coloniale des familles açoriennes.

[609] Nous utilisons délibérément les expressions de A. Saint-Hilaire, Viagem, op. cit., et de A. Isabelle, Impressões, op. cit., pour retracer ici l'éthique présentéiste propre à l'aura sauvage et barbare de l'homme *Gaucho*.

[610] Nous adaptons ici librement la réflexion de M. Maffesoli, Aux creux., op. cit., autour des forces sensibles qui sous-tend et soutient toute vie en société. L'expression l'"éthique de l'esthétique" est en ce sens fondamental si l'on veut saisir la dimension orgiaque de la sphère agonale où s'inscrit la vie communautaire de l'homme Gaucho.

[611] Cf. M. Beschoren, Impressões de Viagem na Provincia do Rio Grande do Sul, Martins Livreiro, 1989, pp.28-29: "Du fait que la Province du Rio Grande do Sul s'est toujours uniquement consacrée à l'élevage, il en a résulté pour elle un retard en matière d'agriculture. Suite à l'expansion de la colonisation la terre a peu à peu été valorisée, et l'on a observé parallèlement un développement de l'industrie comme conséquence naturelle dans certaines sociétés. Mais si nous en restons à

l'accent sur le plaisir orgiaque d'être-ensemble plutôt que sur la réalisation d'un "projet rationnel" pour ses actes dans le monde, qu'au goût de cet homme pour les frivolités et la banale confusion que préside la vie quotidienne, un goût né du "narcissisme enfantin" d'une société d'hommes dont le style de vie agonal, tragiquement, condamnait ses membres à l'héroïsme pathétique de la violence meurtrière, à la "détresse matérielle" et à la "déchéance sociale". Tributaire des constellations d'images que évoquent les souvenirs "historiques" du geste du conquérant au Nouveau Monde, la tragédie de la frontière est ainsi devenu le principe fondateur d'un corps collectif qui rendait hommage aux actes de barbarie sauvage d'hommes venus de multiples horizons comme étant le réservoir de la vie communautaire. En tant que contenant des souvenirs archaïques de l'oeuvre coloniale au sud du Brésil, la terre *gaucha* va destiner à ses enfants b*â*tards moins le rôle de simple tuteur des aspirations souveraines du conquérant portugais à l'égard de l'exubérance colossale de la Nature tropicale que la force alliée du revers affectif de l'environnement social et cosmique d'un pays frontalier que servira à l'"*â*me *sulina*" à enrayer "la fuite existentielle du temps" dans le cours de la configuration de son corps collectif[612].

Pour reprendre une idée souvent évoquée ici, c'est certainement la primauté des valeurs messianiques et insurrectionnelles ayant entouré le contexte historico-symbolique des luttes et des guerres liées à l'appropriation territoriale du sud du Brésil qui a privilégié chez l'homme *Gaucho* le prototype du Héros solaire muni de la force spirituelle archaïque du soldat-missionnaire aux Tropiques. La force de spiritualisation dont se trouve muni ce dieu guerrier et meurtrier, le Monarque des *Coxilhas*, alliée à son pouvoir thériomorphe a sans doute été décisive dans la diffraction du sentiment de fierté de la communauté *sulina* à l'égard de son "*â*me barbare". Ainsi par exemple en regard d'un code d'émotions esthétiques communes tournées vers l'honneur de l'"*â*me *gaucha*" que la communauté *riograndense* va s'engager moins dans les cérémonies collectives purement contemplatives que dans les rites militaires et guerriers pour orchestrer la communion de ses tribus nomades constamment menacées par la Mort. Dans la mémoire populaire du Rio Grande do

---

l'élevage, nous n'aurons jamais d'industries. Notre homme des champagnes, "véritable roi des *Coxilhas*, ne sera jamais un industriel."

[612] A propos de la configuration de la communauté *sulista*, nous rejoignons ici les observations de M. Maffesoli, Aux creux., op. cit., p.33, pour qui le "corps collectif", créé par le sensualisme d'un

Sul, c'est l'initiation militaire qui a préparé la vie communautaire au sacrifice par lequel il lui fallait passer pour pouvoir accéder au repos dans le giron maternel de la terre *gaucha*. C'est par le privilège que l'"*â*me *sulina*" possède de perpétuer des attributs insurrectionnels à travers le culte aux actes de bravoure de l'homme du Sud, en célébrant précisément la violence rituelle qui rassemble le corps collectif autour d'un objet invisible- la virtu-, que la vie communautaire est parvenu a se perpétuer elle-même dans le temps[613].

En outre, la valorisation positive des constellations d'images viriles et militaires qui entourent la naissance du *Gaucho* tient à l'atmosphère pregnante d'affrontement de soi qui guidait ses moindres gestes de la vie quotidienne: lorsqu'il acceptait les sacrifices engendrés par la douleur, la pauvreté et la misère de son "métier" sans se plaindre sa condition malheureuse. C'est au vue de l'infortune de son destin tragique en tant que fruit du viol des femmes guaranis par les paulistas et les lagunistas que l'homme du Sud s'est fréquemment employé à prouver son honneur par la force spirituelle contenue dans ses gestes héroïques de défier la Mort: ceux qui lui avaient apporté le triomphe sur une "terre de personne", dont l'ambiance de faits militaires lui imposait une agressivité maîtrisée et codifiée:

> "A fronteira meridional deste Pais há muito tempos nâo goza senâo curtos intervalos de paz, mas salvo algumas tropas vindas de Sâo Paulo et Santa Catarina, todos os soldados que combatem a Espanha sâo naturais da Capitania. Nenhum recrutamento foi feito nas provincias setentrionais e meridionais. Disso resulta que enquanto os habitantes desta Capitania se tornam completamente militarizados, os povos das outras provincias caem pouco à pouco na inércia. (...)
>
> Esta Capitania seria de qualquer modo escola para as outras. Seria dotada de atividade, espirito militar e de um sentimento nacional que so a guerra faz nascer." [614]

---

vouloir-vivre sociétal, renvoie à l'idée de "corps mystique", "résultant des flux, des contacts, des évitements, des accommodations induits par l'espace qu'on partage".

[613] L'expression virtu est de M. Maffesoli, L'ombre de., op. cit., p.15l. Nous l'utilisons délibérément pour décrire le consensus sociétal qui entoure les combats et les conflits toujours présents dans la vie communautaire *sulina*.

[614] Cf. A.Saint-Hilaire, op. cit., p. 45: "Depuis longtemps, la frontière méridionale de ce pays ne jouit plus que de brefs intervalles de paix, mais si l'on excepte quelques troupes venues de Sâo Paulo et Santa Catarina, tous les soldats qui combattent l'Espagne sont natifs de cette Capitania. Aucun recrutement n'a été entrepris dans les provinces septentrionales et méridionales. Il en résulte que lorsque les habitants de cette *Capitania* sont tous militarisés, les populations des autres provinces tombent peu à peu dans l'inertie. Cette *Capitania* est en quelque sorte une école pour les

Encore une fois dans le tableau de ténèbres et de folie néfaste tel qu'il est retracé dans les récits des voyageurs européens du XVIIIe et du XIXe siècles, il importe de souligner que le mythe de fondation de la société *gaucha* met en scène les images dynamiques de l'ascension qui accompagnent la description du combat héroïque de l'homme du Sud pour renverser les images qui évoquent la chute morale du conquérant portugais sous les Tropiques, de même qu'il illustre les symboles spectaculaires qui inspirent les actes et les postures de cet homme dans sa lutte quotidienne pour maîtriser de la nature sauvage dans la *Campanha*[615].

C'est en gravissant les divers degrés de la souffrance physique qui lui seront infligés dans cette maîtrise de la terre et des animaux- à travers les entreprises périlleuses qu'étaient les arreadas, le tropeio, la doma et le rodeio- que l'homme du Sud va entamer un lent processus de reconquête d'élévation et puissance morale, pour finalement s'éloigner de sa substance animalière. De plus, dans la gigantisation ethnographique de l'homme du Sud, c'est à travers les rites sacrificiels pratiqués sur les éléments monstrueux et néfaste du monde animal que la figure héroïque du *Gaucho* va renverser les images des ténèbres attribuées au territoire sulino, et ceci en utilisant les outils tranchants - en général la dague[616]- qu'il employait également dans les combats contre l'ennemi, pour obtenir à une victoire sur les animaux sauvages et le monde naturel.

Lorsqu'on observe la description des outils de guerre et du travail avec lesquels l'homme du Sud a affronté les forces adverses présentes dans son environnement cosmique et social du XVIIe jusqu'au XIXe siècle, il est difficile de ne pas y déceler les images dynamiques d'élévation morale de l'homme *Gaucho*. En effet, selon la vision de la plupart des chroniqueurs d'alors, c'est lorsque celui-ci partait à la guerre ou s'adonnait aux activités pastorales qu'il parvenait à surmonter sa destinée animale et charnelle pour devenir le Monarque des *Coxilhas*, en raison

---

autres. Elle semble entretenir une activité, un esprit militaire et un sentiment national que seule la guerre peut faire naître.

[615] Il convient de préciser l'opposition qui existe, dans le monde imaginal de la société *riograndense*, entre la figure du *Gaucho*, plus proche de l'image archétypale du Héros solaire, "toujours un guerrier violent", et la figure du Sertanejo qui n'est qu'un "résigné" et qui renvoie à l'image archétypale Héros lunaire. Sur ce thème, nous nous appuyons sur les observations de G. Durand, Les structures., op. cit., p.l79. De par ses titres honorifiques, la figure du *Gaucho* s'oppose, par exemple, à la figure du *Jagunço*, qui se rapproche davantage à son ancêtre, le *Gaudério*.

[616] Pour ce qui concerne la dague et la lance comme les "armes" spirituelles et rituelles de l'homme *Gaucho*, nous nous inspirons des commentaires de G. Durand, Les structures., op. cit., pp.l9l-202, à propos de l'"arsenal diaïrétique" des "héros solaires" et des "héros chrétiens". Quant à l'aspect spirituel de ses objets, ce "qui fait ressortir l'esprit donc celle-ci est pétrie".

de son art aussi bien à dompter les animaux sauvages, tantôt d'assujettir l'envahisseur ennemi.

Si l'on regarde attentivement la description de la technique de la *preia do gado xucro* ou des *arreadas* qui avaient cours dans le Rio Grande do Sul du XVIIIe siècle, on trouvera des exemples frappantes des rites de coupure qui entraînaient souvent des ablations sur les animaux et permettaient à l'homme *Gaucho* non seulement de ritualiser sa "séparation" du monde naturel, mais surtout d'affirmer pour lui même un sentiment de souveraine domination à l'égard de la nature sauvage[617]:

> "Reunen-se uma quadrilha de gente pelo comum perdida a fascinora, e vâo onde h gado, e quando acham uma ponta ou tropa dele, formam uma meia lua: os lados vâo unindo o gado, e o que vai no meio leva um pau comprido guarnecido de uma meia lua bem afiada com que se desjarreta todas as reses, sem deter-se nenhum até que acabaram com a reses ou tem as necess rias; entâo voltam pelo mesmo caminho, e o que desjarretou, armado de um chuço, da uma chuçada em cada rês que le penetra nas estranhas, com o que morre, e se apeiam os demais para tirar o couro, carreg -lo e estendê-lo em estacas."[618]

On peut dire que, en tant qu'affrontement des forces néfastes de la Nature, l'assimilation à l'atmosphère terrifiante des activités pastorales émanant du territoire de la *Campanha* va privilégier les visées monarchistes de l'homme du Sud sur le "royaume des animaux". C'est par référence à la maîtrise d'un univers sauvage que les activités pastorales évoquaient chez l'homme du Sud l'*illinix* qu'il éprouvait dans les actes de guerre, car elles remontaient aux vestiges des techniques employées par les ancêtres mercenaires- les *Gaudério*s- dans les champs de bataille. Aussi bien les actes de guerre que les activités pastorales, constituaient des événements ordinaires de la vie quotidienne de l'homme du Sud au XVIIIe siècle, à travers lesquels il va pouvait théâtraliser, par des moyens

---

[617] Nous nous reprenons l'expression "rites de coupure", que nous accommodons ici à notre manière, de G.Durand, Les structures., op. cit., p.193. Sur les rites de purification, il faut aussi se rapporter à l'ouvrage de M. Douglas, De la souillure: essaie sur les notions de pollution et de tabous, Découverte, l98l.

[618] Extrait du récit de F. Azara (vers 1780), cité par M.W. Nichols, O *Gaucho*, op. cit., p.177: "On voit se réunir une bande de gens, généralement des vagabonds et des bandits, qui va là où il y a du bétail, et quand ils en trouvent quelques têtes ou tout un troupeau, ils forment une demie-lune: les extrémités se resserrent pour rassembler les bêtes, et celui qui est au centre porte un long pieu garni d'une lame en croissant bien aff–tée avec laquelle il coupe le jarret de toutes les bêtes, sans qu'aucune ne soit épargnée ou jusqu'à ce qu'il y en ait suffisamment; puis ils s'en retournent par le même chemin, et le "coupe-jarret", armé d'une pique, donne à chaque bête un coup qui lui transperce les entrailles et le tue, et tous les autres mettent pied à terre pour arracher le cuir, l'emporter et l'étendre sur des piquets."

belliqueux de purification de la substance maléfique de la terre *gaucha*, la reconquête d'une puissance perdue dégradée par sa chute morale sous les Tropiques. On retrouve précisément des traits homologues entre l'"art de faire la guerre" et l'art de maîtriser les animaux sauvages dans la description des activités pastorales qu'ont donné des "moeurs *Gaucho*s" de nombreux chroniqueurs:

> "Os ataques Gauchos, por exemplo, começavam com uma gritaria infernal. Tinha inÖcio, entâo, a carga sobre os apavorados cavaleiros inimigos; cada Gaucho empunhando vigorosamente sua lança ou rodopiando no ar o laço e as boleadeiras para jog -los nos corpos dos inimigos ou nas patas dos cavalos dos mesmos, e toda a tropa batendo nos guardemontes com os chicotes, o que produzia sons semelhantes aos de tiro, como costumavam a fazer para compelir o gado a movimentar-se."[619]

Que ce soit dans les pratiques guerrières, ou dans les techniques mises au service des arreadas, l'élévation physique et morale qui recherchait l'homme du Sud illustre la double opération par laquelle il faisait l'usage d'un pouvoir thériomorphe pour arriver à se séparer de sa destinée animale et charnelle. En ce sens, la "brutalité" et la "cruauté" qu'il réservait aussi bien à l'ennemi capturé qu'aux animaux sauvages apprivoisés (à l'exception du cheval) mettaient en valeur des rites purificateurs et des pratiques ascensionnelles destinés à mesurer son honneur et sa "vertu" en regard de la "chair humaine" (sexuelle) et la "chair animale" (digestive)[620]. En effet, on peut trouver de nombreux récits ethnographiques qui donnent l'idée de l'échelle d'élévation morale présente dans l'"art de faire la guerre" au Rio Grande do Sul- par exemple la pratique sacrificielle d'égorgement, qui consistait à "saigner l'ennemi"- tout comme dans l'abattage du bétail sauvage, où dans l'un et l'autre cas, l'"aplatissement" de la chair du vaincu était pendant de la dominante posturale du vainqueur en rappel à sa verticalité spirituelle.

Ainsi, la pratique de l'égorgement, qui a tant contribué à la notoriété aux attributs de "barbare" et "bestial" de l'homme du Sud renvoie au temps mythique

---

[619] Actuellement, la pregnance du rituel de la chasse peut être observée dans la fête populaire appelée Farra do boi, dans l'Etat de Santa Catarina, dans lequel se dramatise la maîtrise de la puissance thériomorphe du taureau par l'héros victorieux.

[620] Cf. M.W. Nichols, O *Gaucho*, op. cit., p.105: "Ainsi, les attaques de *Gaucho*s commençaient par des braillements infernaux. Alors débutait la charge sur les chevaliers ennemis effrayés; chaque *Gaucho* empoignait vigoureusement sa lance ou faisait fournoyer dans les airs son lasso et les boleaderas pour les jeter sur le corps des ennemis ou dans les pattes de leurs chevaux, et toute la

des origines de la société brésilienne: elle souligne avant tout les engagements de l'"*â*me *gaucha*" envers les images démonologiques de la Terre-mère tropicale et de ses enfants monstrueux. Dans l'imagination populaire *sulista*, le Monarque des *Coxilhas* n'hésite jamais, de par ses aspirations purificatrices, à mettre à profit son pouvoir thériomophe pour vaincre et "apprivoiser" la substance maléfique de la Nature aux Tropiques[621]. C'est tout cela qui engendre finalement dans le folklore *Gaucho* la figure archétypale du Héros solaire, auréolé d'une couronne à la tête, symbole éclatant de l'autorité souveraine de l'homme sur le Temps et la Mort, un Héros qui parvient à ne pas être tout à fait intransigeant à l'égard de ses attributs telluriques car il empruntera s'il le faut les armes de ses adversaires pour protéger la terre *gaucha* de la dévastation morale[622].

Dans la vision du voyageur étranger du XIXe siècle, ce sont le grand tabou du sang et l'inquiétude morale devant la chair sexuelle et même digestive qui constituent avant tout le point commun entre le massacre des animaux et les rites sacrificiels réservés à l'ennemi. La "sauvagerie" et la "bestialité" de l'homme du Sud apparaissent à l'européen comme étant caractéristiques d'habitudes païennes, qui, de fait, échappent aux interdits religieux imposés par la foi chrétienne. Hormis la vie ordinaire *campeira* et le contexte historico-symbolique de la conquête militaire- celui des luttes, des embuscades, des massacres et des pillages-, ce sont les aspirations souveraines de l'homme *Gaucho* qui, par le recours, aux techniques ascensionnelles d'exaltation, de l'affrontement héroïque de la Mort, vont régir la diffusion du caractère agonal de la vie communautaire telle qu'elle est au sud du Brésil[623].

> "(...) nâo lhe bastava possuir habilidades especiais que seu modo de vida fazia necess rias. Ele deve contrapô-las às dos outros, com a idéias

---

troupe faisait claquer les fouets sur les selles, ce qui produisait des sons semblables à ceux de coups du fusil, comme ils avaient l'habitude de le faire pour obliger le bétail à avancer."

[621] Nous nous livrons ici librement à une association d'idées basée sur le symbolisme de la "chair sexuelle" et de la "chair digestive" tel que l'entend G. Durand, Les structures., op. cit., pp.129-150.

[622] Sur le thème de la "vision monarchique", les pratiques purificatrices et les symboles de la séparation, nous pensons ici encore une fois aux réflexions de G. Durand, Les structures., op. cit., en particulier la Deuxième Partie, "Le sceptre et le glaive", pp.l35-2l5.

[623] Concernant le massacre du bétail et la pratique de l'égorgement traduisant les images dynamiques d'élévation physique et morale de l'homme du Sud par lesquelles il renversait la vision infernale et sanglante de la terre *gaucha*, nous rejoignons les observations de G. Durand, Les structures., op. cit., p.139/150.

> de impor sua superioridade e com a esperança de mantê-las com os parceiros."[624]

On voit pourquoi l'habitude rituelle de "saigner" la victime capturée (comme parfois celle de la castration des animaux) était l'affirmation d'une puissance virile à l'égard d'un "égal" aussi bien que de la sauvegarde d'un "droit d'honneur", deux atouts qui en permettait à l'homme du Sud d'asseoir sa souveraine domination et de préserver sa réputation de m*â*le (*macho*) vis-à-vis sa victime. Le rite de l'égorgement ayant place généralement au sommet d'une colline (par allusion à la dominante posturale), le vainqueur faisait ostentation publique de sa gloire et de son prestige en plaçant sa victime agenouillée entre ses jambes, et en lui tranchant la gorge, puis il rel*â*chait le corps et lui faisait rouler sur la pente[625].

C'est en premier lieu de la rythmique de l'aventure anomique de l'homme du Sud au coeur d'un pays frontalier, que n'avaient pas complètement divisée les clôtures de fils de fer barbelé, qu'est issu le visage souverain et monarchique de l'homme *sulista*. C'est ainsi le contexte historico-symbolique de la pacification du territoire *riograndense* va forger la figure du Monarque des *Coxilhas*, le peâo ou le *fazendeiro* convertis aux valeurs d'intimité et de repos sous-jacentes à la terre *gaucha*. Un souverain tout-puissant, cantonné à l'abri des arbres, sur la prairie, sans bagages, sans teintes, va régénérer dans l'imagination populaire le temps mythique où l'ancêtre de l'homme du Sud, le *Gaudério*, ne vivait que pour l'aventure, sans laisser de traces derrière lui. Assis sur le dos d'un cheval- "sa dignité, sa raison d'être"- avec son aura de chevalier, ce *Gaucho* ne pouvait être "un homme" que s'il avait avec lui une selle et ses *apetrechos*. A la nuit, il en faisait sa couche, il y trouvait sa maison onirique, son coin du monde:

> "Le tapis de selle et l'herbe de la prairie sont le matelas. Le grand cuir posé dessus empêche l'humidité de vous incommoder. Le cuir fin et les chabraques sont les couvertures, et empêchent non moins efficacement l'eau du ciel de pénétrer jusqu'à vous. Le bât et la sangle forment

---

[624] Cf. M.W. Nichols, O *Gaucho*, op. cit., p.42: "(...) Cela ne lui suffisait pas de posséder des aptitudes spéciales rendues nécessaires par son mode de vie. Il lui faut aussi les mesurer à celles des autres, dans l'idée d'imposer sa supériorité et dans l'espoir de la maintenir avec l'aide de ses partenaires."

[625] Concernant l'aspect historique du rituel de l'égorgement dans le Rio Grande do Sul, cf. C.D.de Moraes, Figuras e ciclos, op. cit., p.140. Voir également G. Cesar, Historia., op. cit. A propos des formes de combats guerriers telles qu'elles apparaissaient dans les querelles politiques de la fin du XIXe siècle, nous renvoyons au récit légendaire autour de la figure mythique de Honorio Lemos, Le lion du Cavera, originaire de la région de la *Campanha gaucha*. Voir à ce propos E. Brum, "Honorio sai do ostracismo e ressucita", in: Zero Hora, 30.09.90, pp.36-37.

> l'oreiller. Pourvu qu'avec cela vous ayez soin de vous envelopper la tête avec un poncho pour préserver les yeux du serein, vous êtes couchés comme un roi."[626]

Le corps comme attaché à celui de son cheval, duquel il ne se détachait "ni pour prendre de l'eau dans la rivière", suivant l'éternelle transhumance du troupeau, après la sédentarisation de l'homme du Sud, c'est le *Tropeiro* qui va synthétiser la figure immémoriale du centaure des *Pampas* pour la mémoire collective au Rio Grande do Sul[627].

Il est clair que dans l'imagination populaire *riograndense*, tout comme dans les récits ethnographiques des voyageurs, la geste du *Gaucho* suscite l'enchaînement d'images liées à la vibration temporelle vécue par l'homme du Sud: ses longues et douloureuses métamorphoses de Centaure à Monarque n'ont fait que renforcer son image poétique d'être en mouvement, c'est-à-dire perpétuellement habité par le plaisir esthétique de l'errance et la pulsion de l'aventure, deux composants matriciels de la vie communauté *sulina*. Que ce soit dans les pires privations ou dans sa manière de vivre l'excès, l'homme *Gaucho* prendra au bout du compte la forme presque canonique du chevalier errant. Point nodal du symbolisme du mouvement dans l'immobilité, la figure du *Gaucho* se cristallise dans le folklore *riograndense* autour du schème de l'animation rapide[628] qui évoque la rythmique des expéditions militaires et des massacres, qui vont servir à glorifier la suprématie qu'il aura conquise dans les champs de bataille.

Dans les récits légendaires qui traitent de la sacralisation du Cosmos et de la vie communautaire dans le pays du Sud, où les passions déchaînées par la guerre, les viols, les pillages dispute favorisaient le brassage et la miscibilité de son être-ensemble, on voit que c'est la primauté de l'ambiance guerrière et militaire de l'oeuvre coloniale au sud des tropiques américains qui va permettre de perpétuer

---

[626] Cf. A. Ebelot, La *Pampa*, op. cit., p.77.

[627] Il est clair que dans le monde imaginal de l'homme du Sud, l'image d'une "terre profanée", dont l'expression paradigmatique est celle d'une "terre de personne" et l'errance sans but du *Gaudério*, va progresser vers l'image de la terre *gaucha* en tant que le "territoire de l'aveu", sans le refus absolu de la figure archétypale du Chevalier errant. Dans ce sens la sédentarisation de l'homme du Sud s'accompagne de l'exaltation épique à la figure archaïque du *Gaucho*, "celui qui ne se reconnaît aucun suzerain", ni "réclame aucune protection". Nous nous appuyons ici sur les observations de P. Meyer, "Le territoire de l'aveu", in: Nomades et., op. cit., auxquelles nous accommodons à notre manière les commentaires de G.Bachelard, La dialectique., op. cit., p.103, à propos de la durée en tant qu'un "arrangement esthétique" des souvenirs par l'appel des formes.

[628] Nous nous inspirons des commentaires de G. Durand, Les structures.,op. cit., pp.77-79, à propos du symbolisme du cheval chtonien et du chevalier et sa monture comme faisant partie du schème de l'agitation "qui constitue l'archétype du chaos".

la figure du Héros solaire et ses valeurs ascensionnelles comme composantes du mythe fondateur de la société *riograndense*. La dague, l'épée et la lance dont se trouve muni l'homme du Sud dans ses batailles nocturnes constituent fréquemment à l'"*â*me *sulina*" une allusion à sa victoire sur la mort et le destin, et elles symbolisent la gigantesque puissance virile dont a fait preuve le *Gaucho* dans sa lutte pour la pacification du Continente de Sâo Pedro. Pour parvenir à cette toute-puissance bénefique à l'égard des images néfastes de la terre *gaucha* (la chair sexuelle des femmes guaranis et la chair digestive des animaux), l'homme du Sud va devoir s'endurcir dans une attitude héroïque qui va exiger de lui qu'il transfigure le visage ogresque et monstrueux attribué à la terre *gaucha*.

C'est lorsque l'imagination populaire *sulina* amorce le récit fabulatoire du geste du *Gaucho* qu'elle va promouvoir l'"adoucissement" des souvenirs historiques "militaires" et "belliqueux" du chevauché des soldats et des bannis dans l'abîme d'une "terre de personne" et finalement atténuer, sous la pression culturelle de la "pacification" du Continente de Sâo Pedro, les sombres valeurs négatives que l'animaient.

Finalement, c'est à travers la résurrection de certains souvenirs "historiques" véhiculées par le geste du *Gaucho* dans le récit fabulatoire de la création des villes *sulina*s, constamment victimes de la tension entre la gigantesque entreprise technocratique de création de villes industrielles et l'ambiance communautaire émanant des racines telluriques de l'homme *Gaucho*, qu'il est possible de saisir l'a sensibilité esthétique qui forge la civilisation urbaine *riograndense*. C'est en cela que réside l'une des idées centrales de cette thèse: celle du code des émotions esthétiques communes à la vie urbaine du Brésil comme faisant partie d'un ensemble de tentatives aventureuses visant à perfectionner dans le temps l'inversion des images de la chute morale de l'homme de la civilisation sous les Tropiques. Nous verrons bientôt que l'homme du Sud n'est pas un b*â*tisseur de cités industrielles simplement par crainte de rencontrer son double, la Forêt, sans pour autant abdiquer de l'énergie mobile du nomadisme et de l'errance de l'homme *Gaucho* qu'abrite le monde imaginal de la société brésilienne, et loin de renier ses attributs telluriques, la cité des hommes au Sud, sera ainsi b*â*tie en s'appuyant sur les motivations symboliques ancestrales de communauté *sulina*.

CHAPITRE II - LES IMAGES POETIQUES DE LA FONDATION D'UNE VILLE

> "Nenhum ente, porém, inspira mais energicamente a alma pampa do que o homem, o *gaucho*. De cada ser que povoa o deserto, toma ele o melhor; tem a velocidade da ema ou da corça, os brios do corcel e a vêemencia do touro. O coração fê-lo a natureza franco e descortindo como a vasta coxilha; a paixão que o agita os impetos do furacão, o mesmo bramido, a mesma pujança. A esse turbilhão do sentimento era indispens vel uma amplitude de coração, imensa como savana. Tal é o pampa."[629]
>
> José de Alencar, O *gaucho*

1. Le geste guerrier et le symbole de l'épée

Trés fréquemment, l'accent qui est mis sur le caractére périssable et éphémére de la forme spatiale des villes brésiliennes éveille dans l'esprit de certains intellectuels l'idée que, au Brésil, l'installation d'une civilisation urbaine a obéi, en essence, aux réminiscences de la rythmique temporelle archaïque propre aux activités agraires et nourriciéres du colonisateur portugais, et qui renvoie aux cycles agricoles saisonniers du Brésil colonial[630].

Sous l'influence d'une rythmicité liée au départ au "cycle végétal" des rites de possession territoriale du colonisateur portugais, les villes du Brésil ne font que régénérer, dans le mouvement de flux et reflux de ses formes, les cycles d'activités économiques nomades et dispersives, expression achevée du geste archaïque prédateur du conquérant portugais sous les tropiques américains. Il y a sans aucun doute une bonne par de "vrais" dans le symbolisme du cycle agricole auquel fait appel l'imagination matérielle de l'intellectuel pour comprendre l'ensemble

---

[629] Cf. J. de Alencar, O gaucho, l953, p 24: "Aucun être humain n'évoque plus énergiquement l'âme pampa que l'homme gaucho. Il a retiré le meilleur de chacun de ses animaux qui peuplent le désert; il a la vélocité de l'autruche ou de la gazelle, la fierté de l'étalon et l'impétuosité du taureau. La nature lui a donné un coeur loyal et libre comme la vaste coxilha; la passion qui l'anime les élans de l'ouragan, le même rugissement, la même ardeur. A ces tourbillons du sentiment il fallait la largesse du coeur, aussi vaste que la savana. C'est ainsi la pampa."

[630] Voir à ce propos S.B. de Holanda, Raizes., op. cit., qui recourt explicitement à l'opposition entre le "semeur" et le "maçon" pour différencier le processus de fondation des villes de l'Amérique espagnole et celui des villes portugaises. Lire à ce sujet, M.I. Pereira de Queiroz, Sociedade., op. cit., p.4.

civilisationnel des villes brésiliennes. Cependant il ne saurait suffire à faire ressortir intégralement la richesse du contenu imaginaire de la filiation végétale qu'évoquent les contours du théâtre de la vie urbaine au sud du Brésil et qui dessine sa tonalité esthétique plurielle.

Concernant la configuration de l'ensemble civilisationnel des villes *sulina*s, peut-être, il faudrait d'abord se référer au symbolisme animal et à l'image de l'"empire des steppes" pour bien saisir la réalité spatiale de l'agitation temporelle qui a présidé à le peuplement de l'Etat du Rio Grande do Sul[631]. Fruit du climat de la violence militaire et nomade des guerres et des batailles que se sont livrées le Portugal et l'Espagne pour s'approprier cette région subtropicale, la fondation des premiers peuplements du sud du Brésil s'est opérée à l'emplacement des fortifications présentes dans la Province proche l'embouchure du Rio da Prata, dans le prolongement des aspirations monarchiques des paulistas et lagunistas à l'égard d'une "terre de personne".

On ne saurait nier le caractére à la fois conquérant et protecteur des villes fortifiées *sulina*s, dans la mesure où elles jouaient le rôle tantôt de véritables "barriéres" face aux invasions espagnoles, tantôt d'ilôts de repos et d'intimité pour le conquérant portugais, au coeur du paysage insulaire du *Continente* de São Pedro. Il donc naturel que les premiéres villes *gaucha*s évoquent les images spectaculaires auxquelles faisaient allusion la figure du Héros civilisateur et ses armes de guerre- l'épée et la lance- mais aussi les symboles rappelant les armes défensives- les murs et les enceintes- employées par le colonisateur pour protéger fortement la terre *gaucha* face à l'atmosphére fortement hostile au repos émanant du contexte militaire des luttes frontaliéres. De fait, le caractére protecteur des premiéres villes-citadelles sulistas et la quiétude intérieure que suscite l'ambiance des fortifications renvoient aux images archaïques de l'insularité et de l'iléité qu'évoquent perpétuellement dans les légendes historiques l'esprit de l'homme et la terre du Sud du Brésil.

---

[631] Nous utilisons délibérément l'expression d'"empire des steppes", à J.Duvignaud, Esquisse., op. cit., pour retracer ici aussi bien la substance "périssable" de la vie communautaire *sulina* que la "fluidité du monde véhiculaire" qui représentait le nomadisme guerrier de l'homme du Sud à l'époque de la conquête du territoire du Rio da Prata pour la Métropole portugaise, celle qui a précédé le processus de fixation des familles açoriennes et des lagunistas, lequel va amorcer une "économie pulsionnelle" au coeur d'une "société de guerriers". Sur ce théme, nous nous inspirons de N. Elias, La dynamique., op. cit., et La civilisation., op. cit.

Marquant la "séparation" avec le monde extérieur, les villes-fortifiées ont concrétisé un réel effort du conquérant européen (portugais ou espagnol) pour maîtriser les terreurs intenses et brutales de la guerre et des invasions. Protégés par les murailles et réfugiés dans l'enveloppe des enceintes, les premiers colons étaient cependant comme les îles multiples d'un archipel: en proie à la nostalgie du Continent- de la communauté[632]. Différemment de la filiation végétale à une civilisation domestique et agricole qui suggérent les autres villes brésiliennes, c'est plutôt au contexte historico-symbolique de la conquête militaire du territoire frontalier da Prata que se rattachent les premiéres images de la fondation des villes *sulina*s, qui s'assimilent à la matiére ardente de la terre *gaucha*. Ancrées dans l'ambiance hostile d'une terre constamment profanée par les envahisseurs, les villes-citadelles apparaissent pourtant comme le premier travail soigneux qu'ait entrepris le soldat-conquérant pour fixer les racines d'une vie communautaire, sans abdiquer sa passion pour l'errance, la guerre et l'aventure.

A vrai dire, que le soldat-conquérant soit approprié la terre du Sud au nom du Seigneur Jésus Christ ou d'El Rey, son acte ne s'est montré convaincante que parce qu'il s'est accompagné d'une série de rites faisant intervenir la figure d'un Souverain victorieux et tout-puissant, celui capable de renverser, par sa force morale, la substance profane d'une "terre de personne" et d'affirmer leurs valeurs bénéfiques. Oeuvre et tour de force à la fois du conquérant portugais dans sa volonté de maîtriser l'environnement social et cosmique qui l'entourait, les villes-forteresses ont été l'un des premiers points de communion d'un être-ensemble autour de l'image bénéfique de la Grande-mére terre. Et l'on peut même affirmer que c'est dans le modéle archétypal de transmutation des régions désertiques et des terres incultes - assimilées au chaos primordial- en espaces peuplés et cultivés, qu'on retrouve le début du peuplement du territoire riograndense[633].

Il est vrai que cette vision des choses bouscule la formule classique qui ne voit dans la configuration de l'ensemble civilisationnel des villes du Brésil qu'un prolongement des activités agricoles saisonniéres du colonisateur portugais - le

---

[632] Concernant les images de l'"île" et de l'"archipel" dans la description du territoire riograndense à l'époque de la conquête coloniale et pour la saga qui retrace le parcours historique de la formation de la société *gaucha*, nous inspirons des commentaires de E. Verissimo, O arquipélago, tomme I, p.220.

[633] Sur le symbolisme du Centre, nous inspirons librement des observations de M.Eliade, Le mythe., op. cit., pp.17-30, et aussi Mythes., op. cit., pp.22-23.

Bandeirante - dans le rôle de l'"aventurier" et du "banni"[634]. Mais négliger le dynamisme militaire et belliqueux qui a inspiré l'oeuvre coloniale des premiéres villes du Brésil - et aussi les aspirations ascensionnelles et les armes offensives du soldat-conquérant, tout comme ses rêveries de repos et ses armes défensives[635] - au profit d'une mise en lumiére des activités nourriciéres et agraires de l'entreprise civilisatrice portugaise en Amérique reviendrait naturellement à défigurer les complexes motivations symboliques qui ont accompagné le processus de sédentarisation du Conquistador dans le territoire brésilien d'autant plus que cela conduirait du même coup à vider la dynamique de la Civilisation sous les Tropiques de toute sa signification épique.

Ce que rappelle le contexte militaire qui a présidé à la naissance de nombreuses villes *gaucha*s, c'est qu'on ne peut négliger l'onirisme des espaces d'intimité que recéle l'ensemble des villes brésiliennes, un onirisme qui renvoie à son tour au geste combatif et agressif de descente du conquérant européen vers le Nouveau Monde et à sa volonté d'échapper à l'animalité sauvage qu'il attribuait aux autochtones, sans que cela ne retire sa valeur au fait que c'est au coeur des premiéres forteresses qu'il va tenter de remonter le temps, pour y retrouver les quiétudes pré-natales[636]. Relevant elle aussi de l'inversion de l'état de vigilance liée à l'époque des premiers contacts entre l'homme de la civilisation et les tropiques américains, l'instauration de la société rurale et patriarcale est de la même façon le corollaire de l'édification des fortifications sur le littoral Atlantique[637]. Le systéme de la casa-grande et de la senzala a ainsi hérité de l'ensemble des gestes qu'a entrepris le conquérant portugais pour explorer les profondeurs de la Nature tropicale, s'enfoncer au-dedans et aller au fond d'un territoire sauvage à la fois abîme et foyer[638]. Les déplacements des entradas et des bandeiras qui ont engendré

---

[634] Pour rappeler l'ambigité du corps d'images auquel fait allusion la figure du bandeirante dans la mémoire collective brésilienne, nous renvoyons à l'ouvrage classique de V. Moog, Bandeirantes e Pioneiros, Civilização Brasileira, 1983, p.103, en particulier dans ce qu'il dit ses commentaires des motivations qui sont à l'origine de la conquête de la terre au Brésil: "E verdade que ninguém conquista uma terra, ou nela se refugia, sem que termine por ela de certo modo conquistado".

[635] Nous faisons délibérément allusion ici à la polémique des "armes offensives" et des "armes défensives" tel que l'entend G. Durand, Les structures., op. cit., p.190.

[636] Voir à ce propos, J. Theodoro, A América, op. cit., en particulier la Partie I, le chap. III "O paraiso perdido: a descrição e a negação da terra descoberta".

[637] Concernant les récits de l'oeuvre coloniale dans le littoral Atlantique au XVIe siécle, nous renvoyons à H. Staden, Duas viagens ao Brasil, EDUSP/Itatiaia, l988.

[638] Sur le renversement des images de l'"ascension au sommet" et l'adhésion aux technique de la "pénétration du centre" dans la configuration du code des émotions esthétiques communes aux villes *sulina*s, nous pensons toujours aux commentaires de G.Durand, Les structures, op. cit., p.226:

les peuplements du sertão sont les exemples les plus frappants de tels rites de prise de possession territoriale, fréquemment méprisés par la pensée intellectuelle au Brésil face aux périls imminents que présenterait à ses yeux la "mythisation" de tels souvenirs historiques au coeur de l'imagination populaire du pays.

Différemment de ce que laisse croire la vision erronée selon laquelle le processus "asymétrique" et "flou" du peuplement de l'Amérique portugaise est une conséquence directe de la "faiblesse morale" qu'anime la conscience civilisée du colonisateur sous les Tropiques, nous verrons que la conquête du littoral Atlantique et la création des premiéres agglomérations s'est faite dans un état d'âme des aspirations ascensionnelles et souveraines du Portugais[639]: celui qui lui a permis d'affronter la dureté d'un territoire âpre, privé de "lumiére" et symbole du chaos primitif, ce que la pensée historienne se refuse fréquemment à admettre.

En effet, les mouvements de conquête territoriale et les premiers peuplements mettaient en scéne différents rituels de consécration d'un centre: ceux des pratiques ascensionnelles et des moyens belliqueux visant purifier les terres sauvages de l'Amérique. La construction de forteresses sur le bord du littoral Atlantique[640], tout comme les premiéres messes célébrées par les missionnaires sur le sol américain sont des exemples habituels du rite de baptême d'un Mundus Novus, grâce auquel n'importe quel territoire situé au "bout du monde" devenait finalement pour le soldat-missionnaire un lieu "animé", pourvu d'une "âme". De tels rites d'agrégation de l'homme européen à ses "îles de l'Occident", à travers la célébration de celle-ci en tant que cosmos verticalisé, n'ont pu s'accomplir que grâce à la force morale dont la figure du Conquérant et du Missionnaire ont fait preuve dans l'oeuvre coloniale en allusion à sa toute-puissance d'affronter les

---

"(...)aux techniques ascensionnelles vont succéder des techniques de creusement" (...). Le chemin vers le centre "sera à la fois, ou alternativement selon le cas, la voie la plus facile, la plus accessible (...), mais aussi le sentier difficile, méandreux et labyrinthique,(...)".

639 Concernant les aspirations fantastiques du conquérant portugais, nous renvoyons ici aux commentaires de J. Theodoro, A América., op. cit., pp.66-67: "Sem condições materiais para enfrentar a "selva", os colonos optaram por permanecer, proximos ao aceano, nas caravelas. Enviando para a América toda a espécie de objetos produzidos na Europa, o Estado português investia-se de poder. Além dos objetos, exportava para a América uma estrutura de pensamento capaz de retirar o status da natureza, delegando-o para a cidade. O Luxo, a majestade, o porte monumental, o brilho tornaram-se elementos nacess rios à constituição do Novo Mundo."

640 Concernant le contexte de l'ambiance psycho-sociale des attaques brutales des tupinamb s aux premiers villages-forteresses ayant été construits (le fort de São Tiago à Bahia, et le fort de São Vicente à São Paulo) au bord de la mer, au XVIe siécle, et que le portugais ont dû repousser pour conquérir le droit d'y demeurer, cf. H. Staden, Duas viagens., op. cit.

visages du temps profane au Nouveau Monde, a fin d'y instaurer la durée d'un temps mythique[641].

Il nous semble donc pertinent de pousser jusqu'à leurs limites les premiers souvenirs "historiques" évoquant les "menaces apocalyptiques" du Sud si l'on veut saisir la force de sollicitations qu'exerçaient les images des villes-forteresses dans la mémoire collective de l'homme du Sud. On s'aperçoit tout d'abord que les villes *sulina*s, qui reposent sur l'image onirique de la citadelle, mettent en valeur l'imagination dialectique *du contre* et *du dans*.[642] De fait, l'image des premiéres fortifications *gaucha*s suscite habituellement chez la communauté *sulina* le sentiment d'occuper un territoire où l'homme du Sud se trouve à la fois "séparé" ou "intégré" au milieu environnant social e cosmique du *Continente* de São Pedro.

On voit par là toute la force d'évocation que peuvent avoir les murailles, les murs et les enceintes dans la configuration du code des émotions esthétiques communes aux anciennes villes *gaucha*s et leurs habitants. Expression de la rectitude morale des paulistas et lagunistas dans son affrontement avec les attributs néfastes émanant d'un territoire frontalier, les murailles et les protections ont signifié pour la vie communautaire qui se déroulait au sein des premiéres villes coloniales sulistas, le symbolisme du "foyer". Elles ont été le rempart derriére lequel les formes d'agrégation provenant des actes sédentaires du soldat-conquérant au Sud ont pu déposer ses premiéres rêveries d'intimité et de la quiétude cosmique, loin de l'angoisse véhiculée par l'ambiance des terreurs brutales de la guerre et du harcélement de l'envahisseur ennemi[643].

Lorsqu'on la considére comme l'un des rites de fondation des premiéres villes du Rio Grande do Sul, on peut dire la création de fortifications est

---

[641] A ce propos du temps mythique liée à la conquête coloniale du Brésil, nous nous inspirons des observations de M. Eliade, Le mythe., op. cit., pp.20-21. Quant à ce théme dans les souvenirs historiques de l'oeuvre coloniale du conquérant portugais au Brésil, cf. S.B.de Holanda, As visões., op. cit.

[642] A propos de la dialectique du contre et du dans concernant les villes-citadelles *sulina*s, nous nous inspirons ici librement des commentaires à propos de l'imagination dynamique qui préside la poétique de l'espace telle que la présente G. Bachelard, La poétique., op. Cit.

[643] Concernant la panoplie des "armes" et "outils" qui ont soutenu les visées monarchiques du conquérant portugais envers la substance néfaste des Tropiques à l'époque des Governadores Gerais, au XVIe siécle, pour se défendre contre les attaques d'autres envahisseurs et les autochtones, cf. H. Staden, Duas viagens., op. cit. Il est à noter que le contenu imaginaire de ces forteresses, murs et protections en tant que symboles de l'impérialisme conquérant et d'insularité tranquille du colonisateur sous les Tropiques dont sont imprégnés aussi bien les rites de fondation des premiers peuplements que ceux d'installation des anciens engenhos, n'a jamais été mise en relief par les anthropologues en ses études à propos de l'image de la Mére-Patrie chez l'homme brésilien.

l'expression la plus nette des aspirations purificatrices que nourrissait le conquérant portugais vers la terre brésilienne et de sa volonté d'y affirmer son pouvoir souverain. Le but était de "sacrifier" la Nature à un processus d'élévation monarchique par l'annexion de ces terres "sauvages" appartenant à l'Empire outre-mer du Portugal[644]. Et c'est précisément en regard de ces travaux que la figure du soldat-guerrier, avec ses traits spectaculaires, apparaît pour la premiére fois comme étant une de celle qui ont joué un rôle significatif dans la création des agglomérations au sud du Brésil.

Dans le territoire riograndense, l'intégration spatiale du colonisateur a suivi les mêmes schémas archaïques que dans d'autres régions "sauvages" de la Colonie, les mêmes rites d'abolition d'un temps profane, ses nombreuses fortifications en ferons là aussi une région "cosmique". Premier espace heureux et premiére demeure du soldat-conquérant durant le XVIIe et XVIIIe siécles, le territoire qu'englobaient les murailles et enceintes a joué un rôle fondamental dans le processus d'enracinement de l'homme du Sud sur le *Continente* de São Pedro. C'est autour de ces peuplements-citadelles que se sont développés les premiers noyaux civilisationnels du Rio Grande do Sul, pour répondre à l'un des principaux objectifs militaires de l'époque: consolider des lignes de démarcation entre les empires coloniaux portugais et espagnol au sud de l'Amérique Latine.

Il est indéniable que c'est le contexte militaire - celui qui a fait de l'épée et des cuirasses les outils privilégiés du colonisateur dans son souci de se prémunir contres les paysages nocturnes d'un pays frontalier qui permet de discerner la fondation de nombreuses villes *gaucha*s: Santa Maria (1787/1801), née d'un campement militaire; Bagé, à l'origine une fortification appelée Santa Tecla (1773); Alegrete (1811), bâtie elle aussi sur le territoire d'un ancien campement militaire; et aussi de Rio Grande et Rio Pardo, qui ont grandi toutes deux sur les ruines du fort de Jésus Maria José (1737). Toute ces forteresses témoignaient d'une architecture militaire qui préconisait les lignes droites (constructions de forme

[644] Cf. G. Durand, Les structures., op. cit., p.202: "La terre n'est jamais immédiatement pure et ne le devient qu'aprés une lente opération alchimique ou métallurgique qui l'instaure dans la dignité du métal ou du sel". Et il faut souligner que c'est précisément la contrebande de l'or trouvé dans l'Eldorado espagnol, ce "précieux excrément" "évacué" par le territoire du Rio da Prata, en dépit de efforts pour l'exploitation des richesses naturelles obtenues dans les autres régions de la Colonie, ce qui va mobiliser la conquête militaire et belliqueuse de la terre *sulina* aux XVIIe et XIXe siécles.

carrée, trapézoïdale ou encore en étoile) et abritaient les équipements urbains derriére des douves, comme le montre bien celle de Santa Tecla[645]:

> "O forte de Santa Tecla continha seis quartéis, com capacidade de 250 homens cada um, alojamento para os oficiais; armazens; hospital; capela; corpo da guarda; cozinhas; depositos de polvora e ponte elevadiça. Todas feitas de pau a pique (madeira tramada com tetos de couro e rebocada de barro), sendo a cobertura, com exceção dos armazéns, de palhas. Os armazens eram cobertos de couro para maior segurança contra o incêndio."[646]

Les villes qui ont été bâties autour de telles fortifications répondaient au rôle stratégique que jouait l'occupation de la terre dans le rayonnement de la conquête coloniale, dont le point de départ avait été la création de la Colônia de Sacramento, sur la rive droite du Rio da Prata. A la fois ville fortifiée bordant la zone frontaliére du bassin da Prata - haut-lieu d'introduction clandestine des richesses issues de l'Amérique espagnole, d'où appareillaient les embarcations chargées d'or et d'argent pour faire route vers l'Europe- et ville-passerelle située au coeur d'une zone portuaire qui était une plaque tournante pour le commerce des mules et des chevaux pour la Capitania de São Paulo, la fortification de Sacramento, comme son nom suggére ("Sacrement"), va jouer un rôle stratégique de cité portugaise implantée dans le but de faire obstacle aux conflits entre l'Espagne et le Portugal au sud du Brésil[647].

Les fortifications de Rio Grande et Rio Pardo (1732) donneront à leur tour naissance à une ville-citadelle à fonction portuaire, suivant ainsi l'exemple de la Colonie de Sacramento. Profitant des accidents géographiques du même bassin du Rio da Prata, ces deux forteresses ont elles aussi favorisé la contrebande en l'Amérique espagnole et le royaume du Portugal. La fondation de la ville de Rio Grande, l'une des plus anciennes du Rio Grande do Sul, va le déclencher le processus de sédentarisation progressif du colonisateur portugais au sud du Brésil.

---

[645] Concernant l'atmosphére militaire et virile de la vie communautaire *sulina* du XVIIIe siécle, et son influence sur l'architecture des forteresses, nous renvoyons à l'article de F. Riopardense de Macedo, "Arquitetura luso-portuguesa", in: A arquitetura no RS, Mercado Aberto, l99l, pp.53-94.

[646] Cf. A.S. da Silva, Aspectos da formaçâo riograndense, Ed. Globo, 1976, pp.30-31: "Le fort de Santa Tecla comprenait six casernes dont chacune pouvait abriter 250 hommes et un logement pour les officiers; des magasins; un hôpital; une chapelle; un corps de garde; des cuisines; des dépôts de munitions; le pont-levis. Toutes ces constructions étaient du type "pau-à-pique" (pieux entrecroisés et soudés par de l'argile, toits de paille), les magasins. Les magasins étaient les seuls couverts d'un toit de cuir pour de raisons de sécurités contre les incendies."

[647] A propos du rôle historique qui va jouer la Colônia de Sacramento dans le processus de "pacification" de la région du Rio da Prata, nous renvoyons à G. Cesar, Historia do Rio Grande do Sul: periodo colonial, Globo, l970.

Ce processus a débuté avec l'arrivée de familles originaires des Açores, dont l'immigration avait été promue dans le but de concrétiser les efforts militaires et nomades des paulistas et des lagunistas et entraver l'empiétement des espagnols sur l'Amérique portugaise, et principalement l'avance le systématique des missionnaires jésuites relevant de la Couronne d'Espagne[648].

Dans les débuts de sa fondation, l'ancienne citadelle de Rio Grande s'apparentait à une ville-rue, qui alignait ses maisons le long d'un axe unique: la Rua da Praia. Passerelle où était placé le grand commerce local, où on y trouvait bon nombre de villas de étages, garnies de balcons aux balustrades en fer et de toits de tuiles, où habitait une aristocratie seigneuriale qui concentrait les hauts postes militaires et ceux de conseillers juridiques.[649] Mais le reste de la ville, n'offrait qu'un tableau misérable de logements aux toits de paille, "mal conservés", tout petits, abritant des "gens pauvres". L'aspect désolé du port avait gagné presque tout le décor urbain, lui conférant un visage mélancolique: il n'y avait que deux petites chapelles "trés modestes" et un seul point d'eau potable pour tous les habitants et les maisons étaient sans jardins, le marché laissé à l'abandon. C'est là que s'agglomeraient les négres "accroupis" et des places à l'abandon. Un tableau, donc, qui contrastait fortement avec l'opulence d'une "noblesse" locale "arrogante" et "vaniteuse", qui aimait à gaspiller ses biens et ses richesses, dans les fêtes communautaires. Cette morgue se manifestait par ailleurs à travers le caractére ostentatoire de son mobilier, des façades de ses demeures et le luxe des harnais d'argent de leurs chevaux.[650]

Ville née d'une forteresse, grâce à l'implantation du District Militaire - la Comandância Militar (1737/1761) -, Rio Grande pourra continuer à croître à travers la concession de *sesmaria*s et la création d'estâncias de criar, nées des

---

[648] L'archipel des Açores a été découvert en 1420 par des navigateurs portugais. En 1747, les habitants de cet archipel surpeuplé vont migrer vers le Brésil à une "invitation" du faite par El-Rei du Portugal aux gens qui "professaient la foi catholique". Selon les lois de l'époque, les candidats à l'émigration ne devrait pas excéder 40 ans pour les hommes et 30 ans pour les femmes. En outre, la Couronne s'engageait à doter chaque famille de colons d'un lopin de terre cultivable (une data), d'outils agricoles, de semences, d'armes et d'un lot de bétail, ce qui n'a jamais été mise en pratique les autorités coloniales. Voir à ce propos, D. Laytano, Origem da propriedade privada no Rio Grande do Sul, Martins Livreiro, l983.

[649] Sur les données historiques à propos du style de vie rustique et l'atmosphére militaire pour l'ambiance de la ville de Rio Grande au début du XIXe siécle, nosu renvoyons aux commentaires d'A. Saint Hilaire, Viagem., op. cit., le chapitre IV.

[650] En ce qui concerne les traces du penchant à l'ostentation de l'homme *gaucho* dans l'atmosphére des premiers villages du Rio Grande do Sul, cf. A. Saint-Hilaire, Viagem ao., op. cit., pp. 64-65 pour le cas de Rio Grande et pp. 27-28 pour celui de Porto Alegre.

anciennes invernadas, (ou estâncias de pouso), et en profitant du commerce de la viande séchée destinée à la province de Geraes. C'est aux environs de Rio Grande et de Pelotas que vont s'installer les premiéres industries agricoles *sulina*s - les *charqueadas* -, deux villes qui permettront la naissance d'une riche aristocratie rurale, aux moeurs "lâches et dissolues", à côté du caractére rustique de la civilisation urbaine *gaucha* du XIXe siécle:

> "Um dos mais ricos comerciantes da cidade convidou o Conde para um baile hoje. Entramos novamente grande numero de senhoras bem trajadas, reunidas em um belo salão, sendo a maior parte as mesmas que compareceram ao baile anterior. Tem os olhos e os cabelos negros, e em geral belo porte e boa cor, porém destituidas de graça, de atrativos dados pela educação social, que as mulheres deste Pais não recebem.
>
> Em todas as partes do Brasil, por mim percorridas até aqui, não existem escolas nem colégios para as meninas, criadas no meio de escravos e tendo sob suas vistas, desde a mais tenra idade, o exemplo de todos os vicios deles, adquirindo ao mesmo tempo o habito do orgulho e da baixeza."[651]

Ce sera l'âge d'Or de la "vantardise" pour une oligarchie agraire qui va l'employer à "cannibaliser" les moeurs courtoises importées du monde européen et associées au prestige et à l'influence sociale qui étaient l'apanage de sa noblesse aux XVIIe et du XVIIIe siécles, des moeurs que l'Europe des Lumiéres avait abandonnées depuis bien longtemps. L'avénement des *charqueadas sulina*s, grâce au recours des techniques industrielles de traitement de la viande séchée, va supplanter les outils rustiques employés jusqu'alors dans les estâncias et bouleverser la vie des agglomérations au sud du Brésil. Mais cela ne suffira pas à effacer totalement du code des sentiments communs de leurs habitants son goût de l'ilinix et ses traits agonaux les plus archaïques: ceux renvoyant à la guerre et à ses valeurs de vertu, de l'honneur et de la noblesse d'âme. Ces moeurs "barbares" seront diffractés au travers les habitudes citadines où l'on verra disparaître les vols de bétail et les disputes entre les milices qui se rattachaient aux différentes maisons de guerriers au profit d'une compétition pour le prestige et la gloire dont le théâtre

[651] Cf. A. Saint-Hilaire, Viagem ao., op. cit., p.57: "L'un des plus riches commerçants de la ville a invité aujourd'hui le Comte pour un bal. Nous avons retrouvé beaucoup de dames bien habillées, réunies dans un beau salon, dont la majorité était déjà venue au bal l'autre jour. Elles ont les yeux et les cheveux noirs, et généralement un beau visage et une belle couleur de peau, mais elles son dépourvues de la grâce et des attraits qu'apporte l'éducation sociale, que ne reçoivent pas les femmes de ce Pays. Dans la plupart des régions du Brésil que j'ai parcourues jusqu'ici, il n'y a pas d'écoles, ni de colléges pour les jeunes filles qui sont élevées parmi les esclaves et qui ont sous les

sera désormais celui des bals et des fêtes locales, où les parures des femmes (tout comme celles des chevaux) et les décors des maisons vont jouer un rôle significatif[652]:

> "E uma casa mal dividida como todas as casas portuguesas. Os dormitorios são sempre pequenos cubiculos, escuros, dando para grandes salas. Apesar disto é mobiliada com o luxo das mais belas casas da Europa, podendo-se sobretudo mencionar a sala de visitas como modelo de elegância."[653]

Par ailleurs, les villages au sud du Brésil sont le reflet d'un narcissisme collectif hérité des anciennes valeurs souveraines de l'homme *gaucho* à l'égard du territoire-mythe de la *Pampa*. C'est ainsi à travers la figure du *charqueador* que l'aristocratie rurale *gaucha* intégre l'archaïsme des images luxuriantes liées à la bestialité et à l'excés démoniaques de l'homme du Sud et leur attribue une expression dans l'atmosphére de la vie urbaine *sulina*. Le *Charqueador*, tout comme l'*Estancieiro*, de par son mépris ou les activités sédentaires, avait conservé l'habitude de s'engager réguliérement dans les conflits locaux, abandonnant à cette occasion les travaux dans les fazendas à son épouse et ses fils qui n'avaient pas encore l'âge de "faire la guerre". Et même dans le quotidien de l'intimité des peuplements, il n'avait de goût que pour les "intrigues" et "les jeux" et l'ostentation vaniteuse et ne se souciait nullement du "confort domestique". "Rude et riche", il se distinguait par son ignorance des "bonnes maniéres", car il n'avait "ni instruction morale ni d'honneur", obéissant toujours à ses "mauvaises intentions"[654].

Il faut garder à l'esprit que c'est le geste viril et les aspirations monarchiques de l'homme *gaucho* qui a inspiré l'édification des premiéres forteresses et citadelles sur l'isthme de la Lagoa Mirim, qui visaient à défendre le canal de Rio Grande et la Lagoa dos Patos contre les attaques espagnoles. Ce sont encore ses actes souverains guerriers et justiciers, qui vont déclencher le processus

---

yeux, dés la plus tendre enfance, l'exemple de tous leurs vices, acquérant en même temps l'habitude de l'orgueil et de la lâcheté."

[652] Nous reprenons ici librement encore une fois l'expression "maison de guerriers" de N. Elias, La dynamique., op. cit., pour exprimer les rivalités autour des monopoles de domination et de domaines entre certaines familles ou clans au sud du Brésil.

[653] Cf. A. Saint-Hilaire, Viagem ao., op. cit., p.77: "C'est une maison divisée, comme toutes les maisons portugaises. Les chambres à coucher sont toujours de petites piéces obscures, qui donnent sur de grandes salles. Malgré cela, elle est meublée avec le luxe des plus belles maisons d'Europe, le "salon de réception" pouvant être mentionné tout particuliérement pour son modéle d'élégance."

[654] Cf. à ce propos, A. Saint-Hilaire, Viagem ao., op. cit., pp.65-69.

de peuplement et d'appropriation territoriale au sud du Brésil. L'Age d'Or, celui instauré par le riche commerce de la "viande séchée" produite par les *charqueadas*, et celles en particulier de Rio Grande et de Pelotas, n'a entamé en rien la pregnance du visage rustique et pastoral de la vie communautaire *sulina*. On voit ainsi se mettre en place un être-ensemble "sans contraintes morales", dédié aux activités "peu lucratives" de l'élevage extensif de gros bétail, "peu apte" à s'engager dans les entreprises d'accumulation et, comme le suggére le mot "extensif", s'adonnant sur le théâtre de la vie urbaine au plaisir de dépenser ses richesses et ses forces selon les pulsions individuelles de chacun.

Ainsi, lorsqu'on observe les avatars temporels qui ont accompagné l'oeuvre coloniale sulista, on se rend compte que la conquête militaire de la terre et ses fortifications a conféré aux premiers villages *gaucho*s le visage d'une ébauche ratée de leur engagement envers les aspirations à la rectitude morale du conquérant portugais. En tant qu'illustration des valeurs ascensionnelles, de la rédemption des fautes et des péchés du Héros civilisateur, les villes *sulina*s seront le véhicule du consensus historico-symbolique de la polémique entre la toute-puissance néfaste du monde naturel et l'entreprise civilisatrice de l'Occident sous les tropiques américains. L'image de la ville-citadelle s'est ainsi élaboré conformément à l'idée d'une coupure pure et simple de l'élan vital que la *Campanha gaucha* avait transmis au conquérant[655].

Ces intentions purificatrices transparaissent aujourd'hui encore dans le dessin de nombreuses villes de la *Campanha*, et en particulier dans le parcours monotone des rues paralléles et perpendiculaires, dont les principales se dirigent inévitablement vers le "centre civique" (l'église, le palais du gouverneur et la chambre des députés), conformément aux vertiges des anciens tracés des fortifications qui scindaient le théâtre de la vie communautaire en un "centre" (l'image d'élévation et de puissance) et une périphérie. Cette texture urbaine quadrillée et d'empreinte militaire va contraster fortement avec les réminiscences des itinéraires labyrinthiques crées par les milices et troupes armées à travers le paysage *sulista.*

[655] Pour rappeler que la création de villes-citadelles n'est pas restreint au peuplement du territoire sulino mais qu'il est constitutif des aspirations monarchiques et souveraines de l'oeuvre coloniale portugais en Amérique, à l'époque des Capitanias Gerais, nous renvoyons à Frei Vicente do Salvador, Historia do Brasil l500-l627, Melhoramentos, l965, pp.l6l-l62.

Les 14 citadelles qui ont été construites le long du canal de Rio Grande entre 1737 à 1776 mettent ainsi en évidence le fait que la sédentarisation du soldat-conquérant n'a pas provoqué l'"adoucissement" des habitudes nomades et viriles de la communauté *sulina*. La "pacification" du *Continente* de São Pedro ne s'est pas effectuée de maniére assez souple et convaincante pour entraîner un changement radical des moeurs locales. Conformément les récits des voyageurs le vie communautaire va y poursuivre son cours grâce à la protection des murs et des murailles bâties par le Conquistador. En tant que rite d'appropriation territoriale, l'image de villes-citadelles va ainsi s'imposer comme l'un des éléments primordiaux de la valorisation positive des attributs telluriques dont reléve l'"âme collective" de l'homme du Sud, dans la mesure où les constellations d'images viriles et militaires qu'elle suggére se superposent à celles d'intimité et du repos qui s'attachent au mythe de fondateur de l'homme *gaucho*. Ce que montrent toutes ces observations, c'est une certaine rythmique pour le trajet de descente du conquérant portugais vers la terre *sulina*, un parcours dont la matiére "animaliére" apparaîtra constamment dans la figuration ethnique de l'homme du Sud comme trait constitutif de la sensibilité collective qui, à travers une dialectique d'emboîtements temporels, préside à la vie communautaire au sud du Brésil. C'est en saisissant la fréquence et les intervalles qui rythment l'apparition des pulsions les plus archaïques du *gaucho* dans la configuration des villes qu'on peut voir comment leur création reléve finalement de la lutte qu'a livrée le colonisateur pour empêcher la propagation d'un message thériomorphe à l'intérieur de ses noyaux de peuplement. Cette assimilation symbolique de l'homme du Sud aux moeurs animales semble s'être manifestée chaque fois que s'est instauré au sein de la communauté *gaucha* un processus de consolidation temporelle. Tel qu'il se présente dans l'imagination collective sulista, le théme du "monstrueux" et du "bestial" apparaît comme une sorte de vibration ondulatoire qui véhicule les vestiges historiques de la conquête coloniale, pour les projeter sur la scéne sociale fidéles au mouvement indiscipliné de l'"âme nomade" de l'homme *gaucho*[656].

On retrouvera ce phénoméne de diffraction des réminiscences historiques du nomadisme militaire et héroïque de l'homme du Sud au fur et à mesure que se

[656] Nous nous inspirons ici librement sur le théme des "métaphores de la durée" et des superpositions temporelles tel que le présente G. Bachelard, La dialectique., op. cit., pp.127-131. Pour cet auteur, "la matiére existe dans un temps vibré et seulement dans un temps vibré".

propagera la "pacification" du Continent de São Pedro au XVIIIe siécle, et plus précisément lorsqu'arrivent les premiéres familles açoriennes. C'est à ce moment que, au Rio Grande do Sul, les villages fortifiés deviennent des lieux-symboles de résistance aux ravages des guerres et des invasions, et aussi un moyen pour la communauté locale de se défendre contre l'"impureté" et l'animalité de l'"âme *sulina*", par référence à ce que représentait les murailles et les murs dans l'oeuvre coloniale du *Conquistador*[657]. C'est le moment ainsi où vont se préciser les deux intentions symboliques diverses, mais surtout complémentaires, qui présideront à la configuration de l'ensemble civilisationnel des villes *sulina*s. D'un côté, on verra les vestiges des événements immémoriaux qui avaient introduit le geste nomade et belliqueux du conquérant et ses aspirations souveraines ressurgir pour donner naissance à des peuplements protégés d'enceintes et de murs. De l'autre, les valeurs d'intimité protectrice du foyer sous-jacentes à l'acte de sédentarisation des premiers colons açoriens au coeur d'un territoire imprégné de valeurs viriles et militaires vont inciter la création ces peuplements à se rassembler autour d'une chapelle et ses chacaras[658]. Cela donnera lieu aux premiers dispositifs urbains du territoire riograndense, regroupements d'habitations rustiques - les ranchos - entourées de moulins à vent et de greniers, où vont se développer les premiéres activités agricoles du *Continente*[659].

On voit, par conséquent que, au XIXe siécle, la physionomie sociale du territoire sulino revêtait déjà de certains traits urbains significatifs. D'abord, le processus de sédentarisation partielle du conquérant portugais avait transfiguré le soldat mercenaire de la conquête du XVIe et du XVIIe siécles, en estancieiro ou *charqueador* - un colonisateur de vastes espaces à travers l'implantation des

---

[657] La "vision monarchique" qui transparaît dans le dessin quadrillé des premiers villes *sulina*s, est un des principes urbanistiques inspiré de l'époque manoelina (du Roy Dom. Manoel) et adopté par la Métropole, au XVIIIe siécle comme modéle d'implantation des peuplements dans la Colonie. A ce propos voir F. Riopardense de Macedo, "Arquitetura luso-brasileira", in: A arquitetura no Rio Grande do Sul, Mercado Aberto, l987.

[658] Concernant l'influence architecturale qu'ont eue les premiéres demeures rurales transplantées des îles des Açôres, à époque de la "pacification", sur le modéle des maisons urbaines du Sud, la casa-em-fita, et des anciennes estâncias et les *charqueadas*, voir F. Riopardense de Macedo, Porto Alegre, historia e vida da cidade, EDUFRGS, l975.

[659] L'architecture rurale *sulina* donnera une idée des moeurs de la société *gaucha* à travers, par exemple, l'intégration spatiale hiérarchisée des sphéres privée (la chambre à coucher) et publique (les jardins); masculine (les hommes dans le galpâo) et féminine (les femmes au foyer); de la place du maître (la demeure) et de celle des esclaves (la senzala) et des péons (le galpâo); du "foyer" des hommes (la demeure et l'ensemble de bâtiments) et de celui des animaux (les champs); des activités nourriciéres liées à de la terre (le fruitier) et à l'élevage (la maison du charque); du sacré (la chapelle) et du profane (la senzala).

estâncias ou des *charqueadas* -, grâce à la dotation de *sesmaria*s. Ensuite, l'attribution des datas aux familles açoriennes représentait la stratégie de "fixation pacifique" de l'homme sur la terre *gaucha*.[660] Il s'agit bien de deux premiéres tentatives de peuplement distincts et complémentaires menées par la Couronne portugaise: la premiére- les *sesmaria*s et leurs vastes étendues- sera consacrée aux activités pastorales d'ex-bandeirantes et de leurs milices, et la seconde - les datas et leur surface réduite de la terre - visera à rapprocher les colons d'intentions symboliques divergentes de la figure archaïque du conquérant portugais. Les colons açoriens vont ainsi incarner dans les légendes historiques l'antithése d'une noblesse d'épée héroïque: celle des *estancieiros* et des *fazendeiros*. En tant que représentation imagée de l'intimité dans les récits historiques retraçant la fondation de certaines villes *gaucha*s, et parce qu'elle met en relief la "miniaturisation" du drame héroïque de l'homme du Sud en sa lutte pour la conquête d'une "terre de personne", la figure du colon açorien sera associée au premier pas ayant permis la sédentarisation d'une société de guerriers, et ensuite aux valeurs primordiales d'une terre féconde et nourriciére constamment menacée par les ravages du temps. Ancrés dans la quiétude de leurs sitios et leurs ch caras, les "hommes des îles" tendront à s'harmoniser à la puissance gigantesque de l'estancieiro, l'héritier des attributs militaires et nomades des bandeirantes dans la région de la *Campanha*.

Pendant longtemps, à la merci des ondulations temporelles et du "va-et-vient" des disputes de frontiéres entre le Portugal et l'Espagne, il a fallu à l'homme du Sud attendre le XIXe siécle pour restituer une forme aux attributs telluriques de la communauté *gaucha* qui, en recourant à une deuxiéme vague de peuplement "pacifique" du territoire riograndense (le immigrants européens) e à la mythisation des prototypes historiques locaux, fait servir situations néfastes et valeurs négatives au progrés des valeurs positives de la terre *gaucha*. C'est à ce moment là que s'inaugure l'opération sacralisante des images matérielles de l'"animalité bestiale" et de la "sauvagerie barbare" de l'homme sulino - celles qu'avaient permis de consolider la rythmique historique de l'oeuvre coloniale- et que la figure du *Gaucho* prend une nuance épique, en apportant un sens de sacrifice consacré à la cristallisation définitive d'une civilisation urbaine sur le territoire riograndense.

---

[660] Les réminiscences de l'architecture urbaine açorienne peuvent être observés, actuellement, dans l'ambiance de villes comme São José do Norte et Rio Pardo ou dans leurs maisons de style "casa-em fita".

Toutefois, c'est bien en faisant appel à l'attitude héroique et l'impérialisme conquérant véhiculés à travers la figure héroïque du Conquistador que les villes *sulina*s, en adhérant aux fables progressistes, se sont efforcées de repousser les éléments néfastes des attributs telluriques de la communauté *gaucha*, ce qu'elles feront en rappelant dans leurs codes des émotions esthétiques communes les aspirations ascensionnelles et purificatrices que l'imagination populaire attribuait à l'image de villes fortifiées.

2. Le geste missionnaire et le symbole de la croix

Contrepartie du geste du Conquistador et du symbolisme de l'Epée, le geste du soldat-missionnaire et le symbolisme de la Croix participent aux aussi du récit poétique ayant présidé à la fondation des villes *sulina*s. Il s'agit ici de voir comment les premiers noyaux de peuplement limitrophes de la *Campanha gaucha*, sont nés moins de la catéchése éparse dispensée aux indigénes par les jésuites portugais (1605/1635) et espagnols (1610/1626), et qui sera totalement anéantie par l'action des bandeirantes, que de l'oeuvre missionnaire de la Compagnie de Jésus, qui s'est concrétisée par la création des aldeamentos (1682/1768) dans la partie du territoire riograndense relevant de la Couronne d'Espagne[661].

Plus qu'un fait historique renvoyant au christianisme que professait le soldat-conquérant et missionnaire aux Tropiques, le symbolisme de la Croix apparaît fondamentale dans la création des premiers villages *sulina*s dans la mesure où il fait allusion à une architecture symbolique du Centre à travers laquelle la terre *gaucha* devient progressivement, aux yeux de l'envahisseur européen, une région cosmique. C'est ainsi le symbole de la Croix qui met en relief l'enthousiasme ascensionnel sous-jacent à l'oeuvre coloniale portugaise, qui

[661] Rappelons à ce propos, que le territoire du Rio Grande do Sul a connu plusieurs cycles missionnaires d'évangelisation. Le premier n'est pas trés significatif aux yeux la pensée historienne, car l'action des jésuites ne visait pas encore à "fixer" le missionnaire dans la terre *gaucha*. Il ne faut pas oublier non plus qu'à ce moment l'Uruguay et le territoire riograndense étaient une seule et même région (celle du Prata) faisant l'objet de disputes entre l'Espagne et le Portugal. Le deuxiéme flux missionnaire est alors plus significatif, car il s'inscrit dans l'entreprise jésuite, la Compagnie de Jésus sur les terres appartenant à l'Espagne, mais qui plus tard vont être remises au Portugal à travers le Traité de Madrid (1750). Cette période va instaurer dans le territoire *gaucho* le cycle des guerres guaraniticas, auxquelles mettra un terme le traité de Saint Ildefonso (1777) en restituant encore une fois le territoire des Réductions à l'Espagne. Aprés cela, l'oeuvre coloniale des réductions jésuites sera réduite à néant par l'Eglise catholique. Lire à ce propos cf. A. Porto, Historia das Missões Orientais, vol. I et II, Selbach, l954.

renvoie rites d'appropriation militaire de la terre comme étant constitutifs de la reconquête d'un "lieu saint"[662]. A la fois au centre des espaces et au centre des temps, la croix chrétienne est le point nodal des motivations symboliques qui soutiennent les valeurs ascensionnelles de l'entreprise coloniale de la conquête de l'Amérique. On la retrouve non seulement à chaque moment du processus de création des peuplements, mais aussi dans l'édification des chapelles situées à l'intérieur des estâncias et des *charqueadas*, de même que dans les fortifications à travers les rites de sacralisation d'une "terre de personne" tout en obéissant à la liturgie catholique.

Il est certain que le symbolisme de la Croix a attribué une toute-puissance bénéfique des valeurs viriles et combatives de la conquête coloniale, et ceci est confirmé par l'apparition des chapelles au coeur des villages fortifiés et l'intérieur des estâncias et des charquedas. Si l'on considére la Croix comme le symbole de l'union des contraires, on peut dire en effet qu'elle opére au Nouveau Monde la "communion" des éléments divers de l'oeuvre coloniale: d'une part, son principe passif - l'enthousiasme ascensionnel institué par l'ensemble des rituels liturgiques de la doctrine catholique qu'ont implantés le soldat-missionnaire et, d'autre part, son principe actif de consolider la "vision monarchique" émanant du consensus historico-symbolique la conquête militaire d'un territoire sauvage :

> "Ali disse a missa o padre frei Henrique, a qual foi cantada e oficiada por esses ja ditos. Ali estiveram conosco, perto de cinquenta ou sessenta deles, assentados todos de joelho assim como nos. E quando veio ao Evangelho, que nos erguemos todos em pé, com as mãos levantadas, eles se levantaram conosco, e alcançarem as mãos, estando assim até se chegar ao fim; e então tornaram-se à sentar, como nos. E quando levantaram a Deus, que nos pusemos de joelhos, eles se puseram assim como nos estavamos, com as mãos levantadas, e em tal maneira sossegados que certifico a Vossa Alteza que nos fez muita devoção. »[663]

Par ailleurs, au-delà du principe de totalisation spatiale couramment évoqué pour caractériser l'architecture missionnaire (dans laquelle l'aldeamento, qui

---

[662] Sur le théme de l'abandon du régime de l'antithése et des techniques de purification de la conquête militaire de la terre *gaucha* pour "un tout autre contexte imaginaire", celui des "rêves de retour", des "acclimations" ou du "consentement à la condition temporelle", nous nous inspirons des réflexions G. Durand, Les structures., op. cit., p.227.

[663] Extrait du récit historique de la premiére messe qui a eu lieu au Brésil, cf. Pero Vaz de Caminha, Cartas à El-Rei Dom. Manoel, Dominus, l963, pp.62-63: "En cet endroit, le Pére Henrique a dit la messe, qui a été chantée et célébrée par ceux-là même (les indigénes).Il y avait là avec nous prés de cinquante ou soixante d'entre eux, agenouillés comme nous. Et quand est venu le moment de l'Evangile, que nous nous sommes tous mis de bout en levant les mains, ils se sont levés avec nous et ils ont étendu les bras, restant ainsi jusqu'à la fin; et ensuite ils se sont assis de nouveau, comme nous. Et au moment de l'élévation, quand nous nous sommes mis à genoux, ils ont fait comme nous

rappelle la cité sacrée, se rapproche du dispositif urbain) on s'aperçoit que vie communautaire telle qu'elle s'est structurée autour des vestiges des anciennes Réductions Jésuites, tendait surtout à la résolution d'oppositions entre les divers éléments qui avaient été jusqu'ici dissociés par l'obstacle des murailles et des enceintes dans l'imagination matérielle de la société *gaucha*. Autrement dit, le but était d'unifier la demeure et la citadelle, le conquérant et l'autochtone, l'homme-meurtrier et l'homme-saint, la femme bénéfique et la femme belliqueuse.[664] C'est en observant l'effervescence de la vie communautaire telle qu'elle se déroulait dans le microcosme des aldeamentos que l'on perçoit plus nettement l'acte de partage collectif d'un même territoire, un élément qu'avait jusqu'alors négligé l'imagination diurne du conquérant portugais. C'est ce même partage qu'apparaît dans le symbolisme métaphysique qui a inspiré la naissance des agglomérations et dans la force d'agrégation qui préside les liens sociétaux de toutes ordres au sud du Brésil.

Située ainsi au "centre" de l'atmosphére meurtriére de la conquête territoriale entreprise par le Conquistador, le symbole de la Croix va signifier avant tout la quête de quiétude et de repos. C'est en ce sens qu'il véhicule dans l'imagination populaire *sulina* les valeurs positives d'une Terre porteuse de richesses et de nourriture, s'opposant en cela aux valeurs viriles et agressives liées au culte du Souverain mâle. Il faut y voir un corollaire de la féminisation qui s'attache à la chute morale sous les Tropiques et de l'adhésion des habitants aux valeurs de l'intimité et du repos. Il en résultera une réhabilitation morale de la femme au coeur d'un univers mâle et virile, finalement réinstallée dans son image nourriciére et accueillante par sa résistance au viol, à la douleur et à la souffrance, par son attachement au foyer et aux travaux de l'estância pendant que les hommes faisaient la guerre:

> "Na estância de Chui tenho sido bem tratado. O dono da casa (Joaquim Silveira) esta ausente, sua mulher, irmã do Sr. Delmot, desempenhou bem as honras da casa. Todas as mulheres qu tenho encontrado de Rio Grande para ca, tem conversado comigo proporcionando-me gentilezas

---

le faisons, en levant les mais, et apaisés d'une telle maniére que j'assure Votre Altesse que nous en avons été trés émus."

[664] Concernant la grande "constellation dramatique de la mort suivie de la résurrection", et son rôle d'"union de contraires" qui configure l'oeuvre coloniale, nous nous livrons ici librement à une association d'idées basée sur le symbole de la croix tel que le présente R. Guénon, Le symbolisme., op. cit., chapitre IV, et également G. Durand, Les structures., op. cit., pp.379-390.

> e hei observado que em geral elas possuem melhor bom-senso que os proprios maridos."[665]

Cet élan va incliner progressivement l'homme et la société riograndense à se sédentariser tout en s'attachant, outre les pratiques agricoles, au culte des figures féminines, et généralement de la Vierge-Mére (Notre-Dame du Rosario, Notre-Dame des Douleurs, Notre-Dame des Navigateurs)[666].

Mais il convient d'approfondir l'image poétique qui sous-tend le terme "réduction", et aussi le verbe "réduire", si l'on veut saisir toute la signification de la "tonalité du monde" qui configure certaines agglomérations *sulina*s. L'architecture missioneira est en quelque sorte une invitation à penser les aldeamentos en tant que l'image du territoire-siége de l'harmonisation des contraires et des différences sur lequel reviendront l'ambiance confusionnelle des villes brésiliennes actuelles. Autrement dit, elle a aidé à propager l'idée du degré absolument occulte de la répétition à chaque fois que naissait un village, de l'acte de création du Centre du Monde. C'est ce qui fait que, au Brésil, le théâtre des villes consacre jusqu'à aujourd'hui à la fois le centre des espaces et le centre des temps[667].

C'est sans doute à ce trait symbolique de la matiére terrestre des aldeamentos jésuites, porteurs qu'ils étaient d'un ordre supra-sensible qui s'est fixé dans le monde imaginal de la société *gaucha*, qu'il faut attribuer les migrations d'origine rurale qui sont venues grossir bon nombre de villes *sulina*s à partir des années l950, en remontant à l'image archaïque d'abondance et de fécondité de la scéne de la vie urbaine, donneuse de vie et de prospérité; résumé cosmique des fables progressistes émanant du contexte historique et social de l'instauration de l'âge démocratique sous les Tropiques.

On ce saurait par ailleurs négliger le rôle fondamental qu'ont joué les rêveries messianiques liées à la quête de la cité terrestre ou encore de terre sans

---

[665] Cf. A. Saint-Hilaire, Viagem ao., op. cit., p.94: "Dans l'estância du Chui j'ai été bien traité. Le maître de maison (Joaquim Silveira) est absent, et sa femme, soeur de Mr. Delmot, a bien assuré les honneurs de la maison. Toutes les femmes que j'ai rencontrés depuis de Rio Grande jusqu'ici ont conversé avec moi en se montrant pleines de gentillesses, et j'ai remarqué qu'elles ont généralement plus de bon sens que les maris eux-mêmes."

[666] Sur le culte des figures féminines dans la liturgie catholique, nous nous inspirons ici librement les observations de G. Durand, Les structures, op. cit., p.226: "De même les Grandes Déesses qui, dans ces constellations, vont remplacer le Grand Souverain mâle et unique de l'imagination religieuse de la transcendance, seront à la fois bénéfiques, protectrices du foyer, donneuses de maternité, mais au besoin elles conservent une séquelle de la féminité redoutable et sont en même temps déesses terribles, belliqueuses et sanguinaires."

[667] Sur le symbolisme du "Centre du Monde", nous rejoignons les observations de R. Guénon, Le symbolisme., op. cit., p.31. Voir également M. Eliade, Le mythe., op. cit., pp.32-33.

mal dans les motivations symboliques qui ont inspiré les peuplements du littoral en tant que le symbole du royaume messianique établi sur terre, celui vers lequel se dirigeront fréquemment les masses d'"expatriés" venues d'autres régions du Brésil. L'ampleur des pérégrinations massives d'indiens guaranis[668] vers le littoral Atlantique dans le prolongement de la destruction des réductions jésuites, en libérant un immense contingent d'hommes, de femmes et d'enfants misérables et errants, éclaire le processus de création d'une grande partie des villes *gaucha*s du XVIIIe siécle; c'est aussi un exemple flagrant de la force d'attraction qui exerce le symbolisme de la Croix dans la configuration de la vie communautaire *sulina*[669]

> "Encontrei no caminho os indios de que falei ontem. Esses infelizes, que se fazem acompanhar de mulheres e filhos, nada possuem além de seus magrissimo cavalos estando todos andrajosos. As mulheres vão a pé porque suas montarias não podem agüenta-las mais."[670]

Un grand nombre de villes *gaucha*s qui sont nées à la fin du XIXe siécle ont ainsi été marquées par la forte charge sensible qui revêt le geste du soldat-missionnaire dans la mémoire collective *sulina*[671]. C'est le cas de celles que l'on trouve dans la région de Cima da Serra, et qui ont été bâties sur les ruines des anciennes réductions jésuites grâce à la volonté poétique d'une population composite et nomade d'indiens guaranis et de métis qui avait d'abord été bannie des anciens *aldeamentos*.[672] Il en va ainsi pour les villes de São Luiz Gonzaga (1638), São Borja (1682), Santo Angelo (1707) et São Miguel (1687).

Il nous faut maintenant examiner l'architecture des réductions non seulement pour saisir plus en détail la maniére dont se consolidaient les liens communautaires dans les aldeamentos, mais aussi en tant qu'expression

---

668 Voir à propos de l'ethnologie guarani, C. Nimuendaju, As lendas da criaçâo e destruiçâo do mundo, HUCITEC/USP, l987.

669 Notons, comme l'on verra plus loin, que le geste nomade et vagabond des indiens guaranis vers les villes *sulina*s, en prolongation aux images de la résurrection et du triomphe, sera reproduit à la fin du XIXe siécle par les ex-esclaves, aprés l'abolition de l'esclavage (1888).

670 Cf. A. Saint-Hilaire, Viagem ao., op. cit., p.150: "J'ai trouvé dans le chemin les indiens dont j'ai parlé hier. Ces malheureux, qui sont accompagnés de femmes et d'enfants, ne possédent rien sinon des chevaux faméliques. Les femmes vont à pied, car leurs montures ne peuvent plus les porter."

671 Concernant l'interprétation du climat de désordre et chaos qui a gagné la vie communautaire *sulina* à la fin du XVIIe siécle, que ce soit en raison des guerres intermittentes ou de l'expulsion des jésuites, nous nous rejoignons les observations M. Maffesoli, L'ombre., op. cit., p.26, à propos de "la morale du travail" et de la "domestication de moeurs", deux lignes éthiques qui, selon l'auteur a oublié que "l'effervescence est nécessaire à toute structuration sociale quelle qu'elle soit".

672 Nous utilisons délibérément l'expression de R. Guénon, Le symbolisme., op. cit., pour retracer ici la "conquête spirituelle" des indigénes guaranis et le recours au baptême, par les missionnaires jésuites tels que l'entend le Pére José de Anchieta, Di logo da Fé, p.122: Pourquoi faisons- nous le signe de la croix? / Afin que Dieu nous délivre de nos ennemis.../ Qui est notre ennemi?/ Le diable.

primordiale d'une structure spatiale d'ordre supra-sensible, capable de préparer la rédemption morale des Tropiques des péchés et que l'on verra se parfaire dans la scéne urbaine des grandes cités industrielles du Sud. Lieu de synthése du va-et-vient de la vie communautaire dans l'espace et dans le temps, les aldeamentos vont permettre, grâce à l'architecture des jésuites, de rallier le gentio à l'unité principale de la Parole Divine[673]. Dans les "Missions" jésuites, les indiens étaient finalement "réduits" à la condition d'êtres qui partageaient dans leur vie communautaire terrestre un ordre d'intégration à niveau supérieur.

On ne peut nier que le symbolisme de la Croix qui régne dans la mystique émanant de la vie communautaire à l'intérieur des aldeamentos a procédé d'une tentative de transposer l'univers de jouissance à l'édification de la cité terrestre au Nouveau Monde. A la fois refuge et citadelle, par référence à l'image de la muraille, la "réduction" était le lieu ou devait être "brisée" et "pulvérisée" la substance satanique qui contaminait l'âme du gentio. Tout comme l'avaient permis les "armes" et les techniques purificatrices du soldat-missionnaire, cet acte va se servir de l'orthodoxie du catéchisme jésuite pour faire enfin découvrir à ces "êtres abrutis" le mystére de l'unité entre l'homme et Dieu. Cependant, l'enracinement fortement terrestre de l'aldeamento aspirant également à l'intimité du jardin d'Eden et se trouvant éloignée de tout contexte "militaire", est aussi annonciateur des "aspirations célestes" des premiers peuplements brésiliens. Différemment des images évoquant la rythmique de l'impérialisme conquérant du cycle bandeirante et de la propagation itinérante du christianisme mulâtre, l'architecture missioneira témoigne des aspects à la fois néfaste et bénéfique du symbole de la Croix; autrement dit, dans le territoire des réductions jésuites se déroule le drame de la maîtrise du temps qui se trouve à l'origine de la découverte du Nouveau Monde. Bref, l'architecture des aldeamentos se rapproche de l'ambivalence de motivations symboliques qui ont configuré l'oeuvre coloniale sous les Tropiques: la volonté diaïrétique et les pratiques purificatrices du soldat-conquérant, d'une part, et l'érotique de l'orgiasme social prescrite par liturgie catholique du soldat-missionnaire[674].

---

[673] Concernant la musique comme "objet" de rassemblement d'une communauté spirituelle et "technique" d'élévation morale des indiens et le cheminement pour le Paradis, nous renvoyons aux commentaires de A.R. de Montoya, Conquista espiritual, Martins Livreiro, l985.

[674] A ce propos nous nous inspirons librement des observations de G. Durand, Les structures., op. cit., p.379, et R. Guénon, Le symbolisme., op. cit., p.48, à propos de la croix chrétienne comme

La premiére chose que dénote l'architecture des réductions jésuites est que le caractére ascensionnel et métaphysique que revêt la totalité géométrique du centre par rapport au plan du village se trouve occulté par l'aspect physique extérieur de la figure carrée de sa place centrale. L'aspect "défensif" de la ligne droite (qui s'oppose au tracé circulaire des villages *guaranis*), se retrouve aussi bien dans le dessin des rues de l'aldeamento que dans l'alignement des habitations des autochtones, dans certains détails architecturaux des églises missioneiras. Fréquemment, la place centrale de la "réduction" était le point de croisement de deux grands axes dont chacun divisait le village en son milieu. L'axe vertical, composé par la rue principale, conduisait jusqu'à la cathédrale, tandis que l'axe horizontal était formé de deux cours qui partaient en direction opposée de la place centrale aux habitations indigénes. Le troisiéme axe (celui de l'élévation spirituelle) était celui de la place centrale de l'aldeamento, un haut-lieu réservé à la vie communautaire. Il s'agissait du lieu d'enracinement par excellence des pratiques religieuses collectives, qui se déroulaient sous l'autorité spirituelle de l'immense cathédrale bâtie à cet endroit. Aux alentours de celle-ci se trouvaient les écoles de métiers, d'un côté, et le cimetiére, de l'autre, et face à elle la Maison du Cabildo figurant le pouvoir temporel. C'est dans le "centre" de cet espace sacré devenu prototype du temps sacré que la communauté locale depuis les indiens "primitifs" jusqu'aux prêtres et aux missionnaires, va célébrer périodiquement, au rythme du calendrier des fêtes catholiques, l'éternel retour de l'être-ensemble à la substance confusionnelle d'un état de congrégation[675].

La description d'un défilement religieux dans la Mission de Saint Jean va pouvoir éclairer ce qu'on vient d'être dit à l'égard d'un *mysterium conjunctionis*,[676] comme élément essentiel de la vie communautaire dans tels aldeamentos.

On y verra l'apothéose sublime de l'union de ses membres, représentée par la rencontre au centre de la "réduction" des deux branches du cortége religieux. Une fois rassemblés sur la place, les fidéles célébraient dans une ambiance d'extase

---

symbole de la totalisation spatiale. Les références à l'architecture des réductions jésuites sont empruntés à H.Busaniche, La arquitectura en las Missiones Jesuitas Guaranies. Voir également à ce sujet, JN.B. de Curtis, "O espaço urbano e a arquitetura produzidos pelos Sete Povos das Missões, in: A arquitetura no RS, op. cit.

[675] Nous utilisons ici délibérément l'expression de G. Durand, Les structures., op. cit., p.284. Et, également, à propos du type de sensibilité baroque et de "sa tension paradoxale", l'antinomie entre "l'enfoncement en bas" et la poussé vers le haut", cf. les commentaires de M.Maffesoli, Aux creux., op. cit., p.158.

[676] L'expression nous empruntons de M. Maffesoli, Les temps., op. cit., p.l34.

religieux la réunification du corps collectif(profane) et du corps mystique (sacré). Ayant ainsi cristallisé l'émotion commune qui se trouve dans la configuration d'une communauté de destin, le cortége se dirigeait vers l'immense cathédrale en face, puis, passé le portail majestueux vers ce "haut lieu", situé au-delà de la vie quotidienne qu'était l'autel, là où se tenait place le prêtre, l'ostensoir à la main[677].
A cet égard, les ruines de la ville de São Nicolau telle qu'elle est décrite à la fin du XIXe siécle, est suggestive:

> "Procuremos ainda a organização das antigas e pomposas Réduções transformadas em ruinas./São Luiz Gonzaga é a unica povoação das Setes Missões, que deixa reconhecer, claramente a observância no sistema de installações.
>
> Para fundar uma povoação, escolhia-se uma elevação dominante na região e nesta area marcava-se o local central, a praça. No terreno cuidadosamente aplainado, eram erguidas as principais contruções no lado sul. Em Santo Angelo, edificaram ao norte.
>
> A igreja ocupava a parte central. A direita, o colégio e à esquerda, o cemitério. A igreja era sempre imponente, por mais diversificados que fosse o material de construção. Uma escada, de poucos degraus, conduzia ao atrio, sustentado por oito ou mais colunas.(...) Não se poupavam ornamentos nas capelas. Nas sacristias, também enfeitadas, estavam os arm rios cheios de talhas e adornos em esmalte, ouro e prata. As pias batismais eram de prata ou m rmore. (...) O cemitério, fechado por um muro alto, o grande portão que comunicava com a praça, era verdadeiro pomar: alamedas retangulares de larajeiras; ciprestes e palmeiras formavam um quadrado, onde eram enterrado os restos mortais dos indios.
>
> Do lado direito da igreja, ficava o colégio a ela ligado por um angulo, de tal modo, que entre eles, formava-se um quadrado, e do quarto lado abria-se um portico para a praça. (...) Antes, havia um jardim cultivado. Alamedas de palmeiras et larajeiras atravessavam-no em todas as direções. Nos cruzamentos colossais imagens esculpidas, Carramanchões e ramadas. (...) Pequena horta; reservada para cultivo de hortaliças, provia a cozinha. Os três lados da prça eram fechados por fileiras de casa, todas com poticos abertos. As casa eram repartidas em quartos que serviam aos néofitos e suas familias.
>
> Na praça, confluiam cinco a nove ruas principais, cortadas de forma retangular, por outras travessas: uma rua igual a outra, uma casa igual a outra.(...)Das reduções so restaram ruinas. As populações indigenas desapareceram.(...)"[678]

---

[677] Concernant le défilement religieux qui a eu lieu en 1775 dans la réduction de São João, se rapporter à la gravure en cuivre présentée par J.N. Barros de Curtis, "O espaço urbano e a arquiterua dos Sete Povos da Missões", in: Arquitetura no RS, op. cit., p.32.

[678] Cf. M. Beschoren, Impressôes de Viagens na Provincia do Rio Grande do Sul, Martins Livreiro, l989, p.148-149: "Nous cherchons encore à retrouver l'organisation des anciennes et somptueuses Réductions transformées en ruines./ São Luiz Gonzaga est le seul village des "Sept Missions" qui permet de reconnaître clairement l'observance d'un systéme d'installations./ Pour fonder un village, on choisissait une proéminence dans la région, et à cet endroit on démarquait l'espace central, la place. Sur le terrain soigneusement aplani, on dressait les principales constructions du côté sud. A Santo Angêlo, elles ont étés bâties au nord. L'église occupait la partie centrale; à droite était le

La richesse des images évoquées par la forte émotion d'extase religieuse, l'harmonie des formes architecturales des édifications et l'atmosphére édénique des jardins et des vergers finira par effacer totalement des villages bâtis par les jésuites au sud du Brésil l'image banale de ville-citadelle. Inspiration du récit fantastique à propos de la cité terrestre, le geste du soldat-missionnaire et le symbole de la Croix célébrent à travers les aldeamentos la naissance d'un territoire-refuge désigné par la passion partagée d'une communauté de destin.

Ce que nous voulons avant tout mettre en lumiére dans l'influence qu'a exercée les réminiscences du geste du prêtre-missionnaire dans le parcours de sédentarisation de l'homme du Sud, c'est qu'il a été en quelque sorte la figure prophétique de la configuration ultérieure des villes *gaucha*s, en tant que territoire syncrétique de conciliation de l'image de la citadelle - les murs des édifices, les clôtures des villas et les protections des centres commerciaux d'aujourd'hui - et de l'image du refuge - l'intimité des coins de rue et des bars, tout comme l'ordre confusionnel des parcs et les places - symbolisant en quelque sorte la re-création "microcosmique" du jardin primordial, le Paradis au coeur du milieu environnant hostile de la cité[679].

On ne peut cependant oublier que la métaphysique de la Croix à laquelle l'architecture des "réductions", par son évocation aux valeurs d'intimité, d'abondance et de quiétude cosmique, a entraîné bien souvent la "gulliverisation"

---

collége et à gauche le cimetiére. L'église était toujours imposante, quel que fusse la diversité des matériaux utilisés pour sa construction. Un escalier ayant un nombre réduit de marches conduisait au parvis portant huit colonnes ou même davantage(...) On trouvait en profusion d'ornements dans les chapelles. Dans les sacristies, elles aussi décorées, se trouvaient des armoires pleines de jarres et ornées d'émail, d'or et d'argent. Les fonts baptismaux étaient en argent ou en marbre.(...)/ Le cimetiére, fermé par un mur élevé et un grand portail qui communiquait avec la place, s'était un véritable verger: des allées perpendiculaires bordées d'orangers, des cyprés et des palmiers formaient un carré où étaient enterrées les dépouilles des indigénes./ A droite de l'église se trouvait le collége, qui touchait par un angle, de telle sorte que se formait entre les deux un carré dont la quatriéme côté s'ouvrait sur la place par un portique. Devant, il y avait un jardin cultivé. Des rangées de palmiers et d'orangers le traversaient dans toutes les directions. Aux croisements, on trouvait d'immenses images sculptées, des tonnelles et des charmilles. Un petit jardin potager approvisionnait les cuisines. Les trois autres côtés de la place étaient fermés par des rangées des maisons, dont toutes avaient un portail ouvert. Les maisons étaient divisées en chambres à l'usage des néophytes et de leur famille. Sur la place confluaient de cinq à neuf rues principales, coupées perpendiculairement, par des rues de traverse; toutes les rues et toutes les maisons étant identiques entre elles (...) /Des réductions il n'est resté que des ruines. Les populations indigénes ont disparu. (...)"

[679] Si l'on se référe aux commentaires de G. Durand, Les structures., op. cit., pp.296/297, à propos des "délices de l'intimité retrouvée" et du "jardin primordial, le Paradis", on peut dire que le caractére nourricier et agraire des aldeamentos qui apparaît dans la description que fait M. Beschoren de l'architecture des "Septs Peuples" renvoie à l'image de leurs attributs édéniques.

des actes virils et agressifs du soldat-conquérant au coeur des aldeamentos. C'est désormais dans le sein protecteur de tels villages que le soldat-missionnaire va se livrer au combat pour l'exorciser la substance satanique provenant du Tropiques des péchés, en s'efforçant de convertir les indiens guaranis à l'orthodoxie catholique. Pour autant, la perpétuité des intentions purificatrices du Héros solaire dans les gestes du prêtre-missionnaire n'a pas signifié l'effacement absolu des traces de la mystique érotique[680] mystique dans l'acte de conversion du gentio. Au contraire, la grandiosité des cérémonies collectives, la rhétorique théâtrale des sermons, le drame religieux de la messe et des cantiques, la façade luxuriante de la cathédrale, le sensualisme de la statuaire religieuse, la beauté harmonieuse des jardins et de leurs allées fleuries, tout cela servira à évoquer chez les indiens guaranis le goût du bonheur terrestre[681].

Il s'agissait en effet du retour du vieux fond chtonien de l'Occident chrétien dont l'orthodoxie doctrinale se rattache, dans la vie quotidienne dans les aldeamentos, à la lutte contre la polygamie dont étaient coutumiers les indigénes, leurs moeurs alimentaires "abominables" et des croyances et des superstitions que leurs faisaient craindre le surnaturel, l'objectif final étant de leur faire abdiquer des cérémonies et des rites orgiastiques que répudiait le catéchisme jésuite[682].

Cela nous raméne au récit d'un autre voyageur européen qui a parcouru le Brésil au XIXe siécle, dans lequel on retrouve le climat de débridement dont ont hérité les villes *gaucha*s nées du vieux "passé jésuite", le cas de São Borja au XIXe siécle. C'est les traits "irrationnels" de la déprédation dont avaient souffert les ouvrages magnifiques de la ville légendaire de São Borja qui a frappé le regard attentif de ce voyageur, horrifié par l'usurpation barbare de l'ancien décor de l'architecture urbaine missioneira. Le toit de la cathédrale, autrefois majestueux, semblait vouloir s'affaisser sous l'action du vent, qui menaçait les grandes poutres de l'ancien bâtiment. La plupart des objets ornementaux de la colossale cathédrale

---

[680] Nous empruntons l'expression "mystique érotique" de M. Maffesoli, Le temps, op. cit., en particulier le chap.III, "L'union cosmique", pour retracer ici le composant orgiaque de l'oeuvre coloniale des missionnaires jésuites, échafaudée sur les vestiges de l'"orgiasme social" et du "sentiment cosmique" à travers lesquels les tribus autochtones croyaient "vivre la victoire sur la mort."

[681] Pour ce qui concerne les enseignements de la doctrine et de la morale chrétienne mise en pratique par les prêtres jésuites comme faisant partie d'une sensibilité baroque, nous renvoyons à J. Theodoro, A América., op. cit., pp.l39-l50, en particulier le chap.VII, " A América barroca: dissimulação e contraste".

[682] Voir à ce propos P. Clastres, Chroniques des Indiens Guayaki, Plon, 1972.

avaient été volés, et ceux qui restaient avaient été rassemblés dans une piéce humide et en ruine, souvenirs de l'ancienne sacristie:

> "Entra-se na praça pelas extremidades norte e sul.
>
> E um verdadeiro quartel, em torno do qual erguem-se, sem ordem regular, ranchos, chacaras e algumas casinhas decentemente cuidadas.
>
> As autoridades e os comerciantes principais vivel nas antigas casas dos indios; o comandante militar ocupa o colégio; o hospital, armazéns e oficinas estão em ruinas; longe de pensar em repar -los, levam deles materiais para empreg -los em novas construções.
>
> O culto catolico é celebrado numa capela contigue às galerias laterais da praça."[683]

Ce qui transparaît ici au-delà des observations du voyageur, c'est la pregnance d'un vouloir-vivre sociétal dans le décor ravagé du vieux aldeamento ayant survécu l'effondrement des anciennes réductions jésuites jusqu'à la fin du XIXe siécle. Et c'est dans le contexte historico-symbolique des ruines de tels peuplements que le climat de débridement va configurer le visage barbare de la vie communautaire *sulina*: celle où coexistent la mort et la vie, l'excés et la tempérance. C'est en cela que réside l'élan vital de formes d'agrégation confusionnelles qui caractérisent les villes *gaucha*s du XIXe siécle, de même que leur maestria en rapprocher des dimensions contraires de leur existence et à opérer leur fécondation réciproque: le "profane" et le "sacré", le "rural" et l'"urbain", la "démolition" et la création", l'"ancien" et aussi la "ruine"- et la "nouveauté".

C'est sans doute le substrat "satanique" de la "décomposition" , de la humaine nature, dans le cadre à la fois meurtrier et fertile de tels peuplements, nés sous la tutelle du symbolisme de la totalisation spatiale, qui fait du code des émotions esthétiques communes à la scéne urbaine *sulina* l'expression du mouvement cyclique du temps, de l'éternel recommencement de son corps collectif[684]. On peut même dire que c'est en souvenir de cette "ivresse dionysiaque"

---

[683] Cf. A. Isabelle, Viagem ao., op. cit., p.19: "On arrive sur la place par les extrémités nord et sud./C'est une véritable caserne autour de laquelle s'élévent en désordre des huttes, des petites fermes et quelques maisonnettes soigneusement entretenues./Les autorités et les principaux commerçants vivent dans les anciennes demeures des indiens, le commandant militaire occupe le collége; l'hôpital, les magasins et les ateliers sont en ruines; loin de penser à les réparer, ils en prennent les matériaux pour les utiliser dans de nouvelles constructions./Le culte catholique est célébré dans une chapelle attenante aux cours latéraux de la place."

[684] Cf. les observations de R. Guénon, dans Le symbolisme., op. cit., p.25, pour qui le propre du symbolisme métaphysique de la Croix est de "représenter" la "communion parfaite de la totalité des états de l'être" à travers son épanouissement intégral dans les deux sens de l'"ampleur" et de l'"exaltation".

procédant de certains mythes et images édéniques véhiculés par le contexte social et historique de l'oeuvre coloniale sous les Tropiques que l'ensemble civilisationnel des villes *gaucha*s du XIXe siécle vont se précipiter dans la volupté et la cruauté précisément au moment où l'imagination populaire donne l'impression d'abîmer dans l'oubli et la violence qui l'a fondé.

Ici l'esthétique du débridement[685] implique le drame de la mort et de la résurrection d'un ensemble collectif, qui s'inspire elle aussi du symbolisme de la Croix, dans la mesure où elle associe le mythe fondateur de la vie communautaire *sulina* à l'image de la fusion matricielle entre la Vie et la Mort[686]. L'extase dionysiaque qui régnait dans la vie sédentaire des aldeamentos jésuites n'est guére de similaire du prosélytisme débridé qui a présidé à l'évangélisation itinérante et qui avait été forgée dans le moule de la *Devotio Moderna*.[687] Cette prédication itinérante dissociée de l'apparat solennel de la liturgie catholique prescrivait du reste le retour à l'état androgynique originel dans vie communautaire des villages reculés du territoire sulino.

Et l'on retrouve encore une fois une forme paroxystique de l'esthétique du débridement dans prescription de l'"amour du prochain" et de la "pitié d'autri" qui permettra à la doctrine chrétienne sous les Tropiques de s'"affranchir" des injonctions du ton sentencieux qui contaminait de l'orthodoxie catholique en Europe:

> "*O cura de São Borja, pouco prudente, provocou sua propria expulsão da região, durante nossa estadia. H muita imoralidade entre os padres brasileiros; fui testemunha de v rias cenas bastantes escandalosas em diferentes localidades. O bispo do Rio de Janeiro, em*

[685] Nous empruntons ici l'expression "esthétique du débridement" à M. Maffesoli, L'ombre de., op. cit., p.26.

[686] En ce sens nous nous inspirons des réflexions de G. Durand, Les structures, op. cit., p.398, pour qui le symbole de la Croix "semble être exemplaire d'une ambivalence" dans laquelle s'accentuent les "valeurs messianiques et résurrectionnelles", ce qui peut aider ici à voir une compréhension approximative du caractére "insurrectionnel", et en même temps messianique, du cycle des guerres guaraniticas du XVIIIe siécle. Ce climat va imprégner progressivement le récit fabulatoire autour de la geste du *Gaucho* et dessiner la personnalisation globale libertaire de l'homme du Sud, une personnalisation que l'"érotique de la guerre" forgée par deux siécles de conquête territoriale n'avait fait que favoriser.

[687] Loin de l'éclat pompeux et solennel des cérémonies religieuses dans les églises, la pensée chrétienne de la Devotio Moderna va se disséminer dans le monde rustique des peuplements du sertão brésilien, comme dans le cas des villages *sulina*s, étant l'agent de la réconciliation de l'univers de l'homme de la civilisation et les valeurs de l'homme de la forêt. Dans ce sens, nous renvoyons à J. Theodoro, A América., op. cit., pp.ll9-l36.

> *pessoa, dizia publicamente, comprado ninharias parisienses para uma de suas filhas: ' para um fruto de minhas fragilidades*."[688]

Cette atmosphére de "débridement" et d'"excés" montre bien ici comment la quête du "bonheur terrestre" dans l'existence terrestre régit ici l'énergie mobile de l'encadrement des différentes structures spatio-temporelles qui se sont superposées pour instaurer l'esthétique du grotesque dans le cas des villes *sulina*s. Cette énergie prodigieuse est celle d'un corps collectif soucieux de ses attributs chtoniens et de la vivacité concréte, tant sensorielle qu'imaginaire, d'une socialité exubérante et polymorphique. Ce qu'il y a de plus remarquable dans les commentaires de la plupart des voyageurs européens du XIXe siécle, c'est la fréquence avec laquelle ils signalent la primauté du polythéisme des valeurs de l'homme *gaucho* dans l'instauration des premiers peuplements *sulinos*.[689] Les aspects de destruction, de pillage et de vandalisme qui prédominent dans la description des villages nés sur les ruines des anciens aldeamentos annoncent déjà la force morale qui va imprégner la substance barbare l'"âme collective" de la société *gaucha*, un corps collectif toujours enclin à adhérer à la matiére périssable du temps pour accomplir intégralement le cycle des créations et des destructions qui préside à sa destinée mortelle.

3. Le geste du tropeiro et le symbole du labyrinthe

La configuration des premiers villages *sulina*s reléve un ensemble complexe de figures mythiques et d'images qui apparaissent de fait, comme étant à l'origine du code des émotions esthétiques communes de la scéne urbaine au sud Brésil, et qui retracent la rythmique des actions successives de conquête territoriale du territoire riograndense. Autrement dit, c'est dans les intimations assimilatrices ayant conduit le colonisateur portugais à s'accommoder au milieu objectif et

---

[688] Cf. A. Isabelle, Viagem ao., op. cit., p.87: "Le curé de São Borja, peu prudent, a provoqué sa propre expulsion de la région pendant notre séjour. Il y a beaucoup d'immoralité parmi les prêtres brésiliens; j'ai été témoin de plusieurs scénes assez scandaleuses en différentes localités. L'évêque de Rio de Janeiro déclarait publiquement en achetant des babioles parisiennes pour une de ses filles: 'C'est pour le fruit de mes faiblesses.'"

[689] Lorsque nous parlons du polythéisme des valeurs pour interpréter l'oeuvre coloniale au Brésil, nous nous inspirons de l'analyse de M. Maffesoli, L'ombre., op. cit.. Voir du même auteur Le temps., op. cit., et ses réflexions à propos de l'"orgiasme" et de l'"ordre confusionnel" comme facteurs de socialité. Dans ce sens, de notre part, il nous semble fondamental de parler d'éthique polythéiste pour cerner l'esthétique méta-érotique et méta-raciale chez l'homme brésilien. Une

cosmique des Tropiques qu'il faut trouver les motivations symboliques qui vont donner leurs contours aux agglomérations[690]. Tantôt on y décélera le geste combatif et viril du soldat-conquérant - qui renvoie à la figure souveraine du Héros guerrier (les bandeirantes) et au symbolisme purificateur de l'Epée -, ses aspirations ascensionnelles et ses "armes spirituelles" de défense- les murailles, les murs et les protections lesquels vont se cacher derriére les soucis moraux de l'urbanisme "militaire" colonial et entamer la figure rectiligne d'avenues, le dessin quadrillé de rues et des quartiers, régénérant l'image de la ville-fortification dans le théâtre de la vie urbaine du pays. Tantôt on y retrouvera les valeurs d'intimité et de quiétude cosmique propre à l'enthousiasme mystique qui ressentait le soldat-missionnaire à l'égard des attributs édéniques émanant de la vie collective sous les Tropiques - en allusion à la figure du Héros chrétien (le soldat-missionnaire) et au symbolisme métaphysique de la Croix - et qui continue de se répandre aujourd'hui au coeur de l'ambiance féconde et nourriciére des "cercles" de communion, dont la nébuleuse "affectuelle" qu'ils distillent va renverser le climat défensif des rues, des viaducs, des avenues, réaffirmant ainsi éternellement l'inscription terrestre des grandes métropoles modernes du Brésil.[691]

C'est sous l'angle de la réconciliation des figures du Héros solaire et du Héros chrétien que nous envisagerons le geste nomade et errant du *Tropeiro* et le symbolisme du Labyrinthe, en regard du pouvoir qu'il posséde de fixer, dans le monde imaginal de la société *gaucha*, la vision qui fait de l'acte de fondation des villes *sulina*s, partagées entre le symbole de l'Epée et celui de la Croix, et du va-et-vient de leurs habitants une promenade esthétique[692]. Ainsi, aux images évoquant les campagnes perdues au coeur d'une "terre de personne" et les rêveries du repos qu'évoquent les sites d'intimités qui renvoient aux citadelles, aux estâncias et aux

---

éthique héritée l'Amérique baroque et qu'on peut interpréter comme étant le fruit de l'irruption de l'esthétisme des formes dans configuration de la vie communautaire sous les Tropiques.

[690] Nous nous inspirons ici librement des commentaires de G. Durand, Les structures., op. cit., à propos des figures carrées et circulaires. Nos réflexions s'inspirent également des réflexions G.Bachelard, La poétique., op. cit.

[691] Sur le théme de l'"orgiasme" et de la "mystique érotique" comme renforcement du lien éthique, nous nous inspirons de M. Maffesoli, L'ombre., op. cit., en particulier le chap.II, "Le divin social". Voir également les observations qui fait cet auteur à propos de l'esthétique des "émotions communes", Aux creux., op. cit.

[692] Concernant la figure du *Tropeiro* telle que nous la concevons ici et de l'aura esthétique d'une errance tribale en tant que "nébuleuse affectuelle" constituant l'éthique qui "sert de ciment" aux divers groupes qui participent à un "espace-temps", nous nous inspirons de commentaires de M. Maffesoli, Le temps., op. cit., en particuliers le chap.IV, "Le tribalisme", et chap.VI, "De la Proxémie".

aldeamentos vont se mêler celles évoquant les sentiers familiers nés des déplacements des tropeiros et ayant donné naissance aux premiers contours éphéméres des agglomérations *sulina*s. Celles-ci feront ainsi directement allusion à l'image primordiale du mouvement de l'homme errant (le prêtre et le soldat) et au "tissu" des chemins engendrés par sa technique du voyage sur le *Continente* de São Pedro. En même temps que fondation des villes *sulina*s est un corollaire du processus de sédentarisation d'une société de guerriers, il convient de souligner tout la force onirique que l'acte qui consiste à sortir de soi a conservé chez l'homme *gaucho*, inspiré du modéle "religieux" de l'ouverture sur l'infini, par référence aux rêveries du chemin dans le contexte du territoire-mythe du Continent. C'est l'image de l'homme qui marche qui va s'attacher au geste du *Tropeiro* et de ses chars à boeufs dans l'imagination collective de la société *gaucha*:

> "(...)em longas e intermin veis tiradas, sob barulho ensurdecedor, movimentando-se vagarosamente, levando erva-mate à fronteira ou de la trazendo contrabando.
>
> (...)
>
> Acompanha essa triste paisagem campestre, uma animada tropa. (...)"[693]

Parler des "rêveries du chemin" de l'homme du Sud renvoie toujours à une réflexion sur le mouvement de va-et-vient entre le technique du voyage et ses rêveries du repos dans le monde imaginal *sulista*. C'est-à-dire à la tension qui s'est instauré, dans la mémoire collective *gaucha*, les déplacements liés au "micro-événements" de la chasse aux gros bétail sauvage- la preia do gado chimarrão-, et la dynamique progressive de l'attrait pour la vie communautaire aux carrefours et sur les chemins que conduisaient ces hommes vers la région de Vacaria del Mar, en dehors des espaces d'intimité que délimitaient les enceintes des villes-citadelles. C'est en effet à travers la force d'attraction de certains lieux d'agrégation d'individus en marche[694] que va se dessiner la figure archétypale du Chevalier errant dans les cadres historiques de la configuration des villes *sulina*s. Dans les

---

[693] Cf. M. Beschoren, Impressôes de.,, op. cit., p.55: "En de longues et interminables étapes, dans un bruit assourdissant, avançant lentement vers la frontiére de l'erva-mate ou en rapportant de la contrebande.(...)/Dans ce triste paysage champêtre, une troupe animée.(...)"

[694] Nous reprenons librement l'expression "mécanismes d'agrégation d'individus" de A. Moles & E. Rohmer, Labyrinthes du., op. cit., p.161, pour décrire l'animation errante des "micro-événements" qui, jusqu'à nos jours, rythment l'agglomération de gens dans les rues des grandes cités *gaucha*s.

récits légendaires retraçant la fondation de nombreuses villes du Rio Grande do Sul, au XIXe siécle, la figure hybride du *Tropeiro* et du Corsaire va évoquer les mérites et l'audace du Gaudério, ce maître des chemins, face aux périls d'un territoire désertique et sauvage et dans son labeur quotidien consistant à assurer le lien entre les diverses régions d'un Continent ravagé par les guerres et les conflits frontaliers[695].

Héritier des valeurs viriles et des aspirations souveraines de ses ancêtres-les paulistas et les lagunistas-, à la maîtrise du *Continente* de São Pedro et à la quête de richesses dans la région de *Vacaria del Mar,* le tropeiro trouvera refuge dans certains sites placés au carrefour des routes et des sentiers ancestraux de la conquête militaire de la terre *sulina*. Ainsi, conséquence des rêveries d'intimité domiciliée qui s'inscrivaient dans la technique de voyage chez l'homme du Sud, sans laquelle il n'était plus qu'un être dispersé, les peuplements dont la fondation a fait appel à la figure du *Tropeiro* étaient de véritables "points" de fixation qui prenaient parfois la forme de "niches" de repos pour le bétail, les carroceiros et les vaqueiros, susceptibles d'assurer, par adhésion aux mouvements de troupes, la liaison entre les différentes régions du *Continente* de São Pedro au début du XVIIIe siécle:

> "De qualquer modo, sendo a vila de São João de Cachoeira a primeira povoação que se encontra na Estrada das Missões, tornou-se uma espécie de entreposto, onde os negociantes e estanceiros que não querem fazer longas viagens deixam o produto da região e adquirem, de volta, as mercadorias de que necessitam."[696]

C'est en souvenir de la maison immémoriale récréée par le vaqueiro dans un coin du monde que la plupart des villes *gaucha*s sont devenues au départ le lieu d'une cellule sociale "transitoire" et "éphémére", fixée soit à la proximité d'un fleuve - c'est le cas de Porto Alegre (dont le peuplement date de 1732) et de Santo Antonio da Patrulha (1725)-, soit au carrefour de chemins conduisant aux terrains

---

[695] Nous pensons ici aux commentaires de M. Maffesoli, L'ombre., op. cit., p.41, à propos de la '"banale confusion" pour décrire le geste d'agrégation des tropeiros tel qu'il s'inscrit dans l'imaginaire collectif de la société *gaucha*. Au sud du Brésil, la fondation des villes doit beaucoup à ces mécanismes de solidarité, corollaires de la sensibilité commune aux vaqueanos autour dans un "point nodal", car c'est dans "l'entrecroisement de situations, de moments, d'espaces et de gens sans qualités" qu'elles trouvent leurs puissance "historique" de renouvellement.

[696] Cf. A. Saint-Hilaire, Viagem ao., op. cit., p.185: "De toutes façons, le village de São João de Cachoeira étant le premier peuplement que l'on rencontre sur le chemin des Missões, il est devenu une sorte d'entrepôt, où les commerçants et les *estancieiros* qui ne veulent pas faire de longs

de chasse au bétail sauvage: Viamão (1728), Vacaria (1809) et Cachoeira do Sul (1832)[697]. Le récit retraçant le peuplement d'Arroio Lagoão qui était "en train de naître" sur les bords du Rio Jacui, sur le Chemin des Missões, illustre bien le rôle qu'a joué les rêveries du chemin et la figure du *Tropeiro* dans l'instauration de l'ordre confusionnel qui anime les villes *gaucha*s:

> "Neste lugar o verão é bem animado. Tropas e mais tropas passam em grandes e intermin veis filas. Viajam para a região mais baixa ou voltam à de procedência. São carregamentos de peles, couros, erva-mate preciosas. Trazem mercadorias de toda a espécie, principalmente sal."[698]

En fait, l'animation et la banale confusion qui caractérise le peuplement d'Arroio Lagoão s'accorde à l'image de la maison des rues[699] typiques de la création de nombreuses villes *gaucha*s. En accueillant les sentiments qui poussaient l'homme du Sud à s'établir dans un coin du monde, en l'occurrence au carrefour de sentiers et de routes *sulina*s, ces villes-couloirs constituent sans doute le siége ancestral des rêveries qui nourrissait le *Tropeiro* autour de la maison onirique. Elles sont une réminiscence des premiers campements, ces lieux d'immobilité surnommés estâncias de pouso ou invernadas, nés de la rythmique des déplacements d'une société pastorale et du mouvement de ses vaqueiros le long des trois routes habituelles qui sillonnaient le territoire *riograndense*.[700]

Nous parlons ici des trois voies principales qui ont permis aux tropeiros, comme l'avaient fait auparavant les bandeirantes, de se livrer à une exploitation commerciale avantageuse du territoire du Rio Grande do Sul: le Chemin dit "de la Plage", qui allait de la ville de Laguna à la Colônia de Sacramento; le Chemin de Cristovão Pereira qui ralliait le littoral à la région de Vacaria del Mar; et le Chemin des Missões, qui faisait la jonction entre la ville de Laguna et le territoire des réductions jésuites.

---

voyages laissent le produit de la région et acquiérent, en retour, les marchandises dont ils ont besoin."

[697] Voir à ce propos, F. Riopardense de Macedo, "Urbanização do Rio Grande do Sul", In: Correio do Povo, Porto Alegre, 11.août.l973, et P. Xavier, "Ordenação de nossos nucleos urbanos". In: Correio do Povo, Porto Alegre, 2.juin.1978.

[698] Cf. M.Beschoren, Impressôes., op. cit., p.28: "En cet endroit, l'été est trés animé. Des troupes en nombre toujours croissant passent en grandes et longues files. Ils voyagent vers la région située plus au sud ou retournent à leur point de départ.Ce sont des chargements de peaux, de cuirs, d'erva-mate et de pierres précieuses. Ils portent des marchandises de toute espéce, et surtout du sel".

[699] L'expression "maison des rues", bien qu'elle procéde d'une analyse différente, nous empruntons de G. Bachelard, La poétique., op. cit., p.55.

Situées au carrefour des chemins et des routes et accompagnant les éternels déplacements belliqueux du conquérant portugais, ces villes-passerelles offraient un décor urbain "véhiculaire", "chaotique" et "dispersif" qui ne saurait se justifier exclusivement par l'image d'un fourmillement lié à l'errance tribale de l'homme du Sud. Cette atmosphére d'agitation et d'animation touche davantage à la logique passionnelle de l'homme *gaucho* vis-à-vis un territoire-mythe - la *Pampa* -, l'un des éléments fondamentaux qui font apparaître l'image de la ville en tant qu'une maison des rues par allusion à un lointain onirique: le Pago *gaucho*, image bienfaisante de la Terra Mater, du giron maternel de l'homme du Sud.

De toute évidence, c'est le mouvement dans l'immobilité des tropeiros - celui qui s'exprime par leur quête d'une vie tournée vers un lointain onirique- qui va conférer le trait mouvant et flou de la vie communautaire riograndense, dans la mesure où l'errance de ces hommes a cristallisé leur être-ensemble autour des nébuleuses polycentrées qu'étaient les campements ou les cantonnements, lieux de refuge provisoire. Siége des vaqueiros et du bétail, ces villes-couloirs sont en effet l'expression, chez l'homme qui marche, de ses liens rassurants de la Terre-mére et de son retour périodique à la sacralité tellurique de sa cellule primordiale. Pour le *Tropeiro*, les sentiers et les chemins qui arpentent les campagnes reculées ont toujours été une invitation au repos dans l'utérus de la Grande Mére, cette Terre-mére indulgente toujours dans l'attente du retour au foyer de ses fils prodigues et prodigieux aprés chacune de leurs aventures de par le monde[701]. A l'image de l'abri primordial, la terre *gaucha* deviendra ainsi, à l'aide du rôle que joue la figure du *Tropeiro* dans l'imagination populaire, le siége du rêve archaïque de la maison onirique de l'homme du Sud. La transposition des rêves ancestraux les plus fondamentaux de l'homme qui marche dans l'acte de fondation des villes *gaucha*s va se manifester, entre autres choses, dans le génie créatif de leurs habitants à

---

[700] Pour les références "historiques" aux anciens chemins dessinés par le cycle des tropeiros au sud du Brésil, nous renvoyons à A. Ferreira Filho, Historia Geral do Rio Grande do Sul, Globo, l974, et D. Lazzarotto, Historia do Rio Grande do Sul, Sulina, l982.

[701] Concernant le lien entre les images de la Terre-mére et ses rêveries du repos, et celles des rêveries du chemin et de la figure du *Tropeiro* au Rio Grande do Sul, nous rejoignons ici la littérature régionale de A. Maya, et en particulier au récit littéraire contenu dans l'ouvrage Alma barbara, Mercado Aberto/Universitario, 1991, p.54: "Estradas e estradas, atalhos sobre atalhos, que sensações agrad veis, que lindas vistas! O minuano não espalha mais sobre a quincha des habitações, agora abertas e festivas, as rodilhas de fumo dos fogões; as arvores empocham-se de folhas tenras; e de novo, reflorindo nas latas bordadas de crivo, o manjeiricão embalsama o peitoril das janelas, nos ranchinhos quentes, alegres e queridos." C'est le titre de cet ouvrage,"Ame barbare" que nous avons repris ici pour étayer notre analyse dans la Partie II de cette thése, spécialement le chap.II, "Paysages nocturnes du Sud du Brésil".

neutraliser la rigidité morbide de la figure carrée ou de la figure défensive des murs et de clôtures dans la configuration de la scéne urbaine:

> "O plano da Vila de Nossa Senhora da Conceição do Passo Fundo, consistia num emaranhado de ruas e travessas. Havia, porém, so uma verdadeira rua: a do Comércio, com mais de 3 km de comprimento e 60 a 70m de largura. As demais, paralelas e transversais, eram indicadas apenas por casas isoladas. Na rua do Comércio, concentra-se o movimento e o comércio que d vida à cidade.
>
> (...)
>
> Na extremidade norte da rua do Comércio, estão determinadas duas praças que, estranhamante, ainda não foram construidas. Na praça situada à leste esta a igreja e o cemitério catolico. A igreja é uma construção comprida, simples, feita de tijolos. Ao lado, suspenso num andaime, esta o sino, com data de 1688, proveniente das Missões, de onde foi trazido, apos a contrução."[702]

Le moment est venu de décrire ici le décor onirique d'une ville quelconque de la *Campanha gaucha*. Elle donnera le modéle d'une maison des rues située au coeur d'un paysage rural, qui s'est formée autour d'un micro-événements - le commerce lié au *Tropeiro* - et qui a rétabli les liens entre l'homme du Sud et ses expériences de quiétude cosmique. Evocation du premier repos, la ville de Passo Fundo se composait à la fin du XIXe siécle d'une rue principale faisant partie de la route qui reliait son territoire à d'autres agglomérations du Rio Grande do Sul, et s'inscrivant dans jeux des cercles formés par le flux éphémére et convergent des voyageurs autour des vendas et des bodegas.[703]

Ce décor urbain, la présence de l'église et du cimetiére aux environs de la place, à l'est de la rue principale, fait penser au remplacement progressif de la ville-passerelle, plus attachée à l'axe nomade de la rue du Commerce et au micro-événement qui était le tropeio, par le modéle des villes coloniales, avec ses figures géometriques et ses espaces quadrillés. La revalorisation des vieux contours flous

---

[702] Cf. M. Beschoren, supra, p. 34: "Le plan du village Nossa Senhora da Conceição de Passo Fundo, consistait en un enchevêtrement de rues et de traverses. Il y avait pourtant une seule rue véritable; celle du Commerce, longue de plus de 3 km et large de 60 à 70 m. Les autres, paralléles ou transversales, n'étaient indiquées que par des maisons isolées. Dans la rue du Commerce se concentrent le mouvement et le commerce qui donnent vie à la ville."(...)A l'extrémité nord de la rue du Commerce, ont été prévues deux places qui, singuliérement, n'ont pas encore été construites. Sur la place située à l'est, se trouvent l'église et le cimetiére catholique. L'église est une bâtisse longue, simple, faite de briques. A côté, suspendue à un échafaudage, se trouve la cloche, qui date de 1688 et provient des Missions, d'où elle a été apportée aprés la construction.(...)"

[703] Pour e qui concerne l'ensemble complexe des chemins créés par l'individu errant, nous rejoignons ici les commentaires de A. Moles, Les labyrinthes., op. cit., pour qui c'est justement le dynamisme du nomadisme qui oblige l'homme à "se reposer lourdement sur sa mémoire" pour

et mouvant du peuplement, ancrée sur des activités nomades du *tropeio*, au profit d'activités sédentaires peut signifier que la ville de Passo Fundo était alors devenue une Paroisse, et par conséquent qu'elle se rattachait à une *Freguesia*.

Si ce type de peuplement "chaotique" et "asymétrique" réveille les anciennes intentions monarchiques et pratiques sacrificielles du conquérant portugais qui consistaient à procéder à la maîtrise du temps dans la scéne de la vie sociétale à travers la mutilation, symbolique ou réelle, de ses structures spatiales, il faut surtout retenir que la plupart d'entre eux ont favorisé plus au moins secrétement le trajet progressif de sédentarisation de l'homme *gaucho* dans la profondeur d'une "terre de personne". Autrement dit, leur apparition reléve le plus souvent la présence d'un sentiment collectif d'appartenance territoriale parmi leurs habitants, et c'est ce sentiment de frequesia qui ferra naître peu à peu une Paroisse (Paroquia) au coeur d'une région désertique, puis la fera grandir jusqu'à ce qu'elle devienne un Village (Vila), et finalement, une Ville.[704]

On voit ainsi comment la rythmique réguliére du déplacement des tropeiros, de l'équilibre dans l'instabilité, peut devenir une puissance capable d'ordonner le parcours d'une communauté émotionnelle au sud du Brésil. C'est par référence à la marche du *Tropeiro* que l'ensemble civilisationnel des villes sulistas apparaît comme un simple véhicule permettant aux habitants d'aller vers un lointain imaginaire, comme un territoire de passage incarnant dans le temps la circularité de l'argent, des marchandises, des êtres, des animaux et des rêves[705]. Toutefois, c'est justement parce que l'image de la ville-passerelle met l'accent sur l'itinéraire affectif de ses habitants, plutôt que sur leur enracinement, que l'image de la maison des rues permet ici de saisir la genése des noyaux de convergence centripéte autour desquels se sont regroupées les rêveries de l'intimité domiciliée et qui constituent le panorama des grandes villes brésiliennes, où affluent continuellement des immigrants comme vers un "centre".

---

saisir la forme d'ensemble du lieu où il se retrouve. Cette maîtrise des chemins apparaît dans la description qui a fait de la personnalité globale du *Tropeiro* M. Nichols, O *gaucho*.,op. cit.

[704] Sur les fondements archaïques de l'organisation spatio-temporelle des villes au Brésil, dans la séquence "naturelle" de Freguesia, Paroisse, Village et, finalement, Ville, nous rejoignons ici les observations de A. Candido, Os parceiros., op. cit., p.62.

[705] Concernant les rêveries de l'itinéraire et technique du voyage, deux aspects liés au symbolisme du cheval et de char à boeufs dans l'imaginaire collectif de la société *gaucha* et sous-jacents à l'ensemble civilisationnel des villes *sulina*s, nous nous inspirons librement des commentaires de G. Durand, Les structures., op. cit., pp.377-378, à propos du symbolisme circulaire, où le char et la roue renvoient aux techniques du cycle, ayant le privilége d'incarner le "mouvement dans l'immobilité".

C'est ce qui explique le recours à l'image immatérielle de la mosaïque pour décrire la maniére dont se configurent ces villes, dans la mesure où elles témoignent fréquemment du fourmillement qui a présidé à la formation de leur être-ensemble. Réminiscence du geste de l'homme qui marche véhiculé par le consensus historique et sociale de la conquête territoriale du Sud, l'image de la maison des rues se retrouve dans le contenu onirique des "niches" et des "coins" qui jalonnent le décor actuel de la plupart des villes *gaucha*s, là où les liens collectifs fructifient telle une nébuleuse "affectuelle", sous l'impulsion de l'éthique de l'instant adoptée par un vouloir-vivre sociétal qui s'y maintient à l'abri du temps.[706] C'est justement ce tableau coutumier qui finira par heurter le regard que portera l'homme de la civilisation sur les villes *gaucha*s à la fin du XIXe siécle:

> "Estais sempre so nesta rua porque não é possivel, decentement, mau grado o elevado tom de vossa filantropia, vos credes acompanhados, em meio de negros embrutecidos, circulando misturados com bodes e cabras que se apinham na via publica."[707]

Lieu-synthése d'éléments contraires - depuis le "barbarisme" jusqu'à la "politesse" et les "bonnes maniéres"- les villes *gaucha*s du XIXe siécle reflétent, tout comme les autres villes impériales, la dynamique des souvenirs qu'on laissés les impulsions nomades du *Tropeiro*; elles sont un lieu d'accueil pour les légendes évoquant le polythéisme des valeurs antagonistes chez l'homme du Sud, ce centaure des *Pampa*s. C'est ce qui ressort lorsqu'on revisite les vestiges des cantonnements établis par les tropeiros au bord des routes et des sentiers qui conduisaient aux villages et aux peuplements. Territoire ancestral de campement pour les troupes, site à la fois d'intégration et de refus "affectif" du formalisme de liens collectifs, ces villes-couloirs expriment la rencontre et le rejet à l'égard du geste de sédentarisation de l'homme *gaucho*.[708] C'est autour d'elles que vont

---

[706] Voir à ce propos M. Maffesoli, Le temps., op. cit., p.190, et aussi La conquête du présent, PUF, l979, pour qui l'éthique de l'instant permet de réconcilier "la statique (espaces, structures)" et "la dynamique (histoires, discontinuités)".

[707] Cf. A. Isabelle, Viagem ao., op. cit., p.59: "Vous êtes toujours seul dans cette rue car il n'est pas possible décemment, quelque que soit l'ampleur de votre philanthropie, que vous ayez la sensation d'avoir de la compagnie parmi des négres abrutis circulant au milieu de boues et de chévres qui s'entassent sur la voie publique."

[708] Nous interprétions ici librement l'analyse menée par M. Maffesoli, Le temps., op. cit., p.159, sur la thématique de la "présence" et de l'"éloignement", aussi que sur celle de l'Etranger, pour y voir des éléments constitutifs du dynamisme fondateur du polythéisme des valeurs de l'homme brésilien. Nous rejoignons en cela les réflexions autour de la dialectique de la durée et de la "causalité physique", cf. G. Bachelard, La dialectique., op. cit., p.54, lorsque cet auteur dit: "(...) la

graviter toutes sortes de déshérités: les chinas, les esclaves en fuite, "les vagabonds sans abri et des chiens errants".

Lorsqu'on considére, de par la dialectique du dehors et du dedans, que la figure du *Tropeiro* met clairement l'accent sur la dimension itinérante des agglomérations *sulina*s, il semble logique de voir en lui le personnage destiné par excellence à "véhiculer" le drame de la cartographie intime qui sous-tend le trajet de sédentarisation de l'homme du Sud. Autrement dit, le personnage du récit fabulatoire autour de la figure du *Gaucho* à pied qui va opérer la mythisation des souvenirs historiques évoquant l'acte errant du *Tropeiro* moins parce qu'il représente la conformité à l'éthique de l'instant dans l'imaginaire collectif sulista que parce qu'il signifie la lutte épique que livrera l'homme du Sud pour préserver ses rêves d'intimité domiciliée au moment d'instauration de la société urbaine et industrielle du Sud. C'est à travers les légendes retraçant le dépouillement progressif de l'univers cosmique qui faisait de lui le maître des chemins au profit des valeurs sédentaires que ce personnage - le *Tropeiro* - va condenser, dans le monde imaginal de la société *gaucha*, le domaine fantastique des valeurs héroïques de l'homme du Sud et les attributs telluriques de la *Campanha*.

Aprés avoir été spolié de ses armes les plus nobles et de son cheval, le *Tropeiro* est ainsi devenu le paradigme perdu de l'homme *gaucho*, cet homme qui a été dépouillé de ses valeurs oniriques les plus intimes. Quant au personnage légendaire, on le retrouve jusqu'à nos jours dans le culte qui vouent à la figure du peão dans les C.T.Gs. (Centres de Traditions Gauchas), territoires renfermés dans une durée "historique" éloignée de celle qu'a engendré sa mort à l'aube du XXe siécle, au moment où ont été construits les premiers chemins de fer, et un peu plus tard avec l'implantation d'un systéme de transport routier[709].

C'est au retour à la maison natale - celle de l'enfance immobile de l'homme *gaucho* que fait concrétement allusion le déplacement des valeurs oniriques de la *Campanha* vers les villes *sulina*s. En effet, c'est à travers ce théme immémorial que l'onirisme lié à la technique du voyage va s'avérer un engrenage essentiel à la

---

vérification de la causalité se présente dans une atmosphére de négations dans une espéce de vide logique(...)"

[709] L'implantation de chemins de fer dans le Rio Grande do Sul, à la fin du XIXe siécle, a provoqué le changement considérable dans le modus vivendi de l'homme du Sud, un changement que va accentuer la mise en place des transports routiers, à l'époque de l'Etat Nouveau (1937/45), deux stratégies pour perfectionner dans l'Etat du Rio Grande do Sul le productivisme d'un temps industriel et capitaliste.

réconciliation des structures spatio-temporelles multiples devant participer de l'instauration des villes dans la mesure où il met en valeur la force imaginale qui revêt la figure du *gaucho* à pied dans la maniére dont s'encadre le temps au coeur de la société *gaucha*.

En d'autres termes, le geste du *Tropeiro* retrace dans l'imaginaire collective sulista l'itinéraire légendaire qui a conduit une société de guerriers, militaire, nomade et pastorale à se fixer aux alentours des estâncias de pouso et de leurs peuplements. C'est toujours par allusion au déplacement de l'homme errant que la société *gaucha* va régénérer la matiére rêvante de la *Campanha* en consacrant un équilibre au coeur de l'instabilité engendrée par la diffraction de la civilisation urbaine et industrielle. Dans le monde imaginal de la société *gaucha*, et contrairement à ce qu'on pourrait penser, le *Tropeiro* n'est pas quelqu'un qui se déplace au hasard, c'est celui qui donne une mobilité aux rêveries d'intimité domiciliée que nourrit la vie communautaire *sulina*, conséquence de son attachement à un territoire-mythe[710].

C'est parce qu'elle a obéi aux intimations cosmiques de la fusion organique entre l'homme *gaucho* et la Terra mater, en tant qu'élément structural du code des émotions esthétiques communes à la scéne urbaine *sulina* que la ville de Pelotas est jusqu'à aujourd'hui objet de dérision et de sarcasmes. De fait, l'esthétique de ses formes de vie sociale n'a pas su doser la force agglutinante des racines chtoniennes de l'homme *gaucho*. En raison de sa tendance à faire disparaître de son décor les nuances du retour à la Terre-mére qui s'inscrit dans les aspirations ascensionnelles de l'homme du Sud, elle s'est vue accusée d'être le berceau des *maricas* (couilles-molles), des *frescos* (maniérés) et, plus récemment, de *bixas* (tapettes).

En effet, les légendes historiques *sulina*s oscille entre le lointain passé de l'homme *gaucho* le renvoie perpétuellement à la place qui était la sienne au coeur des campagnes reculées et au déplacement dans lequel l'entraînait le vent *minuano*, d'un côté, et, de l'autre, l'orientation vers l'avenir néantisant la fatalité de la chronologie. Les termes injurieux que l'imagination populaire sulista a réservé à la ville de Pelotas tiennent précisément à son refus absolu des attributs telluriques de l'homme *gaucho* et de son visage "rustique" et "misérable", lorsqu'elle s'est employée à consacrer l'image du Progrés et de la Civilisation dans le théâtre de sa

[710] A propos des blagues sur la virilité "douteuse" du pelotense, voir L.F. Verissimo, O analista de Bagé, LP&M, l983.

vie sociale, au début du XIXe siécle. Enrichie par l'essor des *charqueadas*, l'aristocratie locale va se adhérer sans restriction au processus d'assouplissement des moeurs "sauvages" de l'homme du Sud mise en oeuvre aprés l'arrivée de la Famille Royale à Rio de Janeiro. Elle s'adonnera ainsi sans restriction à la politesse et aux "bonnes maniéres", abandonnant le cheval pour les promenades en carrosse, abdiquant la casa-em-fita au profit des villas "chic" de deux étages avec leurs balustres en fer, fréquentant les théâtres et les écoles de métiers, participant à des sociétés culturelles et artistiques, prenant l'habitude de s'approvisionner dans les boutiques de produits importés au détriment des traditionnelles vendas et *bodegas*.

Cette ambiance "affectée", "polie" et "sophistiquée" que dénotait la vie urbaine à Pelotas du XIXe siécle, différemment de celle que l'on trouvait dans les autres villes *gaucha*s de l'époque, va résonner comme une sorte de blasphéme et de mépris vis-à-vis des valeurs les plus archaïques liées à la virilité souveraine et mâle de l'homme du Sud, cet être presque mythique né de la copulation entre le Héros civilisateur, le Mâle fécondateur, et la Grande-mére terre, la querência de l'homme *gaucho*. En outre, en tournant à la fois leur regard vers le port et ses produits exotiques et le dos à la Terra Mater, les habitants locaux vont proférer un autre sacrilége à l'égard de la matrice chtonienne de la société *gaucha* et des souvenirs immémoriaux rattachés à la *Campanha gaucha*. C'est parce qu'elle a rejeté sa fonction "véhiculaire", assurée par la plupart des villes sulistas, de réconciliation entre l'élément anomique introduit par l'homme de cour et les attributs telluriques de l'homme *gaucho* (l'homme du monde), que la ville de Pelotas a attiré progressivement les sarcasmes de la communauté riograndense[711].

Les traits culturels laissés par la diffraction des maniéres aristocratiques de la Cour au XIXe siécle vont menacer directement le polythéisme des valeurs constitutif du processus d'implantation de villes-couloirs au sud du Brésil, menaçant du même coup la communauté de destin caractéristique de leur être-ensemble. En effet, l'"affinement" des moeurs, les régles du "bien écrire" et du "bien parler" signifient la naissance d'une aristocratie de diplômés, même si celle-ci n'a pas manifesté un mépris absolu à l'égard de l'attachement affectuel de l'homme *gaucho* à la terre et ses divinités chtoniennes. C'est pourquoi la "politesse" et la "frivolité" évoquées par la figure du pelotense seront pour

[711] Concernant le style plein d'"affectation" de la scéne urbaine dans la ville de Pelotas du XIXe siécle, nous renvoyons aux commentaires de A.Saint-Hilaire, Viagem., op. cit.

l'homme du Sud une source inépuisable de moqueries acerbes, dans la mesure où il y voyait là le remplacement d'une noblesse de "guerriers" par une noblesse "domestiquée"[712]. Son dédain s'adressait à l'homme de cour, celui qui jugeait inepte l'archaïsme des constellations d'images viriles et agressives figurant l'homme *gaucho* et issues de l'époque de la conquête coloniale au sud du Brésil et qui ridiculisait le code d'honneur de guerriers libres peu soucieux de surveiller leurs inclinaisons "rustiques" et "sauvages" pour les adapter à un mode de vie plus sophistiqué. Dans un territoire dont le peuplement hétérogéne avait donné naissance à une race de Centaures, et plus tard à la figure légendaire du Monarque des Coxilhas, la présence à l'"état pur" de l'homme de cour - le *Galego* - ne faisait que mettre en péril l'économie pulsionnelle de l'homme du Sud dans la vie communautaire des agglomérations *sulina*s:

"O galego, pé de chumbo,
calcanhar de frigideira
Quem te deu a confiança
de casar com brasileira.

O galego, talão grosso,
caradura, unha de gancho
Hei de correr-te a rebenque
Se pisares no meu rancho."[713]

Dans le monde imaginal de la communauté sulista, la diffraction du goût de la cour, "raffiné" et "cultivé", signifiait moins le déclin de l'ancienne figure de l'estancieiro qu'une menace contre les bienfaits que la Terra Mater pouvait apporter à l'homme *gaucho*. Le souffle de la "vraie civilisation" était l'annonce d'une tempête sur le Sud du Brésil. Dés les premiers temps de l'Empire tropical, une ére nouvelle va favorisant l'expansion de la notion occidentale de "civilisation" au détriment de la "tradition rustique" *sulina*. Pour permettre à la communauté *gaucha* de survivre en ses attributs telluriques, il fallait à l'homme du Sud "encadrer" l'affinement des moeurs, l'urbanité et les "bonnes maniéres" au coeur

[712] A propos de l'émergence, dans le corps social sulista du XIXe siécle, d'un esprit de dérision et farce à l'encontre les habitants de Pelotas, nous pensons ici aux expressions "insurrection poétique" et "imaginaire comique" qu'utilise J.Duvignaud, Le propre de l'homme, op. cit., p.73-87. Ville bâtie sur l'idée d'un espace clos, fermé, "élevant un rempart contre la vie rurale et tout ce qui s'y regroupe - tribu, groupe patriarcal, clan féodal, nomadisme de la terre et de la mer", Pelotas était une cité dont les héritiers urbains n'ont pas su faire usage de la force agglutinante des villes *gaucha*s devant aider à la réconciliation entre l'homme de cour et l'homme du monde.

[713] Cf. S.Lopes Neto, Cancioneiro guasca, Globo, l960, p.146: Oh, galego, aux semelles de plomb,/ Aux pieds plats/ Qui t'a autorisé/à prendre un mariage une brésilienne./ /Oh, galego, avec tes gros mollets / Visage dur, ongles crochus,/Je te corserai à coup de fouet,/Si tu mets les pieds chez moi."

d'un être-ensemble attaché aux moeurs "paysannes", "vulgaires" et "brutales". On peut évaluer les retombés qu'a eues, à l'époque impériale, la diffusion de la "civilité" et de la "politesse" dans l'imaginaire collectif sulista à travers les paroles d'une chanson populaire du XIXe siécle, qui traduit l'angoisse de l'homme du Sud, ignorant de la "civilisation", "violent" et "barbare", devant les périls de la précipitation du temps:

"Que apareça esta testa coroada,
Esse bicho escondido no trono:
Que se chegue, se quer para sempre,
Nos infernos dormir tredo sono.

Quero ver essa Majestade;
Que apareça esse rei tão falado;
Quero ver se me pisa no poncho,
Sem sair ele mesmo pisado."[714]

Chez l'homme *gaucho*, la propagation de la politesse du langage, de l'"esprit" et des "bonnes maniéres" à travers l'instauration et l'essor de la civilisation urbaine et au détriment des moeurs campagnardes a été considérée bien couvent comme un avalage pur et simple du *Continente* de São Pedro par l'Empire. Au XIXe siécle, les notions de "courtoisie" et de "civilité" vont éveiller ainsi dans la mémoire collective sulista un antagonisme entre les valeurs évoquant l'homme de cour et celles de l'authenticité des moeurs traditionnelles de l'homme *gaucho*, que la "domestication" d'une société de guerriers était en train de faire disparaître. L'avénement d'une civilisation des "bonnes maniéres" au Sud n'était à leurs yeux qu'un phénoméne "extérieur" qui ne servait qu'à encourager l'oubli la profondeur de l'"âme" de l'homme du Sud, c'est-à-dire la double polarité de son être: ses attributs chtoniens renvoyant à l'animalité, d'un côté, et ses intentions souveraines et héroïques revendiquant le caractére spirituel du Héros solaire. En outre, la scéne de la vie urbaine du Rio de Janeiro, au XIXe siécle, sera vue comme un territoire abritant une "société de cour" aux "moeurs lâches et dissolues" parce que soumise à un refoulement de ses énergies pulsionnelles.

Certes, en refusant de sortir des images familiéres et douillets de la vie campagnarde les villes *sulina*s ont été à l'abri des fables progressistes. Ce trait caractériel des villes du Rio Grande do Sul se conservent dés lors qu'elles ont

[714] Cf. S.Lopes Neto, Cancioneiro., op. cit., p.146: "Que vienne cette tête couronnée/ Cette bête cachée sur le trône/ Qu'il vienne, s'il veut pour toujours/Dormir aux enfers de son sommeil félon/J e

assimilé les aspirations souveraines et ascensionnelles du Héros civilisateur tout en restant fidéles aux énergies pulsionnelles distillées par la terre berceau chtonien de l'homme *gaucho*. C'est pourquoi la configuration de la vie urbaine riograndense se devait avant tout d'incarner le principe fondamental contenu dans la maîtrise de la technique du voyage qui lui aménera à réconcilier ses "entités" diverses. Il s'agit précisément, dans l'imaginaire collectif sulista, de l'appel à la figure du *Tropeiro* et de son équilibre dans l'instabilité. C'est en ce sens que, dans sa marche perpétuelle, le maître des chemins figure le parcours dramatique de la formation de la société *gaucha*.

Comparé à figure du *Gaucho*, du Guasca, du "métis puissant", l'homme de cour sera vu comme un être ridicule: celui qui, dans l'enfance, ne faisait que "boire de l'eau et frotter le ventre". A l'opposé du pouvoir thériomorphe à qui faisait allusion la figure de centaure des *Pampa*s, les courtisans symboliseront la "servilité de chiens de compagnie". Par son enracinement dynamique à la terre et sa dévotion à ses divinités chtoniennes, l'homme du Sud était ce "chevalier errant" qui se nourrissait de churrasco et s'abreuvait au chimarrão, et qui parvenait à ses fins moins par la "conversation" (l'homme de cour) que par les armes (l'homme du monde).[715]

Si l'on veut bien comprendre les contraintes que représentait, à l'époque impériale, l'instauration de la civilisation urbaine dans le monde imaginal de l'homme du Sud, il faut se rappeler que la création de l'ensemble des villes *sulina*s a apporté l'image du morcellement progressif d'un "territoire de personne" dont le tuteur était au bout de comptes les Cours venues de l'Europe. Il est donc "naturel" de rapprocher l'itinéraire qui a condamné l'homme du monde à devenir l'homme de cour à la rythmique dramatique du parcellement de la terre orchestrée par la Métropole, ce qui avait provoqué la sédentarisation graduelle d'une société de

---

veux voir cette Majesté;/ Que vienne ce roi dont on parle tant/Je veux voir s'il ose piétiner mon poncho/ Sans s'en sortir lui-même foulé aux pieds."

[715] Concernant le rite journalier du chimarrão, "autrement dit le maté bu au chalumeau", chez les *gaucho*s, voir A. Saint-Hilaire, Viagem., op. cit., p.83: "Ici, l'usage de cette boisson est généralisée. On la prend au petit matin, et ensuite plusieurs fois pendant la journée"/(...)/"Les vrais amateurs de maté le boivent sans sucre, et on a alors ce qu'on appelle le chimarrão". Pour avoir une description détaillée de ce rite collectif et ses variantes (le thé de maté, le tererê et le maté sucré), se reporter à C. Lévi-Strauss, Tristes., op. cit., p.191-192. A propos de la description des habitudes carnivores de l'homme du Sud, cf. également A.Saint-Hilaire, ibidem, p.82: "Dans cette région, on ne mange que de la viande. De la viande à point, de la viande bien cuite, de la viande hachée ou coupée en morceaux, toujours de la viande, presque tout le temps de vache ou de boeuf". On trouvera dans ce même ouvrage une description du rite du churrasco.

guerriers: d'abord avec la dotation de *sesmaria*s, qui engendrera l'installation des premiéres estâncias de pouso et les invernadas du XVIIIe siécle; ensuite, avec le deuxiéme processus de fragmentation, qui va créer les estâncias de criar et les *charqueadas*, destinées à l'élevage extensif, à partir des anciens territoires peuplés des *sesmaria*s. Presque simultanément, on assiste au surgissement des premiers peuplements d'origine açorienne autour des datas, petits lopins de terre distribués par la Couronne Portugais et réservées aux activités agricoles, à travers le fractionnement des anciennes estâncias de criar (les fazendas). Le dernier coup fatal qui a été porté aux rapports entre l'homme *gaucho* (les peões et les *estancieiros*) et l'environnement social et cosmique de l'ancien *Continente* de São Pedro est venu de l'instauration, en l850, de la "législation de la terre" par l'autorité impériale, peu aprés l'arrivée des immigrants allemands (1824) et qui s'est renforcée avec celle des immigrants italiens (1876) au sud du Brésil, dont la mission était de contribuer à l'adoucissement des moeurs de l'homme *gaucho*.[716]

Ce qui ressort ainsi du processus d'implantation de la civilisation urbaine dans le Rio Grande do Sul et de l'ensemble des villes *sulina*s, c'est qu'il a entraîné avant tout la fermeture progressive des champs et des pâtures par des clôtures de barbelés (1870), engendré la figure du *Gaucho* à pied, permis l'essor de l'industrie des *charqueadas* (1880), annoncé le déclin du trafic d'esclaves au Brésil (1859) et, finalement, instauré le débat autour des idées démocratiques et républicaines.[717]

En regard de l'arrangement esthétique de souvenirs liés aux techniques du voyage qui avait présidé à le drame épique de l'édification des villes-passerelles au sud du Brésil, la geste du *Gaucho* à pied va donner une image suggestive de l'"itinéraire" de la "crise du monde rural". Ce n'est pas un hasard si la figure du *Tropeiro* a été choisie par la communauté riograndense pour exprimer ses angoisses à l'égard du trajet "historique" d'instauration d'une civilisation urbaine et industrielle au Sud à la fin du XIXe siécle. Cette figure permettra en effet à l'homme *gaucho*, par le recours d'un récit fabulatoire autour de ses transformations

---

[716] Voir à ce propos, D. Laytano, Origem da propiedade privada no Rio Grande do Sul, Martins Livreiro/IEL, 1983; S. R• diger, Colonizaçâo e propriedade da terra no R.G. do Sul no séc. XVIII, Div. Cultura/IEL, 1965; et G. César, Historia do Rio Grande do Sul, Globo, 1980.

[717] Concernant le récit littéraire à propos du monde rural vis-à-vis l'instauration du Progrés et de la Civilisation au Sud, lire les romans de A. Maya, Ruinas vivas, Globo, 1910; A Tapera, Globo, 1911, et aussi Alma. op. cit. A cet égard, l'allusion que l'auteur à l'image de la tapera, la hutte, est significative, dans la mesure où elle renvoie au théme de la ruine de la "maison onirique" de l'homme *gaucho*, la *Campanha*, territoire de l'enracinement cosmique de la vie communautaire *sulina*.

dans le temps, de symboliser l'évolution causale de la rythmique ayant régi le changement de physionomie de la société riograndense. Toutefois, même si à travers le symbolisme de l'"attelage" qu'inspire par la figure du *Tropeiro* devenu le *Gaucho* à pied, l'effort de consolidation temporelle ne traduit pas seulement une tentative de la communauté locale visant à "travailler" du dehors la "matiére" du temps. Il s'agit bien plus d'un défi que va devoir relever l'homme du Sud en "travaillant" du dedans la "matiére" de ses souvenirs, afin d'encadrer les multiples rythmes temporels vécus par la société *gaucha* tout en sauvegardant la plénitude premiére de ses racines terrestres[718]. C'est surtout la prise en considération de la présence de plusieurs durées superposées dans la mémoire quotidienne de son corps collectif qui va encourager la société *gaucha* à réhabiliter, à l'aide de l'imagination populaire, les sites de sa vie intime.

C'est pour souligner que le siége de l'estância, en tant que "territoire de rêves" pour l'homme du Sud, a pu résister aux orages "du ciel" et aux tempêtes "de la vie" l'inscription imaginaire de la figure du *Tropeiro*, que l'imagination poétique *gaucha* fait appel à la figure du chevalier errant. Il est en effet le seul personnage légendaire capable d'assurer la mobilité des rêveries d'intimité domiciliée au sein de la société riograndense, indépendamment de la causalité physique qui a modifié sa physionomie "rurale et agraire":

> "Passamos por diversas estâncias, que por suas dimensões se parecem com uma 'moradia senhorial'. As grandes estruturas, hoje, estão em ruinas. A prosperidade passou, extingüiu-se uma antiga e orgulhosa geração de estancieiros.
>
> A casa, coberta de telhas, ainda parece imponente. H 40 ou 50 anos deveria ter causando otima impressão. Hoje, mostra a decadência por todos os lados. Quase não se vê reboco. As telhas, sobre o telhado inclinado, foram em muitos lugares substituidos por ripas.
>
> As colunas ainda estão firmes, mas a ação do tempo ja começou. Quem pensa em conter esta decadência? (...)
>
> Assim como a casa, toda a redondeza esta ruina. A mangueira, que pelo tamanho, deveria comportar grande numeros de animais, transformou-se parcialment, em gramado, prova de poucas vezes como é utilizada. As cêrcas, na maioria, estão caidas e necessitam renovação. (...) Pergunta-se pelos tempos de prosperidade e os motivos da decadência das estâncias?

[718] Pour les références théoriques à l'idée de la "durée du dehors" comme étant une "fonction commode" imposée plus ou moins arbitrairement par l'homme à la dispersion des instants vécus, nous renvoyons à G. Bachelard, La dialectique., op. cit., p.63.

> Sabe-se que a tempestade da Revolução Farroupilha, durante dez anos, devastou a Provincia e a todos trouxe o naufragio."[719]

C'est donc en revenant à la figure de l'homme errant, du maître des chemins, que la communauté *gaucha* va pouvoir continuer à "vibrer" autour de son centre paradisiaque et s'adapter aux attributs spatiaux et temporels de l'avénement historique de la civilisation urbaine et industrielle, sans jamais sacrifier pour autant l'onirisme qui la relie à son giron maternel et à sa querência: la *Campanha*.

La description qui est faite de la scéne urbaine de l'ancienne ville de Rio Pardo au début du XIXe siécle illustre bien toute la plasticité des valeurs auxquelles renvoie la figure du *Tropeiro* dans l'imaginaire collectif sulista, le seul capable de réconcilier, à travers un itinéraire qui revient toujours au point de départ, les racines terrestres de l'homme du Sud avec l'ensemble civilisationnel des villes[720]:

> "Chega-se à Rio Pardo, pelo lado das Missões, por uma série de colinas e vales que não permitem observar o que esta proximo. (...) Casas de um andar brancas por fora, de uma arquitetura graciosa, cobertas de telhas redondas e vermelhas; igrejas sobre os pontos mais elevados; pomares de laranjeira, bananeira e conqueiros; ch caras e fazendas bem cultivadas; eis num golpe de vista a cidade olhada das alturas do oeste.(...)
>
> Quando chega-se à ponte, a cidade desaparece; est escondida por uma colina que é necess rio subir antes de entrar na cidade (...) Então ela surge inteira (...); os principais comerciantes se acham precisamente na entrada, do lado oeste; é a cidade nova.
>
> Acreditar-se à primeira vista que Rio Pardo é uma cidade recente, pois h tantas construções novas, mas avançando do lado sudeste ou do porto, reconhece-se bem depressa que é antiga, à vista das casas velhas

[719] Cf. M. Beschoren, Impressôes de., op. cit., p.47: "Nous sommes passés par plusieurs estâncias qui, par leurs dimensions, ressemblent à des "demeures seigneuriales". Les grandes structures sont aujourd'hui en ruines. La prospérité est passée, une ancienne et orgueilleuse génération d'*estancieiros* s'est éteinte./La maison, couverte de tuiles, est encore imposante. Il y a 40 ou 50 ans, elle devrait causer une excellente impression. Aujourd'hui, tout montre sa déchéance. On ne voit presque plus le crépi. Sur le toit affaissé, les tuiles, ont été en beaucoup d'endroits, remplacés par des planches./Les colonnes sont encore fermes, mais l'action du temps s'est déjà fait sentir. Qui songerait à contenir cette déchéance?/(...)/ Comme la maison, tous les alentours sont en ruines. L'endos qui, vu sa taille, devait abriter un grand nombre d'animaux, s'est transformée en partie en gazon, ce qui prouve à quel point elle est peu utilisée. Pour la plupart, les clôtures sont tombées et ont besoin d'être refaites. (...) On se demande où s'est passé le temps de la prospérité et les raisons de la décadence des estâncias./On sait que la tempête de la Révolution Farroupilha, pendant dix années, a ravagé la Province et qu'elle a entraîné tout le monde dans le naufrage".

[720] Nous rejoignons ici les commentaires de G. Bachelard, La dialectique., op. cit., pp.78-111, à propos de la "consolidation temporelle" en tant qu'un phénoméne par lequel l'homme restitue la hiérarchie d'instants dans l'essence de son être. Nous nous inspirons également des commentaires de G. Simmel, Les problémes, op. cit., p.57, pour qui "si l'histoire n'est pas un simple spectacle de marionnettes, elle ne peut être autre chose que l'histoire de processus mentaux."

> e enfumaçadas. (...) Efetivamente Rio Pardo conta mais de duzentos anos de existência; creio que os Jesuitas ai tinham colégio."[721]

A l'ouest de la ville, les belles maisons de "style gracieux" et entourées d'arbres et de vergers sont ancrés dans le décor rural des fazendas, des quintas et des ch caras, formant un paysage bucolique qui s'opposait ainsi, au sud-est, à la ville ancienne, où se trouvaient les "vieilles maisons poussiéreuses" et depuis toujours, le vieux port"[722].

De fait, la technique du voyage et la figure du Vaqueiro auxquelles fait allusion la configuration des premiers peuplements sulinos évoquent les souvenirs de l'ensemble de l'oeuvre coloniale portugaise dans le territoire riograndense, au XVIIIe siécle. En ce sens, l'idée selon laquelle au sud du Brésil on trouve deux courants significatifs de peuplement, bien définis et relativement stables, qui ont donné naissance à des formes diversifiées d'agglomération urbaine: celui des lagunistas, originellement de la région de São Paulo et installées à Laguna (1686), et celui des familles venus de l'archipel des Açores (1746). Il s'agit là de deux mouvements différenciés, groupés autour des images de la conquête militaire et nomade de la terre et ayant laissé dans la mémoire populaire sulista d'expériences oniriques spécifiques liées à la fondation des villes *gaucha*s.

D'un côté, on assiste à un mouvement de va-et-vient de part et d'autre de la frontiére *sulina* qui conduit à la création en même temps de villes-passerelles et villes-fortifiées, bâties dans les deux par le soldat portugais et le bandeirante. Originaire de São Paulo, ce dernier a mis à profit la fondation de la ville de Laguna, pour pénétrer les campagnes l'intérieur du Continent de São Pedro et prendre possession militarisée du littoral atlantique vers le sud. D'autre part, on trouve la dynamique de sédentarisation du lagunista et des açoriens, les ilhéus, ces derniers arrivés au Sud avec l'intention de créer des noyaux de peuplement fixes et

---

[721] Cf. A. Isabelle, Viagem., op. cit., p.51: "On arrive à Rio Pardo par le côté des Missões à travers une série de collines et de vallées qui empêchent de voir ce qu'il y a autour. (...)/ Des maisons à un étage, blanches à l'extérieur et d'une architecture gracieuse, couvertes de tuiles rondes et rouges; des églises sur les points les plus hauts; de vergers d'orangers, de bananiers et de cocotiers; des ch caras et des fermes bien cultivées; voilà la ville que l'on peut embrasser d'un seul coup quand on la voit des hauteurs situées à l'ouest.(...)/Quand on arrive au pont, la ville disparaît; elle se cache derriére une colline qu'il faut monter avant de pouvoir y entrer. (...) Alors elle apparaît tout entiére (...); les principaux commerçants se trouvent précisément à l'entrée, du côté ouest; c'est la ville nouvelle./On croirait à premiére vue que Rio Pardo est une ville récente, car y a beaucoup de nouvelles constructions, mais en allant vers le côté sud-est ou celui du port, on s'aperçoit trés rapidement qu'elle est ancienne à la vue de ses vieilles maisons poussiéreuses.(...) En effet, Rio Pardo a plus de 200 ans d'existence; je crois que les Jésuites y possédaient un collége."

[722] Cf. A. Isabelle, Viagem ao., op. cit., pp.51-55.

solides dans le territoire de la Colonie de Sacramento à fin de défendre les abords du Rio da Prata contre l'envahisseur ennemi, l'espagnol.

Le premier courant renvoie aux images de l'immensité, de l'aventure et de la guerre, et aussi aux armes qui composaient l'arsenal du Héros solaire "natif" - le bandeirante - et lui permettaient de s'adonner à la chasse nomade au bétail sauvage sur les terres de Vacaria del Mar, poussant parfois ses expéditions jusqu'au coeur des anciens territoires *gaucho*s où s'étaient installées les missionnaires jésuites et les réductions espagnoles. Le deuxiéme, plus sédentaire, va rattacher le *Continente* de São Pedro aux images du "minuscule". Dédiés aux activités agricoles les familles açoriennes vont incarner pour la société de guerriers de l'époque les valeurs du repos et de l'intimité, et leur implantation à la proximité des fleuves donnera la naissance, au sud du Brésil, aux premiers villages issus d'une appropriation "pacifique" de la terre.

On peut dire en ce sens que ces deux courants de peuplement, points d'injonction entre l'imaginaire et les processus rationnels, sont effectivement à l'origine de deux modéles légendaires de formes d'agrégation et de types de civilisation, du point de vue du processus d'intégration spatiale de l'homme du Sud ayant laissé dans la "pacification" de la société *gaucha* de traces trés différenciées[723]. D'un côté, autour de la figure du bandeirante on voit se mettre en place une communauté de grands seigneurs ruraux - l'"homme sauvage" issu de l'univers patriarcal et mâle construit par des paulistas et des lagunistas - une société d'hommes, pétris de valeurs tenant à l'excellence de vie pastorale, au nomadisme et à leur autonomie militaire du soldat-conquérant et qui, lorsque plus tard il se seront fixés à la terre, donneront naissance aux premiéres estâncias et *charqueadas* au RS. De l'autre, on assiste à la formation d'une communauté familiale d'hommes simples et paisibles: celle des anciens îliens installés sur littoral, d'esprit et tourné vers les activités agricoles.[724]

Dans le prolongement des représentations symboliques de tels environnements technologiques humains, la naissance de la vie communautaire

[723] Il convient de préciser que dans l'imagination populaire la figure du lagunista est fréquemment liée à celle du paulista, tout les deux symbolisent le trait belliqueux, militaire et monarchique de l'oeuvre coloniale portugaise au Sud, bien que le premier va se différencier généralement du paulista par ses pratiques plus sédentaires autour des premiers estâncias de pouso.

[724] Pour ce qui concerne le récit historique des formes diverses d'appropriation territoriale au sud du Brésil, nous renvoyons à G. Cesar, "Ocupação e diferenciação do espaço", in: RS: economia & politica, Mercado Aberto, l979, pp. 7-28.

sulina et de ses premiers peuplements, font émerger des ensembles d'images mettant en évidence un récit dramatique à propos du morcellement progressif la terre *gaucha* et de l'anéantissement partiel d'unités sociales indépendantes au sud du Brésil, dont la geste du *Gaucho* à pied est ici un bon exemple.

Le récit légendaire à propos de la création de l'ensemble civilisationnel des villes *gaucha*s enseigne alors que, parallélement à l'adoucissement des moeurs de la société riograndense, la "pacification" de ce "territoire de personne" et la sédentarisation de l'homme du Sud va entraîner l'assujettissement du *Continente* de São Pedro l'hégémonie de la nation brésilienne et au monopole du pouvoir impérial. Un théme qui touche précisément au coeur des racines oniriques du drame initial de la configuration d'une civilisation urbaine et industrielle au sud du Brésil, au XIXe siécle[725].

4. Le geste de l'immigrant et le symbole du grenier

Mais on ne peut se pencher sur les valeurs du repos qui sous-tendent la fondation des villes *gaucha*s sans s'attacher à la voie intime ouverte par les rêves que nourrissaient les immmigrants à l'égard de son pays natal ayant participé du peuplement du Rio Grande do Sul au XIXe siécle. Il convient tout d'abord de rappeler que la "pacification" du territoire riograndense s'est faite à travers la dotation officielle des *sesmaria*s aux lagunistas et aux paulistas et de datas aux colons açoriens, et qu'elle a engendré différents ordres d'intégration spatiale de l'homme *gaucho* à la terre, sans échapper aux souvenirs, aux pensées et aux rêves renvoyant à l'ambiance primordiale des estâncias et au gigantisme de la *Pampa*, tout en restant fidéle aux aspirations souveraines et ascensionnelles qui ont gouverné de la conquête d'un territoire-mythe le *Continente* de São Pedro[726].

Le moment est venu en effet de s'attarder aux censures culturelles qu'on impliquées pour l'imagination populaire sulista l'installation de l'Empire et la mise en place d'un pouvoir centralisé au sud du Brésil, avant de revenir au geste

[725] A ce sujet, nous rejoignons les observations de R. Bastide, Brasil, terra de contrastes, Difel, l964, et A.M. Lando & E.C. Barros, "Capitalismo e colonização: alemães no Rio Grande do Sul" in: RS: imigraçâo., op. cit., p.9-45.

[726] Il est clair qu'il faut voir dans le mouvement perpétuel du flux et du reflux entre les "rêveries amplifiantes" liée à la naissance de la "civilisation nationale" et les "rêveries du petit" du *Continente* de São Pedro, la Grande-Mére terre, les origines mythiques du séparatisme *gaucho*. Voir à ce propos, W. Spalding, A revolução farroupilha, Biblioteca do Exército, l958.

immémorial de la conquête d'une "terre de personne" tel qu'il se manifeste dans le monde imaginal de l'homme *gaucho*. C'est dans ces contraintes que réside l'importance fondamentale que vont prendre les aspirations à la maison natale et les rêveries d'intimité domiciliée, en tant que "facteurs" mythiques constitutifs de l'ensemble civilitionnel des villes *sulina*s. Si l'homme du Sud n'avait pas pu fixer leurs rêves du pays natal, le territoire de la *Campanha*, sur la scéne de la vie urbaine, peut-être n'aurait-on aujourd'hui dans les villes *gaucha*s que des hommes dispersés et "sans abri", confrontés à leurs souvenirs collectifs déracinés. Si, d'un côté, l'ambiance psycho-sociale émanant de l'arrivée de la Famille Royale et de la Cour à Rio de Janeiro, à l'aube du XIXe siécle, peut être vue comme le début d'un processus d'apaisement de moeurs "déraisonnables", des habitudes nomades et de la violence militaire du *Gaucho*, de l'autre, on peut considérer que le contexte historico-symbolique de l'émancipation du Brésil et de l'instauration de l'Empire tropical ont surtout déclenché un vaste processus d'assujettissement des domaines et de monopoles locaux à l'ordre impériale[727]. Autrement dit, l'homme du Sud sera confronté à un autre pouvoir monarchique, celui de l'Empereur et à sa volonté de disposer, d'améliorer, de modifier et de transformer l'"homme colonial", en agissant sur les gens, les choses, les villes ou les terres[728].

La distribution de terres telle qu'elle a été orchestrée par le pouvoir impérial dans le Brésil du XIXe siécle, répondait à une politique d'immigration originellement européenne dont le but était au fond de diffuser la Civilisation et le Progrés sous les Tropiques, en faisant allusion aux outils et aux techniques apportés par les immigrants européens (italiens et allemands), leurs modes de vie et leurs coutumes religieux. A travers les actes des immigrants, la tutelle de l'Empire devait s'en trouver renforcée et pouvait espérer ainsi mener à bien sa tache de "convertir" de l'homme brésilien à une nouvelle maniére d'être, moins "rustique" et plus "cosmopolite". Pour l'heure, cependant, notons que les intimations culturelles qui provoquent dans le monde imaginal de l'homme du Sud l'arrivée des immigrants européens n'ont pas dissipé que partiellement l'ambiance psycho-sociale militaire et virile qu'avait entouré le geste nomade et guerrier du

[727] Tout en reconnaissant la primauté du théme de l'"oubli" de la figure de l'immigrant dans le récit légendaire à propos de l'homme *gaucho* jusqu'au XXe siécle, nous divergeons avec J.H. Weber, "O imigrante na ficção *gaucha*", in: RS: imigração e., op. cit., p.256-270, lorsqu'il interpréte cet "oubli" en tant que catégorie idéologique.
[728] Cf. R. Cirne Lima, Pequena historia territorial do Brasil, *sesmaria*s e terres devolutas.

soldat-conquérant au sud du Brésil et qui baignait la plupart des villes *gaucha*s du XIXe siécle.

Quoi qu'il en soit, la réglementation de la propriété fonciére par attribution de la terre, à l'époque de la Colonie, des *sesmaria*s en fonction des mérites gagnés sur les champs de bataille, avait donné naissance à la gigantisation dans le monde imaginal de la société *gaucha* de la figure de l'estancieiro et du fazendeiro. De même, la distribution de datas qui récompensait l'héroïsme "miniaturisé" des familles açoriennes et ses pratiques de la fécondation d'une terre profanée, assimilée au chaos. Si les apparences laissent penser que l'environnement technologique humain apporté par les immigrants semble similaire à l'ancien peuplement du territoire riograndense car il faisait partie de l'ensemble de gestes qu'ont entraîné le peuplement "pacifique" de la Capitania de São Pedro, le contexte légendaire messianique dont participent ces immigrants va les accorder progressivement dans l'imagination populaire *sulina* une force imaginale capable représenter l'agencement du mythe du Progrés au sud du Brésil. Cela se passera aussi bien parce qu'ils vont être symboles de l'affranchissement du travail servile dans les plantations de café que parce qu'ils vont évoquer l'abondance des richesses naturelles de la terre brésilienne, trop dédiées à la monoculture et aux latifundias esclavagistes[729].

Toutefois, loin d'envisager ici la causalité matérielle qui sous-tend le parcours d'assimilation accommodatrice des immigrants européens en la terre *sulina*, nous verrons que la figure de l'Immigrant va progressivement permettre de réhabiliter l'imagerie de l'homme du minuscule associée dans la mémoire collective de la société *gaucha* aux colons açoriens, leurs briqueteries et leurs sitios. Plus que la pression émanant du milieu culturel de la colonisation açoriennne, le contexte historico-symbolique de l'arrivée des immigrants allemands et des italiens réveillera, dans l'imagination matérielle sulista, les réminiscences des intentions ascensionnelles et purificatrices de l'homme du Sud. Par leur travail artisanal du fer et du cuir, leurs vignobles, leurs laiteries, leur industrie domestique du miel et des fruits, leurs activités agricoles et leurs moulins, ils feront ressurgir les anciennes "rêveries lilliputiennes" liées aux délices de la

[729] A ce propos, nous renvoyons à S.C. Franco, A politica de colonizaçâo no Rio Grande do Sul, Revista Brasiliense, l979, et A.Freitas, Terras e colonizaçâo.

quiétude et de l'abondance provenant de l'intimité d'un être-ensemble; bref, d'une communauté attachée davantage jusqu'alors aux rêveries d'immensité[730].

Dés les premiers instants où l'homme du Sud a associé *Campanha gaucha* à l'image du pays natal, le *Continente* de São Pedro, il a rapporté le territoire riograndense au gigantisme des Lusitaniens, à l'héroïsme et à la gloire des nautes et des expéditions maritimes du Royaume de Portugal et d'Algarve vers les Indes. C'est en souvenir des grands navigateurs portugais et de leur "chemin des Indes" que la figure du bandeirante va finalement permettre à la communauté sulista opérer la conquête territoirale d'une "terre de personne" Pedro et frayer divers chemins d'accés aux richesses du Rio da Prata. Il ne s'agit pas tant ici d'approfondir cette référence mythique que de souligner que la genése des images du retour à la mére que suscite l'oeuvre coloniale portugaise au Rio Grande do Sul - qui fait allusion aux rapports mutuels entre la terre et l'"environnement technique" du colons portugais du XVIe siécle - va engendrer constellations d'images et archétypes qui se différencient de ceux dont sera porteur le milieu culturel propre aux immigrants européens du XIXe siécle.

De fait, c'est à la polymorphie des souvenirs du pays natal associés au ventre généreux de la Terra mater, dont le siége l'Amérique, ce que fait continuellement appel l'imagination poétique de la société *gaucha* pour décrire la formation de son être-ensemble. Et c'est précisément cette polymorphie qui apparaît ici comme l'un des principes fondateurs de la figuration d'un code des émotions esthétiques communes à la scéne urbaine *sulina*.

En effet, pour les immigrants allemands et italiens, dont les sites de la vie intime se logeait au coeur de ses minuscules colônias, les rêveries du pays natal s'attachaient à d'autres souvenirs de campagnes reculées que ceux nourris par le conquérant portugais: les forêts et les bois étaient le réceptacle géographique de l'imagination terrestre qui les reliait à leur maison onirique. C'est dans ces espaces clos et réconfortants, au sein de ces "coquilles", qu'on verra "fourmiller" les immigrants venus de différentes régions d'Europe d'une vie communautaire dédiée aux activités agricoles et à l'industrie domestique; bref, s'agencer un vouloir-vivre sociétal autour des souvenirs "historiques" d'un territoire-mythe primordial - les

[730] Concernant les données historiques à propos de la politique d'immigration du Brésil-Empire, de la colonisation et de l'engagement des immigrants comme "salariés" en remplacement de la main-d'ouvre esclaves dans les lavouras de café de la région du Vale do Paraiba, et en tant que propriétaires de minifundias dans l'Etat du Rio Grande do Sul, cf. C. Furtado, Formaçâo., op. cit.

faubourgs européens - et s'enraciner une vie communautaire dans les vallées du sud du Brésil bordées par des forêts et des monts et sillonnées de multiples sentiers. C'est par leur l'adhésion passionelle à la présence envahissante des bois sulinos que la figure de l'Immigrant va ainsi permettre à la fois l'adoucissement du message thériomorphe des forêts dans le monde imaginal de la société *gaucha* et la perpétuité de modes de vie, de mythes et de croyances européennes au sud du Brésil.

Retrouvant là les images familiéres de la "forêt sacrée" des ancêtres, ces immigrants ont été le point de départ de la "gulliverisation" des valeurs et des images liées au mythe fondateur de l'homme *gaucho*: celles des rêveries d'immensité. Le contenu imaginaire de ce mythe acquiert ici une importance fondamentale dés lors que l'on s'attache à comprendre dans l'esthétique urbaine des villes *sulina*s la maniére dont se sont configurées les fables progressistes au sud du Brésil[731].

Avant de pousser plus dans l'analyse, il nous faut préciser le rôle qui a joué à l'époque impériale l'arrivée des européens dans l'interprétation symbolique de la figure de l'Immigrant en tant que *homonculus*, aboutissant dans l'imagination populaire *sulina* à exprimer, de par sa puissance emblématique, le complexe d'insularité de l'homme du Sud. En d'autres termes, il s'agit de montrer comment, par leur surdéterminations alimentaires et digestives, les colônias vont porter à l'homme du Sud le symbole de la mére primordiale, nourriciére et protectrice de la terre *gaucha* jusqu'à l'intégrer à la mythologie dramatique et cyclique de l'installation des grands projets industriels au sud du Brésil.[732]

En effet, si l'assimilation-accommodatrice des immigrants européens a fait ressurgir le vieux sentiment d'insularité chez l'homme du Sud dans la mesure où l'arrivée des immigrants fait appel à l'image de l'avalage du *Continente* de São Pedro par le corps politique de la Nation et à son destin tragique d'être l'"aubergue de l'Empire, la valorisation alimentaire et nourriciére des colônias, fait que les

---

[731]. Sur la polémique de la "maison onirique" du *gaucho* et celle de l'immigrant dans l'imaginaire collectif au Rio Grande do Sul, nous nous inspirons librement des observations de G. Durand, Les structures., op. cit., pp.2l7-224, à propos l'idée de "renversement des valeurs symboliques". Nous pensons également aux réflexions de G. Bachelard, La poétique., op. cit.

[732] Concernant le lien entre l'immigration européenne et le renversement des valeurs "archaïques" de la société patriarcale et rurale *sulina*, nous renvoyons à l'ensemble des articles contenus dans l'ouvrage Rio Grande do Sul: imigraçâo e colonizaçâo, Mercado Aberto, 1992, auquel nous faisons souvent référence ici. En ce qui concerne le débat qui tourne autour de ce théme au Brésil, voir les

allemands et les italiens rendent hommage à l'orgueil et à la fierté de l'homme *gaucho* à l'égard de ses attributs telluriques. C'est pourquoi la maîtrise de la technique de "production" qu'avaient les immigrants va suggérer à l'homme du Sud une nouvelle modalité de la maîtrise du temps, en l'invitant à surmonter la figure du *Gaucho* le joueur et l'aventurier enclin à gaspiller les richesses naturelles de la Terre-mére en regard de sa soumission à l'éternel mouvement de "va-et-vient" entre le hasard et la nécessité[733].

Les premiers immigrants européens que sont arrivés au Sud, ceux d'origine allemande, se sont logés dans les creux laissés par la dotation de *sesmaria*s, le plus souvent au confluent des riviéres, comme dans le cas de la Vallée Dos Sinos[734]. Transfigurés en maîtres de la navigation fluviale, les immigrants vont profiter de leur milieu géographique pour créer un réseau complexe d'activités commerciales complémentaires à celles des tropeiros, jusque-là maîtres incontestés des chemins Quant aux immigrants italiens qui arrivent quelques décennies plus tard, ils occuperont eux aussi une place stratégique sur les terrains vacants entre les régions de Cima da Serra et de la *Campanha*, prés d'anciennes estâncias de criar.

C'est de ce point de vue que, dans le récit légendaire et historique à propos de l'instauration de l'ensemble civilisationnel de villes *gaucha*s, le peuplement à partir de la dotation de colônias incarne le principe d'organisation de la vie communautaire *sulina* à partir de ses rêveries du petit et de ses valeurs de refuge. Jusqu'à l'aube du XXe siécle, le théâtre de la vie sociale riograndense restera essentiellement tourné vers les moeurs viriles et belliqueux d'une aristocratie rurale et pastorale, celle qui s'opposer aux censures culturelles émanant de l'instauration de l'Empire et ses intentions de "pacifier" le territoire *gaucho* et de l'annexer définitivement à Civilisation.

La venu des immigrants, ces déshérités d'une Europe en crise, a signifié moins une rupture dans l'arrangement esthétique des souvenirs du pays natal de l'homme du Sud - la *Campanha* et les estâncias - que la promesse d'une nouvelle modalité de maîtriser la fuite du temps au sud du Brésil. De fait, l'agencement de noyaux de petites propriétés (les minifundias) n'a pas entraîné dans le monde

---

articles de C.P. Junior, "Divergências de superficie", et de E. de Oliveira, "Industria e latifundio, uma paz duradoura?", tous les deux articles publiés in: Cadernos de Debate, Brasiliense, 1976.

[733] A ce propos, nous renvoyons à M. Beschoren, Impressões de., op. cit

imaginal de l'homme *gaucho* l'anéantissement de la charge onirique réservée aux vastes domaines agricoles des *estancieiros* , d'autant plus que l'apparition des colônias n'a pas résulté du morcellement des latifundias. Et le caractére moral des épreuves quotidiennes qu'ont affrontées ces immigrants pour remédier à l'abandon où les avait laissés le gouvernement impérial, à la pression des images brutales du caudilhismo local et aux exactions de la guerre civile - la Guerre des Farrapos - ne saurait davantage suffire à caractériser d'héroïque le geste de descente de ce *homonculus* vers le ventre chaleureux de la terre *gaucha*[735].

Pour discerner les nuances de la rythmique du Progrés que les immigrants ont conférés au code des émotions esthétiques communes à la scéne urbaine *sulina*, il faudrait se référer ici au symbolisme de l'intimité profonde qu'ils évoquent dans les moeurs sédentaires et agraires de l'homme du Sud:

> "E nas provincias do Sul, em particular aquelas pertencentes ao Rio Grande do Sul, que a legalisação da propriedade da terra obteve os melhores resultados e recebeu a maior receptividade graça à colonização que fez valorizar a terra."[736]

Différemment de ce qu'il a été pour les colons açoriens, la maîtrise de la technique du voyage dans la forêt mise en oeuvre par les immigrants européens touchait essentiellement, en tant que voyage onirique vers la lointaine maison onirique , à la "production" des qualités "matérielles" capables de préparer leur retour à la mére Patrie.[737]

C'est pourquoi, davantage que les colons portugais et açoriens, ces immigrants vont s'attacher sur la création des conditions "techniques" susceptible de remédier à l'état de misére, de chagrin, de famine et d'infortune qu'ils avaient déjà connu avant leur "bannissement" de l'Europe. C'est sans doute pour cette raison que la communauté des immigrés s'attachera à ses fonctions alimentaires et

---

[734] Concernant l'interprétation du peuplement du territoire sulino à partir d'une raison polémique, dans le style colônias/estâncias, cf.S.C. Franco, "A politica de colonização no Rio Grande do Sul", in: Revista ., op. cit.

[735] Pour la description du climat catastrophique qui régnait à l'arrivée des immigrants européens dans le Rio Grande do Sul du XIXe siécle, en particulier au moment où a été déclenché la politique impériale de "pacification" de la Provincia de São Pedro, nous renvoyons à l'ouvrage de J. Roche, A colonizaçâo alemâ e o Rio Grande do Sul, Globo, 1969.

[736] Voir à ce propos les commentaires de M. Beschoren, Impressôes., op. cit., p.24-26: "C'est dans les provinces du Sud, en particulier dans le Rio Grande do Sul, que la légalisation de la possession de la terre a obtenu les meilleurs résultats. Elle a été le mieux accueillie en raison de la colonisation qui a consolidé une valeur à la terre".

[737] A ce propos, voir A. Porto, A colonização alemã no Rio Grande do Sul.

agraires l'épanouissement, le bonheur et la fortune de leur nouvelle vie sous les Tropiques.

Ce qu'il faut par conséquent souligner ici dans le politique d'immigration mise en place par le gouvernement impérial au XIXe siécle, c'est que, loin de renvoyer à des valeurs d'humilité, d'obéissance et de compassion - qui pourront en revanche servir à caractériser les épreuves morales de descente du colon açorien en terre *gaucha* -, son aspect pénible et chaotique va conduire l'imagination populaire *sulina* à accentuer chez les immigrants italiens et allemands le côté "matériel" désignant leur force "morale". De ce point de vue, il est permis d'affirmer qu'ils étaient investis d'une "mission" dans leur terre d'adoption, celle de créer tout un arsenal de techniques et d'outils permettant de renverser le caractére négatif de la figure de l'Etranger dans le monde imaginal de la société *gaucha*. Il est clair que dans le récit légendaire de l'instauration d'une société urbano-industrielle sulista, cette production d'"instruments" et d'"outils" visait de fins morales; ils devaient être suffisamment puissants pour permettre à ces immigrants d'enraciner leurs souvenirs "historiques" du pays natal dans les entrailles de la terre *gaucha* et pour les assurer de leur réhabilitation sociale aux Tropiques. On verra ainsi, paradoxalement, ces immigrants s'employer à "remonter le temps", s'attachant à des mythes, des croyances et des images renvoyant précisément au contexte historico-symbolique - celui de l'Allemagne et de l'Italie du XIXe siécle - qui avait engendré leur conditions misérables, et ralliant au programme pathétique de la société industrielle qui se dessinait en Europe à l'époque de leur départ.[738]

En effet, le souci des immigrants d'encadrer les images de la maison natale les espaces-miniatures des colônias au Rio Grande do Sul, se retrouve aussi bien dans l'architecture simplifiée de leurs demeures, qui va efforcer de reproduire les motifs ornementaux et les techniques de construction de leur pays d'origine, que dans la vénération qu'ils auront à l'égard de leur terrain couvert de bosquets, qui va exercer la fonction atavique de la forêt européenne:

---

[738] On trouve une bonne illustration de cette perspective théorico-conceptuelle chez P. Singer, Desenvolvimento. op. cit. Dans cet ouvrage, l'auteur développe l'idée que l'industrialisation du Brésil va s'affirmer à travers le perfectionnement de l'artisanat traditionnel des immigrants (peut-être pourrait-on ajouter: à travers la "désacralisation" accrue des rapports entre des immigrants européens à la Nature-mére des Tropiques). Par ailleurs l'expression "remonter le temps", que nous utilisons ici librement pour décrire la dramatisation du temps dont témoigne le paysage des premiers peuplements d'immigrants européens au Sud, est empruntée à G. Durand, Les structures., op. cit., pp.231-232 et pp.184-285. Cette caractéristique du processus de fixation de l'homme

> "A colônia alemã deve ser visitada pelos naturalistas e amadores da bela natureza, encontram-se todas as produções da provincia do reino orgânico; lindos p ssaros, insetos raros, mamiferos estranhos e plantas preciosas, tudo se reune nesta localidade para excitar a admiração dos curiosos. Numerosos caminhos abertos no meio dos matos, permitem aos caçadores percorrer os arredores de São Leopoldo sem serem incomodados pelo calor, gozando, ao contr rio, da frescura de uma multidão de arvores de espécies bastantes variadas e que dão muita sombra."[739]

Cette aspiration à la maison natale se manifeste également dans le systéme de division des activités agricoles, dont l'organisation interne s'appuyait par ailleurs sur un modéle habitationnel copié du mode de vie communautaire de l'Allemagne (le Hunsrck, le village-mont; le Strassendorf, le village-rue; ou encore, l'Angerdorfle, le village-abri) ou italien, de même était reproduit à l'échelle de la vie familiale.[740]

C'est ainsi, par exemple, que l'immigrant allemand implantera son foyer au centre du lopin de terre - la colônia- par référence à l'église située au coeur du bourg natal. Les images immémoriales de sa vie communautaire passée seront ainsi restaurées dans le territoire riograndense à travers un réseau solide de voisinage correspondant à la trame de chemins d'accés entre groupes familiaux partageant un même héritage culturel.

> "Percorremos uma região encantadora e montanhosa, coberta de matos, prados, granjas alemãs, campos cultivados e regados por uma multidão de arroios. Subimos cerros elevados, de matos espessos, através dos quais abriram caminhos de carroças, que se cruzam por toda a parte, estabelecendo comunicações com todos os pontos da colônia."[741]

---

gaucho reléve bien ici de la capacité de l'immigrant à promouvoir l'"éternel recommencement" en remédiant à son état d'expiation.

[739] Cf. A. Isabelle, Viagem ao., op. cit., p.75: "La colonie allemande doit être visitée par les naturalistes et les amateurs de la belle nature. On y retrouve toutes les productions de la province du royaume organique: de superbes oiseaux, des insectes rares, des mammiféres étranges et des plantes précieuses, tout concourt en cet endroit à susciter l'admiration des curieux. De nombreux chemins on été ouverts dans la forêt et offrent aux chasseurs la possibilité de parcourir les alentours de São Leopoldo sans être dérangés par la chaleur, profitant au contraire de la fraîcheur d'une multitude d'arbres de différentes espéces et qui prodiguent beaucoup d'ombre."

[740] Lire à ce propos G. Weimer, A arquitetura da imigraçâo alemâ- um estudo sobre a adaptaçâo da arquitetura centro-européia ao meio rural do Rio Grande do Sul, thése de Doctorat, Université de São Paulo, 1990.

[741] Cf. A. Isabelle, Viagem ao., op. cit., p.72: "Nous avons traversé une région ravissante et montagneuse, couverte de bois, de prairies, de fermes allemandes, de champs cultivés et baignés par de nombreux ruisseaux. Nous avons escaladé de trés hautes montagnes couvertes de forêts épaisses, à travers lesquelles on été ouverts des chemins charretiers qui s'y croisent en tous sens, assurant la liaison entre tous les points de la colônia."

C'est au croisement des picadas que tels immigrants vont s'efforcer à reconstituer l'ordre organique de liens collectifs inspirés du village ancestral autour de l'école, les associations religieuses, les écoles de métiers, le "salon de bal". On retrouvera ce même refus de sortir des images familiéres et douilletes de la maison natale dans la rythmique d'assimilation-accommodatrice des immigrants italiens, qui vont surmonter à leur tour l'isolement physique que leur avait imposé l'Empire en reconstituant une vie communautaire qui gravitait autour de la chapelle bâtie là encore au croisement des picadas, où seront aussi installés le campanile, l'école et le cimetiére:

Pour surmonter la souffrance morale des Tropiques, il fallait à l'immigrant européen recourir à un vaste arsenal de techniques et de pratiques visant avant tout, par-delà de ses effets opérationnels de l'enrichissement pur et simple d'une communauté ethnique, à repeupler ces colônias d'odeurs, de bruits, de couleurs et de textures contenant illustration de la quiétude primitive de sa maison onirique.

Ce qu'il faut retenir ici comme étant l'un des traits riches du contenu imaginaire qui va précisément configurer l'instauration des villes industrielles *sulina*s, tient alors à tout ce qui est de l'ordre de l'"immatériel" dans les biens "matériels" qu'on rapportés aux immigrants allemands et italiens en leur lutte journaliére contre l'isolement et leur persévérance de retour à sa cellule primordiale: la communauté de destin et leur attachement à la patrie maternelle.

Par l'importance microcosmique attribuée à la demeure, au grenier, à la cave, au verger et au bois, les colônias deviennent pour l'homme du Sud l'expression de territoire-siége du rétrécissement du temps. Mais plus que conservatoire des valeurs fondamentales de l'immigrant européen qui sous-tend l'image miniaturisée de la colônia, il faut s'attacher avant à la force onirique qui, dans l'imagination historienne, la rattache au symbole de la totalité temporelle et du recommencement pour qu'on puisse estimer le rôle stratégique que va jouer la figure de l'Immigrant dans la configuration des fables progressistes au Rio Grande do Sul.[742] Tout comme les richesses et les biens matériels obtenus à travers le commerce local, les objets construits et produits dans les colônias vont

[742] A ce propos, nous renvoyons à G. Weimer, "A arquitetura rural da imigração alemã", pp.85-119, et P.I. Bertussi, "Elementos da arquitetura da imigração italiana", pp.120-135, tout les deux articles publiées dans l'ouvrage RS: imigraçâo, op. cit.

"corporifier" pour la société *gaucha* un contenu "immatériel": celui des attributs édéniques de la terre *sulina*.

Il convient ici de s'attarder à la description du microcosme intime recrée de l'image du foyer par les immigrants allemands et des italiens au coeur de la société agraire et pastorale du Rio Grande do Sul, pour mieux percevoir le changement progressif qui en a résulté dans le processus d'intégration spatiale sédentaire de l'homme *gaucho*. Différemment de l'architecture des estâncias et des fazendas, pour l'immigrant la demeure comportait généralement deux étages et se dressait au milieu du lopin, étant à la fois le contenant et le contenu des images d'intimité et de quiétude cosmique: la cuisine, la salle à manger, le salon, la chambre à coucher, le grenier et le cellier[743]. Ce sont leurs rêveries du retour à la mére qui a poussé ces colons à recréer le territoire-mythe de leur bourg natal influencés par la fantaisie mystique qui entoure les produits récoltés sur leur glébe: ceux du verger, du jardin potager, de la laiterie, du poulailler et de la porcherie.

C'est ainsi, toujours par allusion à la technique du voyage orchestrée par le va-et-vient des immigrants européens à travers ses "bois sacrés" des Tropiques, que la figure de l'Etranger rejoindra dans le monde imaginal de la société *gaucha* la figure *Tropeiro*, le maître des chemins, tout comme celui-ci avait été assimilée auparavant à l'image du Corsaire. Les richesses matérielles engendrées par le commerce des produits fabriqués et récoltés au sein des colônias ont joué un rôle décisif, à l'aube du XXe siécle, dans la réhabilitation morale du nomadisme et de l'errance de l'homme du Sud tout comme de ses villes-portuaires. Plus doué à la maîtrise de la technique qui préside le cycle de l'éternel recommencement, la figure de l'Immigrant va renforcer l'enracinement de la vie communautaire autour des activités commerciales auprés des armazéns de secos e molhados, placés fréquemment au croisement des sentiers et à la confluence des fleuves qui permettaient l'accés d'autres agglomérations. De par leur fonction d'abri, de lieu de dépôt de marchandises, d'articulation du transport fluvial et terrestre, de circulation de gens et de fréquentation des commerçants locaux, les armazéns de secos e molhados deviendront, par leur "matérialité" douée d'âme, le symbole du progrés

[743] Nous nous inspirons ici des observations de G. Durand, Les structures., op.cit, p.227-231 à propos des "rêves de retour" et du symbolisme des nourritures terrestres pour retracer ici le consensus historico-symbolique émanant du développement des activités commerciales et artisanales dans le territoire riograndense à partir des colônias, à l'aube du XXe siécle. Pour les

technique auquel fait appel la figure de l'immigrant dans l'imagination populaire *sulina*. A côté de la figure immémoriale du vendeiro, installé jadis au croisement des picadas, trouve-t-on encore actuellement dans les villes d'origine allemande et italienne les vestiges du nomadisme du caixeiro viajante (le colporteur), le personnage légendaire qui rassurait les liens entre les colônias et les villes des alentours[744].

C'est en ce sens que la croissance commerciale et industrielle de l'ensemble civilisationnel des villes *gaucha*s peut être vue comme un phénoméne solidaire relevant de la vivacité concréte, tant sensorielle qu'imaginaire, qu'accompagne le geste de descente de l'immigrant européen vers la Terre-mére *sulina*, en ses intentions de se relier positivement à l'environnement géographique des Tropiques par le culte à l'abondance et à l'or. Cela a pu se faire grâce au souci de ces immigrants à restaurer sous les Tropiques les images familiéres d'institutions, de croyances et de coutumes ancestrales. C'est cette persévérance qui a permis à leur communauté ethnique de rester attachée à ses "forêts-cathédrales" et de reconquérir ses racines immémoriales, réhabilitant ainsi définitivement l'image intime de la fécondité nourriciére de la terra *gaucha*, à laquelle faisaient déjà timidement allusion, au XVIIIe siécle, les colons açoriens.

La configuration urbaine et industrielle du Rio Grande do Sul va apparaître progressivement dans le récit légendaire et historique comme le produit d'un ensemble d'opérations consistant à la réhabilitation morale de la Terra mater de l'homme *gaucho*. Cela est vrai autant pour l'ensemble de villes d'origine italienne dont la fondation a reposé sur l'industrie métallurgique et vinicole et sur la fabrication de produits alimentaires- telles Caxias do Sul (1875), Farroupilha (1777) et Bento Gonçalves (1879)- que pour celle d'origine allemande dont la naissance a été due au développement de l'industrie métallurgique, sidérurgique et textile, telles Novo Hamburgo (1830) et São Leopoldo (1824).

Lieux du retour à la mére, les colônias vont transmettre au théâtre de la vie urbaine sulista l'image de la "réverbération" des fonctions agraires et nourriciéres de l'homme *gaucho* dont lui a condamné l'Empire, celles-ci étant l'annonciation de la rédemption morale du vieux fond chtonien du *Continente* de São Pedro. Les

---

références historiques, voir l'ouvrage de J. Roche, A colonização alemã no Rio Grande do Sul, Globo, l969.

[744] A ce propos, cf. A. Isabelle, Viagem., op. cit., p.74.

villes industrielles *sulina*s qui sont ainsi nées de l'assimilation-accommodatrice des colons italiens et allemands renvoient, dans l'imaginaire de l'homme du Sud, à l'image archétypale de la Terra mater identifiée à un ventre sexuel et digestif. Expression du pouvoir de "déglutition" de la substance maléfique qui caractérise la "rusticité" et la "sauvagerie" de l'homme *gaucho*, ces villes finirons par délester l'image accueillante et bienfaisante de la terre *gaucha* et équilibrer les attributs mâles et viriles l'homme du Sud[745].

Gravitant à la fois autour des attributs héroïques et nomades mais également des valeurs agricoles et domestiques, ces villes créées sous l'influence des immigrants européens sont assimilées aux traces pionniers et explorateurs de l'homme *gaucho*.

L'abondance "matérielle" qui s'exhale du paysage des colônias, avec leurs activités vinicoles, leurs distilleries, briqueteries, scieries, tanneries, avec aussi leurs premiéres charcuteries, les fera finalement apparaître comme de "véritables sources de richesse et de civilisation" au sud du Brésil[746]. Les qualités positives de cet univers débordant de richesses et promouvant des images du repos et de toutes nourritures terrestres vont marquer l'acte création de leur industrie artisanale fondée sur la maîtrise d'une "production" technique d'outils destinés à "aider" l'oeuvre de la Nature.

C'est du fait que les colônias apportent des valeurs nouvelles à la terre riograndense jusque là polarisé par la conquête guerriére, en particulier la revalorisation de l'or et des richesses que la figure de l'immigrant européen s'est identifié dans les légendes historiques, sinon à l'image du pére fondateur de la civilisation urbaine *sulina* (car il ne faut pas oublier l'industrie des *charqueadas*), du moins à l'image du guide "spirituel" des villes industrielles *gaucha*s, celui à qui l'homme du Sud doit l'épanouissement des activités commerciales et manufacturiéres au coeur d'une société corrompue par ses traits "guerrier" et "pastoral"[747]. C'est par le recours à la mythisation du personnage historique de l'immigrant européen que, au XIXe siécle, l'imagination historienne de la société

[745] A ce propos, cf. M. Beschoren, Impressões de, op. cit.
[746] Pour ce qui concerne le récit historique retraçant le rôle du Héros sauver qui ont joué les immigrants dans l'installation d'une société urbano-industrielle au Brésil, nous renvoyons à C. Prado Jr., Historia e Desenvolvimento, Brasiliense, l972. Voir également, J.R. Brandão Lopes, Sociedade industrial no Brasil, DIFEL, l964.

gaucha va réconcilier les rêveries du pays natal de celui-ci et les attributs édéniques de la terre *sulina*, et parvenir à la rédemption morale du vieux fond chtonien du *Continente* de São Pedro[748]. Ces nouveaux héritiers des anciens rêves de la maison onirique de la communauté sulista - le giron familial d'une race de Centaures qui, dans les rêveries mordicantes des Farrapos, avait été engloutie par l'Empire - vont désormais s'employer non seulement à équilibrer les rêveries souveraines et monarchiques qui nourrissait l'homme du Sud vis-à-vis le Continent riograndense, mais aussi à inciter son corps collectif à fabuler un récit résumant les diverses phases de vécus par son être-ensemble[749]. L'Etat du Rio Grande do Sul s'affirmera dés alors comme le "grenier" de la nation brésilienne[750]

On trouve par exemple l'image de richesse et d'abondance des immigrants européens dans la scéne urbaine de São Leopoldo tel qu'elle se présentait à la fin du XIXe siécle. Cette ancienne colônia allemande créée en 1824 et qui est devenue trés rapidement une florissante ville d'artisans et de commerçants, le prototype même de l'agencement progressif du temps qui intégre, dans un ensemble mythique d'animation et de mouvement, le pôle positif de la substance animaliére de l'homme *gaucho*. Susceptibles de symboliser le drame de la rédemption morale de l'homme du Sud et de représenter le semantisme matériel émanant de ses épreuves héroïques, les villes industrielles du Sud et leur cortége de personnages - les maçons, les taverniers, les cordonniers, les charrons, les forgerons, les tailleurs, les ferblantiers et les selliers - dans le récit légendaire retraçant la formation "historique" de la communauté *gaucha* expriment l'expérience globale du perfectionnement de la matiére projeté par le soldat-conquérant sous les Tropiques.

---

[747] Concernant l'image poétique du vieux fond chtonien du *Continente* de São Pedro, qui s'exprime à travers l'image du Pago dans le monde imaginal de la société *gaucha*, cf. J.C.Paixão Cortes, Falando em tradiçâo & Folclore *Gaucho*, SULTEPA, l98l.

[748] Nous nous inspirons ici des commentaires de G. Durand, Les structures., op. cit., pp.223-247, à propos de l'inversion des valeurs diurnes instaurées par le régime diaïretique de la représentation pour affirmer ici que les "trésors" découverts par les immigrants européens dans la profondeur de la terre *sulina* ont incité l'imagination populaire *gaucha*, sous l'intimation sociale de l'Empire, à réhabiliter l'image de la "puissance du petit", celle en quelque sorte lui permettra d'exprimer, aprés la Guerre des Farrapos, le rapport de l'homme du Sud avec l'ensemble de la société brésilienne.

[749] Au sujet de l'expression "grenier du Brésil", employée pour illustrer la "filiation végétale" de l'homme du Sud au XXe siécle, remplaçant ainsi l'ancienne image de sa filiation animale, le Centaure notons qu'elle renvoie au symbolisme du grenier propagé par les immigrants européens dans le monde imaginal *sulista*.

[750] Les tentatives de pacification du Rio Grande do Sul par l'arrivée des immigrants européens ne sauraient figurer que partiellement, chez l'homme *gaucho*, l'avalage de l'ancien Continent par le "grand ventre" de la nation brésilienne, née sous la tutelle du pouvoir impérial car ce sont justement les richesses issues des colônias qui permettront précisément à l'ensemble de la société

Il est dés lors possible de mieux comprendre la dimension symbolique messianique que les récits légendaires et historiques attribuent à la figure de l'immigrant européen et qui renvoient aux mérites et à la place qu'il a eus dans la diffusion des innovations technologiques et culturelles au Brésil. Gardien tutélaire de la Civilisation et du Progrés Brésil, il obtiendra ces deux récompenses "matérielles" et "morales" pour avoir été l'agent de la mort initiatique de l'homme de la forêt et de l'expérience spirituelle qui a réhabiliter l'homme brésilien et l'a réinvesti dans son rôle de le "maître du Temps".

En effet, parce qu'il a mis l'accent sur le sémantisme matériel du renversement des valeurs négatives liées à leur situation d'Etranger aux Tropiques, le geste de descente des colons allemands et italiens vers la quiétude cosmique de la Grande-Mére *sulina*, apparaît finalement comme ayant été un facteur d'injonction dans le processus d'adoucissement des moeurs de l'homme *gaucho*. Autrement dit, il se présente en tant qu'élément médiateur dans la collaboration dynamique qui s'est établie entre le contenant microcosmique où s'enracinaient les fonctions agraires et nourriciéres des colons açoriens, et le contenu des aspirations souveraines et ascensionnelles liées à la figure immémoriale du roi des Coxilhas.

L'immigrant européen, banni de son pays par la misére et la famine et parti en sa quête des richesses dans la profondeur des forêts du Sud brésilien, et le personnage du *Gaucho*, seigneur de vastes collines et souverain d'un territoire conquis à "coups d'épée", ne traduisent pas fatalement, comme on le dit souvent un antagonisme d'images dans la configuration de la société urbaine et industrielle *sulina.*[751]

Malgré les apparences que privilégient le fait que l'immigration européenne aurait été le "véhicule" des innovations technologiques et de l'instauration des grands projets industriels au sud Brésil, on ne saurait perdre de vue que le mythe du Progrés engendré par le travail de ce homonculus dans sa colônia s'inscrive avant tout dans les péripéties temporelles liées à la "production" technique du voyage de retour de l'ensemble de la communauté sulista aux aspirations

---

riograndense, ses rêves de "retournement du géant", le monarque des Coxilhas, à l'aube du XXe siécle.

[751] Nous pensons ici en particulier à la dissémination de la pensée messianique d'Auguste Comte dans la vie politique et culturelle du Rio Grande do Sul du XIXe siécle, en tant qu'élément de critique envers l'Empire, où naissait la guerre sulista des Farrapos, moment où l'immigrant-artisan sera vu, par opposition à l'image du *gaucho*-patriarche, comme un citoyen "vertueux". Voir à ce propos N. Boeira, "O Rio Grande de Augusto Comte", in: RS: Cultura e., op. cit., p.36.

ascensionnelles vis-à-vis sa patrie maternelle, le territoire riograndense. En ce sens, on peut affirmer que, tel qu'il se manifeste dans la configuration de l'ensemble civilisationnel des villes *gaucha*s, la signification messianique sous-jacente à la figure de l'Immigrant, en tant qu'agent de la transmutation de la substance maléfique et néfaste de la terre *sulina*, vient renforcer avant tout les images de la résurrection et le triomphe de l'homme *Gaucho*.

Que ce soit par la restauration du souci héroïque d'entreprendre la reconquête d'une puissance perdue; tantôt par la quête obstinée du repos dans la secréte intimité de la Grande-Mére (l'ambivalence n'a guére d'importance ici), dans la ballade historique des fables progressistes sulistas l'immigrant européen va porter toujours un accent métaphysique sur l'image de l'homme *gaucho* du XIXe siécle[752].

En se détournant de la maîtrise "statique" du temps, plus proche des souvenirs du contexte historico-symbolique de l'oeuvre coloniale militaire et guerriére au Rio Grande do Sul, l'immigrant européen a joué le rôle du grand guérisseur du pouvoir thériomorphe de l'homme du Sud et d'agent médiateur entre ses qualités "spirituelles" et ses attributs telluriques. C'est en effet grâce à ses "instruments" et ses "outils" que la communauté sulista du XIXe siécle a pu penser à assurer la stabilité de son être-ensemble au cours péripéties et d'avatars cycliques, s'appuyant sur les puissances bénéfiques de la terre *sulina*. C'est ce qui explique que les innovations technologiques, les projets industriels et les objets de consommation qui "animent" la scéne de la vie urbaine des villes *gaucha*s rendent toujours possible la résurrection du vieux fond chtonien de la vie communautaire riograndense et atteint chez l'homme du Sud le symbolisme sentimental des rêveries du pays natal. Cela tient au fait qu'ils ont été aussi bien les inspirateurs l'atmosphére d'ivresse et d'extase collective née de la propension à rattacher abusivement aux grands projets industriels le symbolisme de la transformation temporelle, que l'agent de la réhabilitation du sensualisme en tant que code des émotions esthétiques communes à la vie communautaire *sulina*, en y stimulant la représentation "en images" le drame épique de l'instauration du mythe du Progrés au Sud. Ce dernier aspect résulte de leur capacité d'intégrer dans un ensemble

[752] Nous nous referons ici au rôle positif qui ont joué les immigrants européens dans l'ambiance historico-symbolique d'aprés guerre (la Guerre des Farrapos, l835-45). En particulier dans la mythologie politique inspiré de Auguste Comte, qui sous-tend la pensée républicaine riograndense tout au long du XIXe siécle, cf. H. Piccoli, A politica riograndense do II Império, IFHC, l974.

mythique l'animation concréte, tant sensorielle qu'imaginaire, provenant des objets et des produits industriels exposés dans les vitrines et sur les affiches publicitaires (le cas de la "fiévre" des expositions internationales à Porto Alegre, la capitale de l'Etat du Rio Grande do Sul, à l'aube du XXe siécle est en ce sens exemplaire)[753]

C'est ainsi parce qu'il a joué un rôle positif dans l'exaltation épique des épreuves sacrificielles vécues par la communauté *sulina* et qu'il a affaibli la figure du conquérant guerrier en dépit de la figure du héros et martyr, que dans l'ensemble civilisationnel des villes *gaucha*s le personnage légendaire de l'Immigrant, ses instruments et ses outils, devient susceptible de symboliser le drame ou la marche du devenir de l'homme du Sud[754]:

> "Pensamos estar na Alemanha. Não pude evitar, à vista desta povoação européia, um sentimento de admiração, porque, em primeiro lugar, fui surpreendido pelo contraste que ofereciam estes lugares, cultivados com cuidado, estes caminhos, abertos penosamente através das colinas, morros e matos, estas pequenas propriedades, rodeadas de fossos, profundos ou sebes vivas, esta atividade de agricultores e artesões, rivalizando no desejo de prospriedade comum... com o abandono absoluto em que os brasileiros deixam suas terras, o mau estado de suas estradas, suas choupanas estragadas, enfim essa falta de atividade, esse espirito de desperdicio e de destruição que os caracteriza tão bem quanto os argentinos."[755]

Lorsque que l'on parle l'instauration de l'ensemble civilisationnel de villes *gaucha*s et du code des émotions esthétiques communes à leurs habitants, la tendance consiste généralement, en effet, à souligner l'opposition, d'un côté, de l'héroïsme "en miniature" des immigrants européens, qui reléve de la propension du folklorique sulino à souligner la puissance épique et microcosmique de l'arsenal des instruments et des outils qu'ils ont mis en oeuvre pour la maîtrise de la *terra*

---

[753] Voir à ce propos, S.J. Pesavento, Exposições Internacionais, UFRGS/CNPq, ronéo, l99l.

[754] Nous reviendrons à la mythologie politique qui entoure la pensée républicaine riograndense. Il s'agit là certainement d'une nouvelle modalité de maîtrise du temps ayant le privilége de symboliser les diverses "essences sociales et cosmiques" appartenant à la communauté sulista en une unité temporelle, c'est à dire ayant le pouvoir d'intégrer les diverses phases vécues par l'homme du Sud au moyen d'une sorte de "syncrétisme doctrinaire" faisant appel à la "mystique de la République", cf. N. Boeira, "O Rio Grande de Augusto Comte", in: RS: Politica & Ideologia, Mercado Aberto l980, p.56-57.

[755] Cf. A.Isabelle, Viagem ao., op. cit., p.72: "Nous pensions être en Allemagne. Je n'ai pas pu retenir, à la vue de ce peuplement européen, un sentiment d'admiration, car j'ai été tout d'abord surpris par le contraste qu'offraient ces endroits cultivés avec soin, ces chemins ouverts péniblement à travers les collines, les monts et les bois, ces petites propriétés entourées de fossés profonds ou de haies vives, cette activité d'agriculteurs et d'artisans rivalisant dans le désir de prospérité commune... avec l'abandon absolu dans lequel les brésiliens laissent leurs terres, le mauvais état de leurs routes, leurs chaumiéres délabrées; bref avec ce manque d'activité, cet esprit de gaspillage et de destruction qui les caractérise tout comme les argentins."

gaucha et des mérites de leurs habitudes sédentaires, domestiques et agricoles, et, de l'autre, le gigantisme de la *Campanha sulina* et des images archaïques liées à la figure thériomorphique du *Gaucho*, mis en lumiére par ses motivations symboliques ascensionnelles et purificatrices et leur mode de vie nomade et belliqueux. Cette conscience de termes antithétiques dans la configuration de l'esthétique urbaine au sud du Brésil apparaît nettement dans le récit de la fondation du corps politique de la société riograndense et de les mouvements résurrectionnels visant la création des institutions républicaines au Rio Grande do Sul, tout au long du XIXe siécle. En ce sens, l'arrivée des premiers colons allemands dans le territoire riograndense et la pression de l'ambiance psycho-social de la guerre civile des Farrapos sur le monde imaginal de la communauté *sulina*, où l'on verra l'homme du monde s'opposer à la Cour et au pouvoir impériale, va inciter l'imagination collective à s'organiser en un récit dramatique dont le scénario va alors être le légendaire scénario de la chute et de la rédemption de l'homme de la civilisation sous les Tropiques[756].

En s'attachant à la dialectique des époques historiques qui a inspiré la mythologie politique émanant de la pensée républicaine riograndense du XIXe siécle, c'est bien la puissance du minuscule suggérée par les activités agricoles et artisanales des immigrants européens dans leurs colônias qui va configurer l'embléme de la terre *gaucha* comme l'"auberge de l'Empire". Le prototype des villes-industrieuses ayant un rôle décisif dans la "production" technique de la filiation graduelle et irrévocable de l'homme *gaucho* à la terre, dans la mythologie politique de la pensée républicaine riograndense les colônias vont emporter le symbolisme du progrés permettant d'accentuer les valeurs messianiques et résurrectionnelles de la communauté *sulista*[757]. En ce sens les immigrants apparaissent dans les récits légendaires et historiques à propos de la fondation de la

[756] Sur le contexte historico-symbolique du messianisme révolutionnaire dans le théâtre de la vie sociale *gaucha* du XXe siécle, nous renvoyons à l'étude mené par S.F. Petersen, "As greves no Rio Grande do Sul (l890-l990)", in: RS, economia op. cit.,pp.277-327, à propos des mouvements syndicaux au Rio Grande do Sul. Voir aussi l'analyse de l'épisode de la guerre de Muckers dans les colônias allemandes, cf. A.Porto, O trabalho alemâo., op. cit., p.187.

[757] Il nous semble ici approprié voir dans le corpus d'idées qui constitue le positivisme *gaucha* un phénoméne politique ou religieux qui se rattache plus ou moins à la thématique régionale de la "tradition" et de la "hiérarchie", autrement dit au culte que voue la société riograndense à la fois, à la nature, la culture, au passé et au milieu géographique de l'homme *gaucho*. L'idée que nous voulons retenir ici est celle d'un systéme archaïque qui agence les éléments composites constitutifs de la société locale selon d'un positivisme diffus, qui va donner lieu au Sud à une l'affirmation positive de l'histoire qui s'inscrit à son tour dans un positivisme politique cf. N. Boeira, "O Rio Grande de Augusto Comte", in: RS: Politica &., op. cit., p.48-53.

société *gaucha* et de la création des institutions démocratiques et égalitaires au Sud identifiées aux gardiens "spirituels" de la tradition "militaire" et des rêveries insurrectionnelles et messianiques de l'homme du Sud, des atouts qu'ils mettront au service des grands projets industriels nationaux. Cela sera illustré par l'éclatement de la Révolution de 30 et par la prise de pouvoir du président Gétulio Vargas.

A cet égard, dans l'imagination poétique de l'homme du Sud, la figure des colons européens va être associée aux images de "modernisation" urbaine et industrielle de l'état du Rio Grande do Sul. Ils seront la personnification de son effort ultime fait son être-ensemble pour "produire" les emboîtements symboliques qui configurent aujourd'hui la communauté *sulina* du diachronisme du discours tenu les fables progressistes autour de l'instauration d'une civilisation urbaine et industrielle sous les Tropiques.

QUATRIEME PARTIE

DU TEMPS ONDULANT A L'ORDRE CONFUSIONNEL

CHAPITRE I - POUR UNE CARTOGRAPHIE D'UNE LOGIQUE PASSIONNELLE

"Vejo a Praça da Matriz, em Porto Alegre, desandar para as feições que ainda mostrava
aos meus olhos de menino e moço.
Mas é claro que estas vão mudando, enquanto a gente mudou.
Nesse jogo vertiginoso, mudam as cousas por dentro e por fora,
e ao passo que as paisagens lentamente se desmancham,
recompostas na outra forma, também o espectador vai trocando de alma
e de pele, apesar de conservar o mesmo nome,
confiando nas certidões do registro civil.[758]

1. La naissance d'une ville

Nous avons vue tout le long de cette étude comment les symboles qui configurent le scénario historique et dramatique de la création des villes gauchas pouvaient être conçus comme le fruit des projections imaginaires et mythiques qu'ont véhiculées l'intimation social de la conquête et de la pacification du territoire riograndense. De plus, nous avons souligné que, dans le Rio Grande do Sul, le mouvement d'instauration d'une civilisation urbaine et industrielle fait partie de la pression pédagogique des fables progressistes et leurs mécanismes de refoulement des aspirations archétypales issues de la surdétermination mythique du complexe de la Bête chez l'homme *gaúcho* et ses attributs telluriques, une pression qui va s'exercer en agissant sur les vastes constellations d'images qui ont été elaborées et véhiculées par le consensus social et historique de la formation de la société pastorale et nomade *sulista*.[759]

Si l'on accepte l'idée que l'ensemble des gestes de l'homme *gaúcho* qui ont participé à la création de l'ensemble civilisationnel des villes *sulinas* font appel à la fois à un corps d'images et à un environnement technique, vues en tant que

758 Cf. A.Meyer, No tempo da flor, Ed. Cruzeiro, 1966, p.8: "Je vois la Place de l'Eglise, à Porto Alegre, reprendre les traits qu'elle montrait encoreà mes yeux d'enfant et de jeune homme. Mais il est certain que ces traits changent, tandis que nous avons changé. Dans ce jeu vertigineux, les choses changent du dedans et du dehors, et à mesure que les paysages se défont lentement et se recomposent sous une autre forme, le spectateur change également son âme et sa peau, bien qu'il garde le même nom, confiant dans les registres de l'état civil.

759 Nous nous livrons ici librement d'une association d'idées basée sur les rapports mutuels de l'"environnement technique" et de "la nature de la genêse des images" tels que les présente G. Durand, dans Les structures., op. cit., pp.445-449, à propos .

"facteurs" mythiques de l'histoire" de la civilisation urbaine du Brésil, on admettra alors que tout ce qui vient d'être dit des motivations symboliques qui modulent le scénario des villes brésiliennes puisse être mis en lumière à travers l'examen détaillé de la manière particulière dont s'est créée la Porto Alegre, en 1742, avant de devenir une vingtaine d'années plus tard la capitale de l'Etat du Rio Grande do Sul. Outre les îles, qui couvrent une surface de 49 km2 et une aire fluviale de 91 km2, la ville occupe aujourd'hui un territoire de 508,6 km2 et abrite 1.263.239 habitants.[760]

Au vu du le parcours d'intégration spatiale de l'homme *gaúcho* à son environnement naturel et les incidents événementiels ayant présidé au scénario dramatique de la fondation de Porto Alegre, il est possible de saisir les multiples voies qui, en échappant au fatalisme typologique des fables progressistes, ont permis à ses habitants de réhabiliter le contenu imaginaire de certains thèmes mythiques relatifs aux racines terrestres de l'homme du Sud au sein de leurs codes d'émotions esthétiques communes. Ces thèmes mythiques, précisément, sont ceux qui ont été présentifiés à la fois dans l'acte de fondation de la communauté *gaúcha* et à travers le contexte historico-symbolique de la colonisation conquérante d'une "terre de personne".[761]

Les fables et légendes historiques retraçant la fondation de Porto Alegre va nous permettre ici d'étudier les motivations symboliques qui ont soutenu l'engagement pragmatique de l'homme gaúcho dans l'oeuvre coloniale sous les Tropiques, d'autant plus qu'ils véhiculent tout un ensemble d'images entourant les aspirations verticalisantes de l'homme de la civilisation au Nouveau Monde. Il faut d'abord souligner que le causalisme matériel qui structure le récit historique à propos de la naissance de Porto Alegre, sur une terre relevant déjà du domaine mythique - la sesmaria de Sant'Ana appartenant à Jerônimo d'Ornelas - met en

760 Concernant les données géographiques et démographiques de la ville de Porto Alegre, cf.l'Annuaire Statistique du Brésil de l99l, édité par l'I.B.G.E. Suite à la mise en place d'une "planification intégrée du développement économique et social" des grands centres urbains brésiliens, Porto Alegre deviendra , en 1985, le siége de l'un des deux Districts Métropolitains de la Région Sud (tout comme la ville de Curitiba, dans l'Etat du Paraná). Appelée "Grande Porto Alegre" et regroupant 13 villes d'autres villes des alentours ce District va totaliser une superficie de 8.2l7 km2, oú réside une population de 2.602.743 habitants.

761 Nous empruntons ici l'expression "fatalisme typologique" à G. Durand, Les structures, op. cit., p.450, pour caractériser la démarche historienne qui interpréte les motivations symboliques de l'homme du Sud à partir de la "conception progressiste" de l'avénement de la société industrielle et urbaine au Brésil.

lumière l'onirisme qui a présidé la création de ce territoire-refuge dans le flux et le reflux de tribus nomades et des troupes militaires sus le territoire riograndense.[762] Porto Alegre sera ainsi le lieu stratégique qui va renforcer la liaison entre les anciens Caminho do Littoral (Chemin Côtier), Caminho da Serra (Chemin des Missions) et Caminho de Cristovão Pereira.

Dès ses origines le territoire où va être bâtie la ville, au bord du Rio Guaiba, a été un lieu à la fois de repos pour les *tropeiros,* de résidence pour le Héros conquérant devenu *estancieiro,* en adhésion aux moeurs sédentaires, et d'abri temporaire pour les premières familles açoriennes arrivées au sud du Brésil. Ville située au coeur de l'ancienne *sesmaria* de Jerônimo d'Ornelas, c'est à partir de l'arrangement esthétique des souvenirs évoquant les multiples rites d'appropriation territoriale de l'homme du Sud, ainsi que des réminiscences liées aux différents courants de peuplement (portugais et açorien) et aux rêveries de cheminement des lagunistas et des paulistas que l'on va pouvoir étudier la manière dont se configure le théâtre de sa vie urbaine à Porto Alegre dans la cartographie de l'imagination *sulista.*

Il importe de préciser que les fables historiques qui retracent la naissance de Porto Alegre reflètent eux aussi le sémantisme des images qui préside au récit légendaire de la fondation de la vie communautaire *sulina* et du pouvoir thériomorphe de l'homme do Sud. Autrement dit, ils témoignent de la rythmique de "va-et-vient" et des symboles ascensionnels et purificateurs émanant du contexte historique et social de la diffusion de l'oeuvre coloniale portugaise au sud du Brésil, et aussi des images évoquant l'adoucissement des moeurs "barbares" de la communauté *gaúcha*. Ces mythes parlent donc d'une société d'hommes dont les habitudes guerrières et nomades ont restreint la diffusion de la Civilisation dans le territoire *riograndense*. En ce sens, Porto Alegre s'est édifiée sur des valeurs symboliques renvoyant à l'indulgence, la fécondité et richesse de la Grande-Mère tellurique de l'homme du Sud et à ses racines chtoniennes. C'est-à-dire un moment

762 Située au 300 2l'l53" de latitude sud et 5l0 13'13" de longitude ouest, à 10 m au-dessus du niveau de la mer, sur la rive gauche du Rio Guaiba et aupries de l'embouchure du Rio Jacui (qui font tous deux partie du bassin oriental), la ville de Porto Alegre est connue au Brésil par la valeur mystique attribuée à son emplacement géographique. Dans l'imagination polítique de ses habitants, le coucher de soleil sur la rivière Guaíba est vu comme l'un des "plus beaux du monde".

du passage du nomadisme guerrier et de la chasse au gros bétail et aux indigènes à des moeurs sédentaires et agricoles.[763]

D'un côté, en tant que lieu de passe pour accéder à la *preia do gado xucro* et pour la contrebande venue du Rio da Prata, à l'extrême sud du Continente de São Pedro, en tant que zone portuaire où transitaient des hommes et les richesses du Potosi, le territoire d'implantation de la ville de Porto Alegre (la sesmaria de Jerônimo d'Ornelas), deviendra ainsi progressivement un refuge pour les troupes portugaises lors des conflits et des affrontements avec les milices castelhanas, aux XVIIe et XVIIIe siècles. De l'autre, en tant que théâtre privilégié de toutes sortes d'opérations militaires, et pour la mise en scène de la rythmique nomade et des techniques de guerre qui lui donneront naissance, Porto Alegre a échappé dès le début tant au cycle "végétal" qui engendrera principalement dans la région du nord-est brésilien au XIXe siècle, les sobrados et les mocambos - crées dans l'essor du complexe culturel de la casa-grande et de la senzala, de ses activités agraires et de ses moulins à sucre; tantôt au "cycle minéral" qui donnera leurs contours aux villes coloniales du centre-ouest brésilien au XVIIIe siècle telle celle d'Ouro Preto.

La fondation de la ville de Porto Alegre à la fois citadelle et couloir, touche au fond, comme d'ailleurs d'autres villes *sulinas,* au drame de la création d'une région cosmique au coeur d'un territoire qui n'était qu'un "place de guerre". Il s'agit d'une ville qui va croître en tant qu'emblème de la résolution définitive de l'antagonisme entre les attributs telluriques de l'homme *gaúcho* et ses aspirations monarchiques et ascensionnelles. De par ses traits cosmiques, l'acte de création de Porto Alegre mettra ainsi l'accent sur les valeurs héroïques que la communauté sulina a mise en oeuvre pour résoudre les conflits militaires opposant le Portugal et l'Espagne dans cette partie de l'Amérique Latine.

En effet, étant identifiée aux valeurs viriles et mâles de l'homme du Sud et au trait défensif des premières villes fortifiées *sulinas,* Porto Alegre va traduire avant tout, dans les légendes et fables historiques, les rêveries de l'intimité" liées au geste belliqueux et nomade du conquérant portugais au Sud. Situé à la croisée de plusieurs chemins, le premier noyau de peuplement d'où est née la ville

763 Cette chasse au "bétail en état sauvage" visait les bêtes abandonnés dans le nord-ouest du Rio Grande do Sul, dans la région de Vacaria del Mar, à la suite des attaques des bandeirantes aux premiers aldeamentos jésuites, au XVIIe siècle. Voir à ce propos A. Porto, História., op. cit., vol. III.

représentait ainsi l'ancrage d'une vie communautaire au milieu des *estâncias de pouso* et au sein l'ambiance terrifiante qui régissait l'entreprise coloniale des *paulistas* et des *lagunistas*: la "chasse" aux indiens, d'une part, pour approvisionner en main-d'oeuvre servile à la région sucrière- le Nord-Est du Brésil-colonie-, et d'autre part, la "chasse au gros bétail" dans la région de Vacaria del Mar, qui visait à ravitailler les villes minières du Centre-Ouest en "viande séchée" et en mules.

C'est, ainsi en complétant le récit fabulatoire attaché à la figure mythique du Héros civilisateur et à ses armes défensives, aussi bien qu'à celle du *Tropeiro* et à ses rêveries du chemin, que l'on pourra mieux rendre compte des premières ébauches des fables historiques concernant la fondation de Porto Alegre. Ce dernier va ainsi retracer le processus de mythisation des événements historiques et sociaux relatifs à l'oeuvre coloniale portugaise au Sud et voir dans la création de cette ville un acte tributaire des aspirations souveraines et ascensionnelles qui ont guidé l'homme gaúcho dans sa volonté pour sacraliser une région "sauvage" et "profane" au sud du Brésil, à travers des rituels sacrificiels et des batailles héroïques visant à transmuer sa substance néfaste et hostile au repos et à y installer la paix. Tout ce processus est intervenu au moment où la majorité des populations des villes coloniales situées sur le littoral s'étaient déjà sédentarisées autour des activités d'extraction minérale ou des fonctions agricoles et nourricières.

S'inscrivant dans un temps dévastateur et d'un désir polémique de l'homme du Sud à surmonter la Mort (en éliminant les conditions négatives ayant entraîné la chute morale du conquérant portugais aux Tropiques), et au-delà d'un apparent diachronisme, la causalité matérielle qui a présidé la naissance de Porto Alegre perpétuellement faire appel à un enchaînement de multiples constellations d'images, évoquant tantôt les actes brutaux et sanglants des guerres et des batailles de possession territoriale, tantôt les valeurs d'intimité et de quiétude cosmique distillées par le ventre chaleureux de la Grande-Mère de l'homme *gaúcho*. Dans les fables historiques, c'est donc en tant que "monument" capable de structurer la totalisation cosmique de ce dernier que l'on peut associer l'acte de fondation de Porto Alegre à la valorisation positive des attributs chtoniens primitifs de la société riograndense, et qui vont y avoir une signification messianique. Et c'est sous l'angle de l'oeuvre et du travail conduit par l'homme du Sud pour "demeurer" sur le Continente de São Pedro, que l'on va pouvoir envisager la configuration de la vie communautaire *portoalegrense*.

L'un des premiers points de célébration d'un vouloir-vivre collectif au coeur de la sesmaria de Jerônimo d'Ornelas, Porto Alegre s'est créée grâce aux enjeux déterminés par les efforts qu'a déployés l'homme du Sud pour rendre peuplé et cultivé une région « desértique », surmontant ainsi les ravages du temps. Sans pour autant négliger le dynamisme de la conquête militaire du Sud, le mythe fondateur de Porto Alegre va intégrer les rêveries d'intimité et les armes défensives du Héros civilisateur, en tant qu'élément, par conséquent, complémentaire des armes offensives et des rêveries de la volonté auxquelles fait appel, dans l'imagination populaire de la société gaucha, la figure souveraine du Monarque des *Coxilhas*.

Pour l'heure, nous nous en tiendrons à insister sur le fait que les récits fabulatoires qui retracent l'acte de création de Porto Alegre évoque régulièrement le caractère monstrueux et brutal des conflits qui ont opposé entre les espagnols et les portugais en Amérique du Sud, tout comme les activités errantes et "prédatrices" des *bandeirantes,* qui se sont inspirées des techniques guerrières et combatives des indigènes guaranis. Ce même récit incorporera plus les activités sédentaires et les moeurs et agricoles du colon açorien, contribuant ainsi à forger pour la ville ses valeurs de repos et de refuge. C'est ainsi à travers la fluidité des gestes de l'homme colonisateur et sa volonté de se distinguer de la substance animalière de l'environnement naturel tropical et d'adhérer à une Nature-mère à la fois abîme que foyer que l'on verra s'affirmer à Porto Alegre, une vie communautaire polymorphique et plurielle.

2. L'adhésion à la vibration du temps

Ancrée dans une rythmique cyclique de conquête coloniale de la terre, la fondation de la capitale riograndense renvoie aux aspirations souveraines et purificatrices du centaure des Pampas. C'est en allusion au symbolisme de l'animation rapide que les souvenirs historiques de la chasse nomade au bétail sauvage et la figure du soldat-conquérant, armé d'une simple épée, dague ou lance, d'abord occupé à sillonner et à défendre courageusement le territoire *riograndense* contre les attaques des *castelhanos,* les légendes historiques vont raconter la création de Porto Alegre à partir de l'installation des premières estâncias de pouso au Sud. C'est ainsi au milieu d'un réseau de chemins tracés par la régénération

périodique du geste aventurier et guerrier du soldat-conquérant portugais dans une "terre de personne" que cette ville va être bâtie.

Parce qu'il représente l'appropriation nomade et militaire de la terre au XVIIIe siècle et la délimitation territoriale de l'Etat du Rio Grande do Sul, que la sesmaria de Jerônimo d'Ornelas est avant tout le véhicule du message thériomorphe que l'on trouve dans la description du récit mythique de la formation de la communauté portoalegrense. En tant que point central pour l'affirmation de l'oeuvre coloniale portugaise dans les terres au sud de l'Amérique et lieu d'accès à la colonie de Sacramento, la position stratégique de l'estância de Sant'Ana va favoriser la projection mythique de Porto Alegre dans le contexte du récit fabulatoire à propos du gaúcho comme l'héros populaire des légendes historiques: un territoire qui a été l'objet de nombreuses disputes et combats ayant dressé les castillans contre l'expansion progressive de l'Amérique portugaise vers l'estuaire du Rio da Prata. En rapprochant ces événements historiques d'anciens récits mythiques autour des pratiques guerrières et nomades de l'homme gaúcho - ce géant du folklore populaire *sulino* - les fables concernant la création de cette ville s'est faite le héraut d'un voyage initiatique d'un être-ensemble aux Enfers d'un territoire sauvage et désertique. La fondation de Porto Alegre ne faisait là qu'accomplir la destinée de Héros civilisateur que avait été réservée à l'homme du Sud, dès le commencement l'imagination populaire, en lui confiant la tâche de transmutation de la matière "profane" d'une "terre de personne" en substance "sacrée".

L'instauration de la ville de Porto Alegre a obéit ainsi au geste d'assimilation accommodatrice de l'homme gaúcho à son milieu naturel et cosmique, héritier de l'affrontement qui a opposé le conquérant portugais aux visages du temps selon les postulats mythiques de la conquête de la matière au Nouveau Monde. Cependant, dépossédée du souci militaire des murs et murailles, des symboles de l'épée et des armes tranchantes - la dague et le couteau - qui ont animé les pratiques purificatrices de la possession de la région de la Campanha et désamorcée de la virulence des terreurs brutales de la guerre entre les puissances coloniales européennes, l'implantation de Porto Alegre, à mi-chemin entre le village de Laguna et la fortification de Rio Grande, va inspirer les constellations d'images d'intimité et de repos liées à l'enracinement des familles açoriennes sur le territoire du Porto de São Francisco, situé dans la *sesmaria* de Jerônimo d'Ornelas.

C'est tout naturellement que les déplacements de milices et leurs actes de guerres et pillage à travers le Rio Grande do Sul du XVIIe siècle finiront par être associés à la descente du colons açoriens vers la zone portuaire de la sesmaria de Sant'Ana, ce qui explique que celle-ci sera dépossédée d'une partie de son territoire (les *datas*) pour que puissent s'y installer ces colons (dans un but stratégique de les envoyer à la ville de Rio Grande). C'est l'image paisible du repos de ces "familles des îles" au bord des rivières, des marais et des étangs naturels formant la péninsule de l'estância de Jerônimo d'Ornelas, que l'on verra, dans l'imagination poétique de la communauté portoalengrense, le symbolisme de l'intimité se précipiter autour de la *Terra Mater*.

Etant la première expression du souci de l'homme du Sud de reconnaître les vertus substantielles du *Continente de São Pedro* devenu finalement l'emblème d'une terre nourricière et accueillante, ce sont les familles açoriennes qui vont subvertir le contexte militaire et belliqueux de l'oeuvre coloniale qui régnait dans le Sud, d'autant plus que leur geste d'intégration spatiale au territoire sulino ne se fondait pas sur la vision monarchique qu'avait le conquérant portugais à l'égard de cette même terre.[764]

On ne saurait oublier que les colons açoriens arrivés dans la Comandância Militar de São Pedro devait au départ s'installer sur le territoire de l'ancienne ville-fortifiée de Rio Grande et qu'ils en ont été empêchés à cause de la première invasion espagnole (1762), qui a donné lieu à la prise de la fortification, à l'époque siège du pouvoir colonial au sud du Brésil, et au transfert du centre politique de cet Comandância à la ville de Viamão. Dans les récits légendaires et poétiques, l'acte de fondation de Porto Alegre reste pourtant associé à l'édification d'une petite chapelle en hommage à São Francisco, aux environs du Port de Viamão, dénommé Port São Francisco dos Casais, sur les terrains qui appartenaient auparavant à l'estância de Sant'Ana. Un acte dévotionnel par lequel la communauté local, en obéissance au symbolisme de la Croix dont été porteur le contexte historico-symbolique d'origine de familles açoriennes, va "doter" ce territoire profane d'une importance microcosmique et lui accorder les premières images d'un espace

764 Concernant l'image primordiale de l'"arraial de cazas de palha" ("hameaux de huttes de paille") des açoriens, située dans la région péninsulaire, sur la rive droite de la "rivière de Viamão" (le Rio Guaîba) et dans l'estância de Jerônimo d'Ornelas Menezes e Vasconcelos, dont le siége se trouvait sur le Mont Sant'Ana, cf. C.S. de Oliveira, A fundação de Porto Alegre, dados oficiais, Ed. Norma,

bienheureux. Grosso modo, on peut dire que les 60 familles installées sur les terres appartenant à Jerônimo d'Ornelas ont été les protagonistes du drame de la dépossession progressive, par la Métropole, de l'ancienne estância de Sant'Ana.

Un territoire qui, comme les deux autres sesmarias existentes à l'époque - celles de São Gonçalo (de Dionisio Rodrigues Mendes) et de São José (de Sebastião Fransico Chaves) - va abandonner graduellement sa vocation pastorale et militaire. C'est précisément à travers ce même "cérémonie" d'appropriation territoriale que va se forger progressivement les habitudes sédentaires chez l'homme gaúcho, en controverse aux images des terreurs brutales émanant de l'ouvre coloniale dans le Sud, un rite d'appropriation "pacifique" de la terre sulina capable de tempérer la primauté des valeurs militaires et combatives aussi que celle des symboles de la rupture et de la séparation dans la configuration de la scène de la vie communautaire locale: les murs et les enceintes.

La réconciliation entre les activités domestiques et agricoles - celles des familles açoriennes sur ses *chácaras* - et les pratiques nomades et pastorales - celles des *estâncias de criar* implantées par le soldat-conquérant (les estancieiros et ses milices) grâce aux titres de noblesse attribués par la Cour du Portugal - traduira finalement, si l'on croie aux légendes historiques, la "guérison" d'une communauté continuellement décimée par les souffrances et les calamités advenues du sac répété de ses peuplements et villages. En effet, c'est sur la figure de l'Açorien que l'imagination poétique sulista concentre à ce moment ses rêveries de puissance en les projetant sur le "petit" espace des chácaras et fazendas, plus maîtrisables que l'immense territoire du Continente de São Pedro, par référence aux valeurs d'intimité du territoire riograndense, parce que lieux de reliance d'une communauté de destin.[765]

C'est, l'image de l'ancienne chapelle de São Franciso das Chagas, des "huttes de paille" et des premières roças cultivées par les familles açoriennes dans la partie la plus extrême de la péninsule (le vieux Port de Viamão) qui, par opposition au souci conquérant que reflétait le décor grandiloquent du siège de

---

1987. Voir également, W. Spalding, "História da cidade por dois séculos", in: Porto Alegre: biografia de uma cidade, Tipografia do Centro S.A., non daté.

765 Sur ce thème, cf. F. Riopardense de Macedo, Porto Alegre: origem e crescimento, Sulina, 1968. Cet auteur est de ceux qui voient dans les attaques espagnols contre la ville de Rio Grande et dans le déplacement du siège de la Comandância Militar vers la ville de Viamão, l'origine de l'acte de fondation de Porto Alegre, qui sera associiee dèsormais au processus de "pacification" du sud du Brésil et ses valeurs de repos et de refuge.

l'*estância* de Sant'Ana et de son complexe de demeures et de galpões (avec leurs appentis et leurs senzalas, la casa-de-h¢spede (maison d'hôte), les étables, les écuries et quelques arbres fruitiers), va promouvoir chez l'homme *gaúcho*, les valeurs primordiales de l'intimité et du refuge au coeur d'une terre réputée hostile à la profondeur et au repos.[766]

3. L'accélération du temps vital

Nous avons déjà souligné, auparavant, la configuration des premiers ensembles de villes sulinas relevait d'une lente opération "alchimique" qui a permis à l'homme du Sud accéder aux images de l'abondance nourricière de la terre gaucha à travers le recours à la guerre et l'usurpation d'un territoire région "sauvage" et "désertique", grâce à l'attribution de sesmarias en récompense de ses actes virils et combatifs et à l'édification de villes-citadelles. C'est donc dans le parcours complexe de sédentarisation des armées en lutte contre les castillans et soutenues par la Métropole que s'inscrit dans le monde imaginal de la communauté portoalegrense, parallèlement à la "mythisation" des souvenirs "historiques" qui retracent le surgissement de Porto Alegre, les activités domestiques et agricoles constituant le patrimoine des ilhéus dans les terres de l'estância de Sant'Ana, l'antithèse des symboles évoquant la souveraineté conquérante de la figure du Estancieiro, à l'époque de la Comandância Militaire (1737/1761).

Il importe de garder à l'esprit que, avant la création de Porto Alegre, les villes implantées dans le Rio Grande do Sul, étaient fondamentalement des villes-citadelles servant aussi de "couloirs" au déplacement des troupes et de la contrebande, telles Rio Grande, Rio Pardo, Viamão et Santo Antônio da Patrulha. Les deux premières situées sur le bord des fleuves relevaient de la ville-fortifiée, étant également ville-portuaire; les deux autres, plus distantes des luttes frontalières, ont été créées selon l'inspiration d'une ville-passerelle, au croisement d'anciens parcours - le *Caminho* de Cristovão Pereira et le *Caminho* do Litoral -

766 En ce qui concerne les aspirations ascensionnelles et purificatrices de la figure du juriste-législateur, qui va remplacer celle du Héros guerrier dans l'imagination populaire portoalegrense, on en trouve une bonne illustration dans le personnage légendaire du Capitaine et Ingénieur Alexandre Ignacio Montanha, responsable pour le déplacement définitif du siège de la juridiction coloniale de la ville de Viamão vers la Paroisse de São Francisco de Porto dos Casais. C'est lui qui va lui désigner le 28.mars.1772, de par ses fonctions de législateur, le statut de Freguesia de São Francisco do Porto dos Casais. Nous renvoyons À ce propos au rêcit historique de W. Spalding, Pequena história de Porto Alegre, Sulina, l967.

tracés à l'époque du cycle de la chasse au bétail aux indiens. Dès son commencement, à partir de la sesmaria de Jerônimo d'Ornelas et jusqu'à l'arrivée des familles açoriennes, l'histoire légendaire de la cité de Porto Alegre s'exprime par la projection mythique de deux structures spatio-temporelles: elle sera une ville à la fois citadelle et couloir. Peuplement situé sur le *Caminho* du Litoral, dans l'estância de Sant'Ana, au coeur du système fluvial formé par le réseau de fleuves configurant le bassin de la Lagoa dos Patos, la Paroisse de São Francisco dos Casais créé par les îliens deviendra une zone importante d'écoulement de marchandises (pour la plupart de contrebande) venues de l'intérieur de la Comandância et destinées aux ports plus importants de la Colonie. D'autre part, étant donné la distance qui le séparait du territoire où se déroulaient les batailles sanglantes entre l'Espagne et le Portugal, ce peuplement va garder durant les XVIIe et XIXe siècles, l'image du refuge ultime de la communauté sulina face à la menace constante de toutes sortes de conflits frontaliers au sein de la société gaucha.

C'est justement en tant que lieu par excellence de refuge, marquant l'antinomie à l'ambiance de corruption de l'or et des richesses émanant conflits militaires, que, en l773, la ville de Porto Alegre devient dans l'histoire légendaire de la société gaucha le territoire-siège du gouvernement d'une *Capitania* ravagée par la famine, la guerre, les sacs et l'indigence. Cela se passait à l'époque où le territoire riograndense changeait son visage de "place de guerre" pour prendre ensuite le nom de *Capitania do Rio Grande do Sul* (1761/1807) pour répondre à la réformulation des fonctions militaires de l'ancienne Comandância, qui va morceler le vieux Continent en diverses unités administratives (les "districts", les "corps de garde", les "provinces" et les "frontières"). Les différents récits historiques montrent que c'est toujours dans des moments pénibles pour la perpétuité de la vie communautaire gaucha que, durant le XVIIIe siècle, le siège de la juridiction coloniale dans la *Capitania do Rio Grande de São Pedro* sera déplacé: située entre 1737 et 1763 à Rio Grande, elle sera ensuite transférée à Rio Pardo (1763-1765), puis à Viamão (1765-1773), et finalement elle de fixera définitivement à Porto Alegre en 1773.

Telles séquences d'époques historiques dans l'installation de l'entreprise coloniale au sud du Brésil, auxquels l'imagination poétique de la société riograndense associe toute une catégorie d'actions mythiques et de valeurs

messianiques - celles menées par le Héros civilisateur contre l'ennemi envahisseur et pour neutraliser sa présence dans les entrailles du Continente gaúcho - sont ici significatifs, car ces séquences événementielles marquent le commencement d'un processus d'ordonnancement de structures spatio-temporelles explicatif de la formation de la communauté portoalegrense. C'est ce qui nous amènera examiner, dans la ballade historique qui relate l'instauration de la civilisation urbano-industrielle, les divers groupements d'instants ou de durées superposées qu'a véhiculés la formation de la société gaucha, en tenant compte des constellations d'images paradigmatiques qui s'y trouvent associées au contexte historico-symbolique de l'oeuvre coloniale portugaise du sud du Brésil.

Les différents statuts juridico-administratifs qu'a connus le territoire sulino jusqu'à son incorporation à l'entreprise conquérante instaurée par la Métropole, au XVIIe siècle, sont ici d'autant plus parlant pour l'imagination historienne qu'ils vont permettre de "raisonner" le pluralisme des structures spatio-temporelles et de remonter le sens évolutif de la causalité matérielle ayant présidé à la naissance de la ville de Porto Alegre. Dans ce sens, la diffusion de l'oeuvre coloniale au sud du Brésil et les aspects technico-administratifs des changements de statut de cette la ville - depuis celui de *Freguesia de São Francisco de Porto dos Casais* (1772) jusqu'à son ascension à celui de capitale-siège de la juridiction coloniale dans le vieux *Continente de São Pedro do Rio Grande do Sul* (1810)-seront alors assimilés au produit "matériel" du dépassement progressif des structures spatiales archaïques mises en place par l'entreprise conquérante du Portugais pour mettre un terme aux péripéties temporelles de l'ensemble de la communauté sulista. La prise en compte, par le récit historique, de ces aspects politico-administratifs va ainsi se traduire, dans l'arrangement esthétique de souvenirs de la conquête de la terre gaucha tel qu'il apparaît dans la configuration du théâtre de la vie urbaine portoalegrense, par le retour des valeurs messianiques liées au personnage historique du soldat-conquérant dans toute sa complexité. C'est ainsi à travers l'autorité monarchique et la puissance souveraine du juriste-législateur qu'a été instauré un nouvel arrangement spatial de l'ancien territoire du Port de Viamão, qui appartenait à la *sesmaria* de Jerônimo d'Ornelas.[767]

767 ce propos, nous renvoyons au premier dispositif "urbain" projeté par la Freguesia Nossa Senhora da Madre de Deus (1773), c'est-à-dire à la délimitation des premières rues et à la création du "centre civique" au sommet de la colline, appelé Alto da Praia, par José Marcelino de Fregueiredo. C'est ce qui va provoquer la séparation entre le Port de Viamão de l'ancienne sesmaria

L'arrivée des familles açoriennes va à son tour être associée à une série complexe d'opérations pour consolider l'ouvre coloniale au Sud. Cela va de la dotation et de la démarcation de datas pour ces colons à la délimitation d'un espace spécifique destiné à la création du centre civique de la *Freguesia* au sommet de la colline, en passant par l'aménagement de l'ancienne zone portuaire, où seront placés les dépôts d'armes et de munitions, et le transfert définitif de la capitale de la *Capitania Geral de São Pedro* (1807-1822) au petit village de Porto Alegre, au début du XIXe siècle.[768] Il ressortira de tout cela récit dramatique qui va inscrire l'appropriation du site géographique où sera implantée la ville de Porto Alegre dans un parcours initiatique majeur: celui qui fait de l'instauration de l'ensemble civilisationnel de villes sulinas un prolongement de la réconciliation légendaire entre les valeurs messianiques et résurrectionnelles qui animent l'"âme barbare" de l'homme du Sud. Dans l'historie légendaire de la formation de la société *gaúcha*, la fondation de Porto Alegre signifie tout d'abord le dépassement de la simple et banale expression de l'agressivité mâle et des actes belliqueux ayant présidé la conquête du territoire riograndense, et la mise en avant des liens unissant l'homme gaúcho aux valeurs de l'intimité et de repos de sa patrie maternelle, le Rio Grande do Sul.

Dans l'agencement dynamique des divers groupements d'instants qui va invoquer l'imagination poétique de la communauté portoalegrense, il importe de souligner la place primordiale que tient le symbolisme de la totalisation spatiale associé à la Paroisse de São Francisco dos Casais, dans la mesure où c'est elle qui va instaurer le lien entre la naissance du village de Nossa Senhora da Madre de Deus de Porto Alegre et la mort sacrificielle de l'ancien territoire de la *sesmaria* de Sant'Ana. Territoire-symbole de la totalité de l'univers spirituel désignant le passage de l'homme du Sud du nomadisme à la vie sédentaire, la Paroisse devenu plus tard *Freguesia* Nossa Senhora da Mãe de Deus de Porto Alegre, sera l'emblème de la réconciliation légendaire des gestes guerriers et juridiques, mais également agricoles et domestiques, inhérents à la formation de la communauté

---

de Jerônimo d'Ornelas, déjà surnommé à l'époque de Porto dos Casais et la Freguesia de Viamão, cf. C.S. Costa, Porto Alegre, Guia Históríco, EDUFRGS/PMPA, l988.

768 Cf. F.Riopardense de Macedo, Porto Alegre: origens., op. cit., p.53, pour qui, à l'aube du XIXe siècle, le territoire de la ville de Porto Alegre,: "était délimitée par la rivière Guaîba et par la rue Bragança, actuelle rue Mal. Floriano. A l'est, il n'y avait que la rue São José, prolongation de la rue Formosa (l'actuelle rue Duque de Caxias) et de la rue do Cotovelo (l'actuelle rue Riachuelo), qui conduisaient jusqu'au point nommé Portão."

sulista. Ainsi transmuée en l'un des plus hauts point de "croisement" de diverses motivations symboliques qui configurent la naissance de l'homme du Sud, la trame continue du temps dans laquelle s'inscrit la création de Porto Alegre apparaîtra comme le "fruit" de l'arrangement esthétique des réminiscences les plus diverses liées aux événements historiques de l'ouvre coloniale portugaise au Sud. On y retrouve aussi bien les traits combatifs et belliqueux de l'homme gaúcho, évocation des techniques ancestrales de la guerre et de la conquête militaire du territoire riograndense que l'adhésion sentimentale d'un ensemble collectif "aux douceurs du temps", allusion aux familles açoriennes et à ses moeurs sédentaires. C'est cette dernière image qui, de par ses activités agricoles et nourricières, va apporter dans la *sesmaria* de Sant'Ana la révélation de la fécondité et de l'indulgence de la terre *gaúcha*. En outre, la création de Porto Alegre reflète la puissance onirique de la figure du Tropeiro, qui par sa maîtrise de la technique du voyage, a permis d'instaurer la figuration de l'encadrement temporel à travers la quête de l'équilibre des structures spatiales instables relevant du mouvement de formation de la vie communautaire au sud du Brésil.[769]

Ce qu'il faut retenir ici, c'est que, dans le Rio Grande do Sul, l'installation d'une civilisation urbaine s'impose comme un moment significatif dans le déclenchement d'un processus de consolidation temporelle au coeur de la société riograndense. En même temps qu'elle annonce la vision dramatique de l'effondrement des structures spatio-temporelles archaïques héritées du nomadisme aventurier et guerrier cher à l'homme du Sud - les estâncias de pouso -. L'ensemble civilisationnel des villes sulinas marque le passage des ces structures (les estâncias de criar, les charqueadas et les chacaras) par d'autres, d'empreinte plus sédentaires et domestiques, ancrée dans les activités commerciales et artisanales.

769 Concernant l'image primordiale de l'"arraial de cazas de palha" ("hameaux de huttes de paille") des açoriens, situé dans la région péninsulaire, sur la rive droite de la "rivière de Viamão" (le Rio Guaíba) et dans l'estância de Jerônimo d'Ornelas Menezes e Vasconcelos, dont le siège se trouvait sur le Mont Sant'Ana, cf. C.S. de Oliveira, A fundação de Porto Alegre, dados oficiais, Ed. Norma, 1987. Voir également, W. Spalding, "História da cidade por dois séculos", in: Porto Alegre: biografia de uma cidade, Tipografia do Centro S.A., non daté.

4. L'agencement des sollicitations temporelles

La création de la ville de Porto Alegre peut sans aucun doute être interprétée comme un phénomène relevant fondamentalement de la rythmique méta-érotique qui compose le code des sentiments communs à la communauté brésilienne. Ville dont la chorégraphie fondatrice est étroitement liée à des cérémonies et des rituels collectifs garants de la pérennité de l'être ensemble sulino, une sorte de microcosme où se déroule le drame mythique de la mort et de la renaissance des attributs telluriques de l'homme du Sud et expression immémoriale de sa endurance à la causalité matérielle des fables progressistes, la communauté portoalegrense a su restituer, à travers l'intégration de ses habitants à leur milieu géographique, la rythmique érotique d'assimilation-accommodatrice du colonisateur portugais aux Tropiques. Il s'agit bien d'un phénomène qui est le reflet du mouvement de la conquête de la matière du Nouveau Monde et du retour de ce conquérant vers le milieu objectif de ses "îles de l'Occident". Et l'on pourrait dès lors ajouter que c'est à travers le "drame" de la conciliation de différentes motivations symboliques dans la dynamique de création de villes, un drame qui s'est joué au fil des déplacements du soldat-conquérant au sud des Tropiques, que la société gaucha a pu finalement atteindre à l'unité culturelle, ibérique plus que portugaise.

La fondation de Porto Alegre va permettre ainsi de mettre en lumière les diverses motivations symboliques qui font des villes brésiliennes des symboles de l'inépuisable fécondité de liens sociétaux les plus hétéroclites. Lieu de la synthèse des puissances oniriques de l'homme *gaúcho*, les villes du Sud célèbrent la résurrection des valeurs primordiales liées à l'homme de la forêt et qui ont été réhabilitées à l'époque de la conquête du territoire sulino par l'intimation sociale de l'homme de la civilisation, sous l'autorité duquel se sont tramés aussi bien le drame historique de la décolonisation que la formation de l'Empire. On peut trouver la réhabilitation morale des aspirations ascensionnelles et souveraines de l'homme du Sud qui a inspiré l'acte fondateur de Porto Alegre dans un lettre José Marcelino de Figueiredo annonçant le transfert du siège du pouvoir de la Comandancia Militar de São Pedro du village de Viamão à Porto Alegre:

> "Participo à vocês haver mudado a minha residência com a provedoria para este porto que o Exmo Marquez Vice-Rey do Estado determinou fosse a capital destas provincias cujo motivo concorreu com o que estava de sua parte o esc. e rev. sr. Bispo Diocesano, (...). Estas circunstâncias me fazem persuadir que vocês não hesitarão um só momento em mudarem sua residência do Arrayal do Viamão com o Cartório e mais ditos Officiais para este dito Porto, que brevemente hei de crear Vila na forma das Ordens com que me acho e porque me parece a sua mudança, logo muito conveniente au serviço d'El Rei Nosso Senhor e augmento desta capitânia, e o descanço das partes me parece rogar-lhe se mudem para aqui, para dar motivo à que mostrem a unidade e a subordinação que devem ao seu Governo, dar-lhe ordens o referido de parte do mesmo Senhor. Deus guarde à vocês muitos anos. Porto Alegre, 24 de julho de 1773 - José Marcelino Figueiredo."[770]

De fait, c'est dans le cadre de l'histoire légendaire de la configuration de la communauté *gaúcha* qu'il convient d'examiner les opérations matérielles qui ont esquissé le théâtre de la vie urbaine de Porto Alegre depuis ces temps immémoriaux. La ville a été avant tout un lieu de repos perpétuellement revisité par les aspirations fantastiques verticalisantes d'une société de guerriers qui, dans son désir de surmonter la discontinuité d'un tissu temporel lacuneux et accidenté - celui auquel fait allusion la dialectique des époques historiques concernant la conquête coloniale du Sud -, favorisera sans cesse le retour de l'homme *gaúcho* à ses attributs chtoniens. Dans ce sens, il faut évoquer les nombreuses fois où le récit de sa fondation suscite la vision paradigmatique de l'accomplissement du destin spirituel d'une société de guerriers sous les Tropiques, finalement devenue le complice de la majesté et de la beauté de la Nature de la *terra gaúcha*.[771]

---

770 Document reproduit par W.Spalding, Pequena., op. cit., p.94-95: "Je vous informe du transfert de mon domicile dans ce port par décision de son Excellence le Marquis Vice-Roi de l'Etat qui l'a choisi pour capitale de ces provinces et sur la recommandation du révérend Evéque Diocésain, (...). Ces circonstances me convainquent que vous n'hésiterez pas un seul instant à déplacer votre résidence de Viamão en même temps que le Notaire et les Registres Publics vers ce Port oû je doit prochainement bâtir un Village selon les Ordres qui m'ont ordonnés et parce que je pense que ce transfert s'accorde à servir le Roi Notre-Seigneur, la croissance de la Capitania, et vu de l'indifférence de toutes les personnes concernées je vous prie de bien vouloir les encourager à venir, donnant ainsi l'exemple de l'unité et de la subordination que vous devez au Gouvernement, auquel j'obéis moi-même comme représentant de l'autorité officielle de ce même Seigneur. Que Dieu vous garde lontemps encore. Porto Alegre, le 24 juillet, 1773 - José Marcelino de Figueiredo."

771 En tant que facteur prépondérant dans l'instauration de l'ensemble civilisationnel des villes sulinas, on peut parfaitement situer la "technique du voyage" (soit terrestre, soit fluvial) comme l'un de plus significatif vecteur de, dans la fondation de la vie communautaire à Porto Alegre, car il transparaît clairement à travers l'emplacement stratégique donné au "centre civique": à la fois au sommet de la colline et le carrefour de chemins qui traversaient l'ancienne sesmaria de Sant'Ana pour rallier l'ancien Port de Viamão, et auprés du port, voie d'accés pour la communauté locale à d'autres régions de la Capitania le long des affluents du Rio Guaíba. Voir à ce sujet F. Riopardense de Macedo, Porto Alegre, origem e., op. cit., pp.53-55.

C'est ce même engagement du soldat-conquérant au sud du Brésil vis-à-vis de ses racines terrestres, marque par le souci de la reconquête perdue, que l'on observe dans le texte du certificat qui attribuait les datas aux colons açoriens, celles-ci étant à l'origine de la Paroisse de São Francisco dos Casais (1772), la suite à l'acte de dépossession et de morcellement de la sesmaria de Sant'Ana. C'est le vitalisme de ce premier noyau de vie communautaire qui entraînera la création de la Vila Nossa Senhora da Mãe de Deus de Porto Alegre (1773), dont la muraille deviendra l'emblème plus évident de l'adhésion de ses habitants à son territoire-mythe. Ce village-fortifié, qui va réconcilier la communauté portoalegrense avec les symboles du repos, de l'insularité et de la quiétude qu'évoque la petite baie formée par les eaux du Rio Guaiba, rappelle les valeurs ascensionnelles du contexte militaire de la formation de la société *gaúcha*.[772]

C'est pourquoi l'implantation des activités sédentaires et agricoles des colons açoriens au coeur de l'ancien Port de Viamão se fera sous la tutelle du juriste et du chef militaire Capitaine Marcelino José Montanha. C'est lui qui, en recourant aux moyens expéditifs des armes de l'homme *gaúcho* et au nom de ses titres honorifiques, jouera en effet un rôle stratégique dans la fondation de la vie communautaire portoalegrense, comme l'atteste ci-dessous:

> "ALEXANDRE José Montanha, Capitão de Infantaira, com exercicio de Engenheiro, CERTIFICO que, em virtude da Ordem do Ilustrissimo e Excelentissimo Senhor Marquês do Lavradio, VICE-REI DO ESTADO, expedida pelo senhor Tenente Coronel Governador deste Continente, ANTONIO DA VEIGA ANDRADE, de 12 de julho passado, passei ao terreno mistico do PORTO DE SÃO FRANCISCO DOS CASAIS e nele medi, demarquei e entreguei a (...) uma aréa superficial de duzentas e oitenta e um mil duzentas e cinquenta braças quadradas compreendidas em figura de retângulo que tem o comprimento de norte a sul mil braças e de leste a oeste, que é largura, duzentas e oitenta e uma braças, e para constar lhe passei o presente por mim assinado em Quartel de Viamão, 1 de agosto de 1772.
> Marcelino José Montanha" [773]

---

772 Les lettres officielles de José Marcelino de Figueiredo renforcent bien l'image de Porto Alegre comme conjonction parfaite des attributs édéniques de l'environnement naturel sulino et les aspirations souveraines du soldat-conquérant ce qui nous renvoie aux commentaires de M.Maffesoli à propos de la "construction sociale de la réalité" comme étant "à l'encontre de ce que l'on pense souvent, est essentiellement symbolique" (Aux creux., op. cit., p.208).

773 Document reproduit par C.S. de Oliveira, La fondation., op. cit., p.55: "Je soussigné, ALEXANDRE José Montanha, Capitaine d'Infanterie exeréant le métier d'Ingénieur, CERTIFIE, que selon l'Ordre de son Excellence et Illustre Seigneur le Marquis do Lavradio, VICE-ROI DE L'ETAT, expédié par le monsieur Lieutenant Colonel Gouverneur de ce Continent, ANTONIO DA VEIGA ANDRADE, le 12 juillet dernier, je suis allé sur le terrain mystique de PORTO DE SÃO FRANCISCO DOS CASAIS et au j'y ai mesuré, tracé et attribuée (.....) une superficie de deux cents cinquante braças carrées formant un rectangle qui mesure du nord au sud mille braças, et d'est

Il nous semble donc légitime de dire que les "opérations matérielles"[774] ayant donné naissance à la ville de Porto Alegre retracent la rythmique de l'échange perpétuel entre la force imaginale de l'homme du Sud et les intimations du milieu objectif de l'ancien territoire de la sesmaria de Jerônimo d'Ornelas, et que ce phénomène est révélateur de l'attitude adoptée par la communauté portoalegrense à l'égard de la durée. Dès lors que l'on s'accorde sur le rôle stratégique qu'a joué l'arrangement esthétique des souvenirs "historiques" de l'époque de la conquête de la terre gaucha dans la configuration du récit fabulatoire qui relate l'instauration du théâtre de la vie urbaine à Porto Alegre, c'est l'imagination matérielle à travers laquelle la société gaucha a "travaillé" les réminiscences de son déplacement sur son territoire qu'il importe d'étudier.

Elément de stabilité dans une dynamique temporelle qui "travaille" la vision du lointain au coeur de l'univers spirituel et sensible d'une petite baie, la création de la *Freguesia de Nossa Senhora da Mãe de Deus*, sur les terres de l'ancien *Porto São Francisco dos Casai*s, suggère fréquemment l'exacerbation émotionnelle ressentie par le soldat-conquérant colonisateur portugais dans sa conquête de la matière néfaste des Tropiques. Ce dont il est question ici, c'est de l'arrangement figuratif de souvenirs "historiques" dans le monde imaginal de l'homme du Sud à travers une "mutation" progressive de l'expérience esthétique qu'a été sa confrontation avec les images bienfaisantes de la terre sulina. Par "faim d'images" accueillantes, cette expérience va réhabiliter la beauté sauvage de l'homme du Sud et va apporter des nouvelles valeurs destinnées à remédier ses actes agressifs et combatifs.

A cet égard, l'ensemble complexe des images matérielles qui décrivent la configuration urbaine de Porto Alegre s'avère fout à fait suggestif, dans la mesure où ces images évoquent tantôt la réponse affectuelle des familles açoriennes dans leur adhésion dynamique à la terre, développant des activités agricoles et domestiques au coeur des terrains marécageux de la péninsule, tantôt par le travail démiurgique entrepris par le soldat-conquérant au sommet de la colline (l'*Alto da Praia*) et dans ses territoires d'alentours pou y bâtir le noyau d'un Village et y

---

en ouest, qui est la largeur, deux cents quatre-vingt-un braças, et pour qu'il entre en vigueur je vous transmets ce document qui porte ma signature. Caserne de Viamão, le 1 août 1772/ Marcelino José Montanha." (nous avons nous-mêmes ajouté les italiques)

774 Sur ce thème, cf. les expressions de G.Durand, Les structures., op. cit., p.187.

projeter son "Centre Civique". En effet, il faut insister dans sur la démarche poétique qui, dans le récit fabulatoire de la fondation de P.Alegre à partir de la création de la *Frequesia Nossa Senhora Madre de Deus*, retrace le déplacement nomade de la vie communautaire sulina jusqu'à la pacification de la Provincia et l'enracinement des familles açoriennes dans le vieux Port de Viamão.

Loin de nier totalement l'énergétisme imaginaire[775] le plus archaïque de la maison onirique du soldat-conquérant, la Freguesia Nossa Senhora da Mãe de Deus de Porto Alegre s'est consolidée grâce une profonde connivence subjective entre le Héros civilisateur à l'environnement social e cosmique appartenant à l'ancienne sesmaria de Jerônimo d'Ornelas. Par son adhésion à un univers onirique évoquant à la fois la "vison monarchique" de la colline et l'ambiance campagnarde, le réceptacle géographique péninsulaire et marécageux va séduire l'imagination matérielle du soldat-conquérant et du *ilhéu.* Le lyrisme dynamique des images premières de l'enracinement de la vie communautaire dans l'espace de l'ancienne sesmaria de Sant'Ana va condenser ainsi à la fois le paysage aquatique du Port, imprégné du sentiment collectif d'insularité de l'homme du Sud et d'iléité propre aux familles venues d'Açores; le gigantisme des campagnes et des chemins exalté par le goût du *Tropeiro* pour la liberté et le nomadisme; les images de la "vison monarchique" de la colline, réceptacle géographique des aspirations ascensionnelles et verticalisantes soldat-conquérant et du soldat-missionnaire; et, finalement, le visage fécond et riche des terrains marécageux bordant le Rio Guaíba, travaillés par le geste sédentaire des "îliens". Toutes ces constellations d'images s'inscrivent dans le récit fabulatoire retraçant l'acte d'élévation de Porto Alegre du statut de *Freguesia* à celui de *Vila,* et que l'histoire légendaire de cette ville montre comme découlant du génie "clairvoyant" du militaire et juriste José Marcelino Figueiredo:

> "Désignios benfazejos, de poderosas antevisâo construtiva, inspirariam a José Marcelino, (...), destinado a definir os rumos à História, que ses estava elaborando nas lutas de formação da sobrerania territorial sul-americana. De feito, consumaria o imortal homem publico o deslocamento da Capital gaucha, do ensôo desgarrado, para segura e

775 J'emprunte l'expression "énergétisme imaginaire", cf. G.Bachelard, Les rêveries de la volonté., op. cit., p.23: "Autrement dit, la matière est notre miroir énergétique; c'est un miroir qui focalise nos puissances en les illuminant de joies imaginaires." C'est précisément cette "autonomie du symbolisme" dans la configuration archaïque du théâtre de la vie sociale au sud du Brésil ce qui je veut ici remarquer comme l'un des éléments fondamentaux de la configuration urbaine à Porto Alegre. A ce propos, je pense ici aux commentaires de M.Maffesoli, supra, p.221, à l'égard de l'existence d'un territoire "qui est en quelque sorte une chose mentale".

> mais tranquila encruzilhada mediterânea, no genuino centro dorsal da superficie orográfica dos pampas primitovos. Radica-la, desarte, no próprio coração do Rio Grande sob à risonha embocadura dos majestosos confluentes do impotente Guaíba."[776]

C'est à travers les premiers logradouros, à l'aube du XIXe siècle, tels ceux du *Largo do Arsenal*, *Largo da Quitanda* et *Largo da Fôrca*, que l'imagination poétique de la communauté portoalegrense, tentée par le majestueux et le gigantisme des grands espaces ouverts, va montrer dans le scénario de la vie urbaine sa fidélité au territoire-mythe de la *Campanha.* Un phénomène que montre tout d'abord la volonté des habitants de la ville de façonner des liens sociétaux confusionnels visant à célébrer, par des festivités et des spectacles populaires sur ces logradouros, les racines telluriques du théâtre de la vie communautaire sulina comme le feront à leur tour les cirques et les fêtes foraines à la fin du XVIIIe siècle:

> "... dois mofinos pardieiros, um no Largo da Forca e outro no Largo da Quitanda, arrancavam com a espinhosa responsabilidade de proporcionar ao burgo precisando um pouco de diversão... inclinando-se as preferências gerais para as festa ao livre que, aos domingos e dias santos, tinham lugar no tablado dos dois Largos onde troupes ocasionais de intrumentistas e funâmbulos ofereciam ao povo o variado programa de suas habilidades e proezas."[777]

Ce vouloir-vivre sociétal hédoniste rêvant de vastes espaces se manifeste également dans le code des émotions esthétiques communes à d'autres peuplements de la *Capitânia*, et il va se régénérer, comme on le verra plus tard dans l'ambiance urbaine des parcs et des jardins, s'appuyant sur l'avènement d'une société industrielle et de ses innovations technologiques dans l'ensemble civilisationnel des villes sulinas à l'aube du XXe siècle. C'est ce qui nous

---

776 Extrait du récit M.Duarte, "No porto dos Casais", in: Porto Alegre: biografia de uma cidade, PMPA, l940, p.114: "Les desseins bienfaisants, d'une puissante clairvoyance constructive, ont inspiré José Marcelino, (...), prédestinné à tracer les chemins de l'Histoire, lesquels étaient en train de se construire dans les luttes pour la constitution souveraine du territoire sud-américaine./ De fait, cet immortel homme public allait orchestrer le déplacement de la Capitale gaúcha de ce lieu reculé vers un carrefour méditerranânen plus sûr et tranquille, sur la véritable colonne dorsale de l'étendue orographique des pampas primitives. Et l'enraciner désormais au coeur même du Rio Grande, su la gracieuse embouchure des majestueux confluents de l'imposant Guaíba (nous avons nous-mêmes ajouté les italiques).

777 Cf. le récit de A. Damanesco, Palco, salão e picadeiro, Ed. Globo, non daté, p. l5: "(...) deux malheureux cirques, l'un sur le Largo da Fôrca et l'autre sur le Largo da Quitanda, supportaient la pénible tâche de dispenser aux villageois un peu de diversion dont il avaient besoin...la préférence générale allant aux ftes de plein air qui, les dimanches et les jours saints, se déroulaient sur la scène des deux Largos, oû des troupes occasionnelles de musiciens et de funambules offraient aux gens du peuple un répertoire variée leurs maestria et de leurs prouesses." (nous avons nous-même mis les mots en italique)

d'affirmer que, dans l'imagination populaire *sulista,* le désordre confusionnel des mouvements brusques des invasions et des guerres au sud du Brésil va rappeler à l'homme du Sud ses racines chtoniennes archaïques, son goût par la fête, l'orgie et l'excès. C'est contre le temps néfaste et hostile de la conquête territoriale qui a secoué le Rio Grande do Sul aux XVIIe et XVIIIe siècles que la communauté gaucha s'est organisée autour de l'élévation de la *Freguesia Nossa Senhora da Mãe de Deus* (1773) au statut de *Vila* (1810), célébrée l'installation officielle du *Pelourinho*. Il s'agit là d'un acte solennel traditionnel qui consiste à dresser un poteau de bois ou de pierre au centre d'une place publique - le *Largo* - par allusion aux symboles de l'Autorité et de la Justice. On s'attachaient à ce pilori les criminels (ou les esclaves) pour les exposer au mépris et à l'indignation publique:

> "Ano de nascimento de Nosso Senhor Jesus Cristo de mil oitocentos e dez anos, aos onze dias do mês de dezembro do dito ano, desta nova vila de Nossa-Senhora-da-Madre-Deus-de-Porto-Alegre, capitânia de Sâo Pedro do Sul onde foi vindo o Doutor Duvidor-Geral e corregados desta comarca Antonio Monteiro da Rocha (...); sendo por ele ai convocadas todas as pessoas da Nobreza e do Povo e estando todas presentes se levantou o Pelourinho, em que estavam todas as insignias da Juridição Real. A cujo ato se alternaram por três vêzes as palavras - Viva o Principe Regente nosso Senhor - E elevando-se assim com esta solenidade o Pelourinho houve o mesmo Ministro por formada esta nova vila, e mandou fazer este auto que assinou com a Nobreza e o Povo desta Vila. (...)"[778]

Le transfert du siège de la juridiction coloniale sur le territoire de l'ancienne *Paróquia* de São Francisco dos Casais, devenue *Freguesia*, peut être vu ici comme un rituel significatif de la possession territoriale et qui célèbre le drame de la totalisation cosmique chez une société menacée par la fuite du temps, régénérant en soin sein la joyeuse promesse à venir de l'ordre ressuscité. En s'opposant à l'ambiance de la fête communautaire et ses licences, ce rituel s'inscrit par conséquent dans la mise en place d'un processus de diffusion de nouvelles structures spatio-temporelles: l'édification de palais gouvernementaux et de

---

778 Document concernant l'"Acte de Création de la Porto Alegre", reproduit par F. Riopardense de Macedo, Porto Alegre: origens., op. cit., p.59: "En l'an de grâce de mille huit cent dix, le onzième jour du mois de décembre de cette année, dans le nouveau village de Nossa Senhora Mère de Deus de Porto Alegre, Capitânia de São Pedro do Sul, oú est arrivé le Grand Procureur Général, et gouverneur du district Antônio Monteiro da Rocha (...); oú ont été convoquées par lui-même toutes les personnes de la Noblesse et du Peuple et oú, en la présence de tous, le Pelourinho a été élevé en portant tous les insignes de la Juridiction Royale. Durant cet acte on a entendu trois fois les mots: Vive le Prince Régent Notre Seigneur. Et ce même temps que s'élevait solennellement de la sorte le

sobrados, de églises, de prisons et d'asiles, de ponts, d'abattoirs, de puits et de fontaines publiques, de théâtres et de marchés, tout cela en accord avec la jurisprudence relevant de la Chambre des Députés, qui va élaborer son Code des Moeurs conformément aux lois canoniques disséminées par l'ambiance psycho-sociale qu'avait instaurée l'arrivée de la Cour à Rio de Janeiro. Par la suite, on verra s'édifier une ligne de fortifications autour de la péninsule qui visait à défendre à la fois le sommet de la colline (l'Alto da Praia), là où avait été placé le Centre Civique la zone commerciale, située aux environs du Port, et les "quartiers" de sobrados qui jouxtaient la chapelle dédiée à Nossa Senhora Mãe de Deus de Porto Alegre. Au-delà des murailles, s'étendaient les ch caras et les sitios agricoles de ses alentours.

Toutefois, loin de réveiller uniquement les actes virils et monarchiques du Héros civilisateur et son arsenal diaïrétique, les images de l'agitation et de l'animation liées à la scéne urbaine des *logradouros* et *largos*, en référence au territoire-mythe de la *sesmaria* de Sant'Ana et ses cantonnements de *tropeiros*, s'intègrent aux images d'involution qui dominent l'espace bienheureux des *chácaras* et des *sítios* des familles açoriens. En ce sens, aux nouvelles opérations et techniques "matérielles" mises en oeuvre par l'homme de la civilisation au sud du Brésil, à l'aube du XIXe siècle, on va retrouve ainsi inextricablement mêlées les premières images de la fécondité et de l'abondance de la patrie maternelle des *gaúchos*, le Continente de São Pedro.[779]

Il convient en effet de souligner que l'élévation de la F*reguesia Nossa Senhora da Madre de Deus de Porto Alegre* au statut de *Vila* apparaît avant tout comme un acte solennel célébrant les racines hybrides d'où provient la vie communautaire sulina en sa double appartenance: mâle et femelle, divine et humaine.[780] Autrement dit il faut voir là un acte qui symbolise l'amalgame

---

Pelourinho, le Ministre considéré comme institue cette nouvelle Vila et a donné l'ordre d'écrire cet acte, qu'il a signé avec la Noblesse et le Peuple de ce Village. (...)"

779 Voir de F. Riopardense de Macedo, Porto Alegre, origem., op. cit., à propos des événements historiques différentiels dans lesquels s'inscrivent le processus de possession territoriale qui a donná naissance à la sesmaria de Sant'Ana, et qui renvoie aux images brutales et terrifiantes de l'oeuvre coloniale, et celui de la "transmutation" du Peuplement Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre réalisée selon l'imagination historienne, grâce aux activités agricoles et sédentaires des familles açoriennes dés la seconde moitié du XVIIIe siècle. Voir également les commentaires de W. Spalding, Pequena historia., op. cit., sur l'installation de la juridiction coloniale dans la Capitania de Rio Grande de São Pedro , à Porto Alegre.

780 L'acte de fondation de la ville de Porto Alegre restitue à notre sens l'archaïsme de la figuration imaginaire du Gaúcho, le Centaure des Pampas, un autre qui scelle l'union entre l'"homme de l'esprit" et l'"homme nature" (l'"homme désir"), selon les expressions que nous empruntons à G.

historique entre le culte traditionnel que vouaient à la figure de la Vierge-Mère les îliens, à travers leur sentiment d'adhésion irrévocable à la puissance onirique nourricière d'une région péninsulaire, et la vénération des prouesses héroïques dont avait fait preuve le conquérant portugais lors de ses batailles en Europe ibérique.[781] De fait, Porto Alegre était un hommage à la ville portugaise de même nom, un territoire frontalier légendaire qui avait vue le Royaume de Portugal résister aux invasions des espagnoles, dans la région d'Alémtejo.

En faisant ainsi appel aux constellations d'images liées à la "maison onirique" du conquérant portugais, que celui-ci soit devenu estancieiro, et aux rêves de pays natal des "gens des îles", la création du Village de Porto Alegre, a contribué à mettre en valeur, sur le théâtre de la vie urbaine locale, la substantialité imaginaire d'un lieu dont la profondeur onirique de la matière du territoire permettait la convergence des diverses motivations symboliques des ses habitants. En tout état de cause, on ne saurait oublier que le propre des légendes historiques qui retracent la configuration de la vie communautaire sulina a été de s'appliquer à "rationnaliser" l'énergétisme imaginaire qui a présidé à la formation de la société gaucha, et cela grâce à l'expérience poétique qui a confronté l'homme du Sud à son territoire-mythe: la *Campanha.*

5. La tonalité esthétique de la ville

Nous nous attacherons dans cette partie à caractériser brièvement les différents héritages symboliques dont la "réalité matérielle" du temps témoigne au sud du Brésil, en faisant appel à l'image d'une vie industrieuse pour ce qui est des liens communautaires dans l'ensemble des villes *sulinas*. C'est cette image-là que, tout au long du XIXe siècle, l'ambiance de Porto Alegre va préserver non seulement les aspirations ascensionnelles et verticalisantes soldat-conquérant mais aussi l'atmosphère d'orgie et d'excès qui a accompagné la descente de l'homme de la civilisation vers le *Continente de São Pedro*:

Durand, Les structures., op. cit., p.344-345. Par ailleurs, il accentue la réconciliation unificatrice entre la "valence masculine" du Héros conquérant et le principe de féminité de Grande-Mère terre au sud du Brésil.

781 A propos de la note idyllique et sensuelle de l'adoration à la Vierge Marie au sein du christianisme portugais, dans les chapelles, les églises, les confrarias et les cortèges religieux nous renvoyons à G. Freire, Maîtres et., op. cit., en particulier le chap. III "Le colonisateur portugais: antécédents et prédispositions". Voir également M. L. de Mello e Souza, O diabo e., op. cit., pp.ll5-l26.

> "Porto Alegre, 10 de julho. - Como esta Capitânia foi durante muito tempo teatro de uma guerra, o governo militar empregou aqui mais violência que em outras provincias. (...)
>
> O regime militar age melhor que a morosidade da administração ordinária de homens poucos instruidos, senhores de uma vida ativa, que vivem montados a cavalo e tendo todos os hábitos dos povos semi-civilizados." [782]

Malgré la pregnance des symboles évoquant l'Héros civilisateur, c'est l'image nourricière et accueillante de la Grande-Mère terre aménagée par les colons açoriens que l'on retrouve dans les récits historiques de l'installation des premiers noyaux urbains à Porto Alegre. C'est aussi celle qu'inspirent le décor bucolique de "la grande baie de forme ellipsoïdale et de ses eaux habituellement calmes" et "le lac qui s'étend obliquement vers le sud, contournant des collines peu élevées"; bref, le paysage paisible de la péninsule et "l'ensemble agréable de ce mélange des eaux et des terres", dont "la quiétude semble être une invitation au rêve"[783] aussi bien pour les familles açoriennes que pour les voyageurs:

> "Porto Alegre, 21 de junho, 2 léguas: entre a localidade onde passei a noite de ontem (la Capela de Viamão e Porto Alegre a região continua a ser um pouco ondualda e mais povoada de casas, pequenas, porém bem conservadas e construidas sobre as eminências do terreno. (...)
>
> Um pouco antes de Porto Alegre a estrada, que vinha se orientando de nordeste a sudoeste, faz um angulo para o quadrante ocidental. Divisa-se então a cidade e segue-se pelo alto de uma colina, que tem a forma de um istmo, na direção de um lago (Lagoa dos Patos), sobre o qual esta situada a cidade.
>
> A esquerda da colina, aquém da cidade, existe um vale largo e pouco profundo, coberto de pastos baixos idênticos aos demais dos arredores desta localidade.
>
> A direita da colina, entre ela e o lago, estendem-se terrenos baixos, semeados de casa de campo e de plantações de mandioca e cana-de-açucar.
>
> Em todo o Brasil os campos de cultura são sempre muito distanciados uns dos outros. Na região em apreço, entretanto, eles se tocam; como nas povoadas regiões européias, e anunciam a proximidade de uma cidade." (...)

---

782 Cf. A. Saint-Hilaire, Viagem ao.,op. cit., p.38: "Porto Alegre, le 10 juillet. - Comme cette Capitania a été pendant trés longtemps le théâtre d'une guerre, le gouvernement militaire a usé ici d'une plus grande violence que dans les autres provinces. (...)/Le régime militaire est plus efficace ici que la morosité de l'administration ordinaire d'hommes peu instruits, menant une vie agitée, que vivent à cheval et montrent toutes les habitudes des peuples semi-civilisés".
783 Cf. A. Saint-Hilaire, Viagem ao., op. cit., p.43-44.

> Surpreendeu-me o movimento desta cidade, bem como o numero de edificios de dois andares e a grande quantidade de bancos ai existentes.»[784]

Nous avons montré ici que la vie urbaine de Porto Alegre, par adhésion à un "social polymorphique" a manifesté dès son commencement l'arrangement les modalités symboliques de maîtrise du temps, ancrées au coeur de la mémoire collective gaucha, et aussi que l'arrangement de ces modalités a répondu aux intimations psycho-sociales liées à la diffusion de la Civilisation et du Progrès à l'époque de l'installation de l'Empire. Tout d'abord, c'est dans le désir de faire sortir la terre *gaúcha* de l'anonymat, qu'ont peut encadrer les opérations matérielles ayant crée la ville de Porto Alegre, qui sont mis à profit l'imagination vagabonde qui a aidé les paulistas et les lagunistas à progresser dans un mouvement de va-et-vient à travers le "Continent" traçant les premiers réseaux de chemins d'accès du territoire sulino.

Mais ces "opérations" visant créer l'environnement technique et social de cette ville peuvent également s'inscrire dans les actions menées par le soldat-conquérant dans son engagement dynamique vis-à-vis de la substance "bienfaisante" de la terre *gaúcha* contre l'ambiance des guerres brutales au Sud, participant en cela de la création de l' *estância* de Sant'Ana. L'acte de création de la ville de Porto Alegre procède enfin de l'énergétisme matérielle de l'imagination pénétrante des colons açoriens, des "îliens", à l'égard de la matière "douce et pâteuse"" des étangs et des grèves insulaires, près desquels s'étendront lentement les premières activités agricoles en sol *gaúcho.*

C'est précisément en tant que prolongement de la rythmique propre à la vie communautaire sulina, où le temps prend pour chaque un une réalité matérielle spécifique, que l'on peut comparer la création de Porto Alegre à une oeuvre du

---

784 Cf. A. Saint-Hilaire, Viagem ao., op. cit., p.29: "Porto Alegre, le 21 juillet, 2 lieues. - Entre la localité oú j'ai passá la nuit dernière (la Chapelle de Viamão et Porto Alegre, la région est toujours légérement ondoyante mais abrite un plus grand nombre de maisons, mais bien conservées et construites sur les proéminences du terrain/(...)/Un peu avant d'arriver à Porto Alegre, orientée jusque-là du nord-est vers le sud-ouest, vire vers l'occident. On s'aperçoit alors la ville en montant vers le sommet d'une colline, qui prend la forme d'un isthme, et l'on prend la direction d'un lac (Lagoa dos Patos), sur lequel est située la ville./A gauche de la colline, au-delá de la ville, on trouve une large vallée peu profonde vallée, couverte de pâturage identique à tous ceux situés aux alentours de cette localité./A droite de la colline, entre celle-ci et le lac, s'étendent les basses terres, parsemées de maisons de campagne et de plantation de manioc et de canne à sucre./Dans tout le Brésil, les champs cultivés sont toujours trés espacés les uns des autres. Dans la région que j'étudie, cependant, ils se touchent, comme dans les régions européennes les plus peuplées, en annonçant la proximité d'une ville."

travail infatigable d'un vouloir-vivre sociétal, en sa lutte contre la matière "ardente" des Tropiques. Cet effort collectif qui sera amplifié plus tard par l'arrivée des immigrants allemands, aux alentours de la Vallée dos Sinos, tout au long du XIXe siècle. C'est leur rythmique de travail propre à une industrie artisanale agricole et domestique qui va emporter à Porto Alegre le symbolisme du progrès.

A ce niveau d'abstraction, on peut penser à l'installation d'une civilisation urbaine et industrielle à Porto Alegre comme à un processus qui relève d'une rythmique de groupements d'instants[785]: ceux vécus par la société gaucha et hiérarchisés par la conscience collective de ses habitants. Et en sens il faut y voir une causalité poétique plus qu'une causalité matérielle, car en dépit de la discontinuité et de l'intensité diverse des impulsions exprimées vis-à-vis de la matière ardente au sud du Brésil, le code des émotions esthétiques communes à communauté portoalegrense va s'appuyer, surtout, sur la polymorphie qui a engendré la formation de l'ancienne *Frequesia Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegre.*

On voit ainsi le spectacle des *sobrados*, des banques et du commerce portuaire qui composent le visage de Porto Alegre du XIXe siècle, s'harmoniser avec celui des douces images des travaux champêtres: ceux qui prennent place dans les *chácaras* et les *sítio*s, allusion au dynamisme des fonctions nourricières et agricoles de sa collectivité. Une ville où le désir des familles açoriennes de remonter le temps et de retrouver les quiétudes prénatales renvoie à l'imagination activiste d'un être-ensemble plus vaste qui ne cherche qu'à affirmer sa condition à la fois "humaine et divine" dans sa patrie maternelle, le *Continente de São Pedro.*

Alors que l'ancienne *Freguesia Nossa Senhora da Madre de Deus de Porto Alegre* avait été choisie comme territoire-siége de la juridiction coloniale au coeur de la *Capitania de Rio Grande de São Pedro* , profitant des avantages offerts par le réseau archaïque des chemins et des sentes qui assuraient la liaison entre le village de Viamão et le peuplement d'Aldeia dos Anjos, la Vila de Porto Alegre sera promue capitale de la nouvelle *Capitania Geral de São Pedro* (1807-1822), à l'époque où la juridiction impériale s'installe dans le territoire riograndense, par référence précisément aux bienfaits d'un territoire-mythe capable de réconcilier, en

785 L'expression est de G. Bachelard, La dialectique., op. cit., et elle renvoie à ce que dit l'auteur à propos de la continuité de l'évolution, qui présuppose une compréhension axée vers une "doctrine pluraliste du temps."

les consolidant, les différentes valeurs rythmiques ayant présidé à la naissance de l'homme gaúcho.

A mesure qu'il progressera dans la maîtrise du rythme de l'oeuvre impériale au sud du Brésil, la communauté portoalegrense témoignera d'une dramaturgie mêlant de souvenirs historiques hétéroclites, où les images de la ville, bien que s'opposant entre elles avec "une passion tout humaine", vont s'arranger en un récit fabulatoire à propos des valeurs messianiques et résurrectionnelles de l'homme du Sud. On verra alors le théâtre de la vie urbaine se cristalliser autour de l'"aura" hybride qui entoure la figure du *gaúcho*, dont la chorégraphie syncrétique des gestes de ses habitants mettra en scène les origines mythiques de la fixation de l'homme de la civilisation au sein de la terre sulina.

Les édifications spectaculaires sur la colline et encerclés par les murailles de l'Alto da Praia, réminiscence des aspirations ascensionnelles et verticalisantes de la conquête militaire d'une "terre de personne", évoquent ainsi le désir morbide d'une collectivité de se séparer du contexte historico-symbolique de pillages et des guerres; les multiples chemins ralliant le Port et traversant la colline, qui rappellent l'aventure nomade et l'errance du *Tropeiro*, ont inspiré l'apparition de cercles de nébuleuses "affectuelles" sur la trame de leurs labyrinthes; et l'énergétisme matériel que contiennent les images de l'involution liées aux *mocambos*, aux *roças*, aux *sítios*, aux *vendas* et aux moulins à vent, et renvoyant activités agricoles et domestiques des îliens, s'accordera au sublime enthousiasme mystique de leurs chapelles et de leurs paroisses.

Ainsi, en dépit de l'apparente fragmentation de l'évolution matérielle, la scène urbaine de Porto Alegre se met progressivement en place à travers le modelage expressif du pouvoir euphémique de la pensée symbolique de son être-ensemble. Rebelle à la "dureté" du monde et à l'"immobilisme" d'une forme statique de maîtriser le temps, la conscience collective de ses habitants va se tourner vers une dynamique d'intégration spatiale à la Ville répondant à l'attraction qu'exerce le territoire-mythe du port et de la colline dans le monde imaginal de la communauté locale. Dans ce sens, le premier ordonnancement des structures spatio-temporelles tel qu'il a été proposé par le Capitaine et Ingénieur Alexandre Montanha pour la configuration urbaine de Porto Alegre traduit l'acceptation pluralité d'états successifs vécus par la communauté portoalegrense. Le premier plan de la ville conçu, par la *Métropole* s'attachera ainsi à la puissance onirique de

l'ancien réseau de chemins tissé par les premiers habitants de ce territoire: d'abord les tribus indigènes *tapes* et *minuanos*, les missionnaires, les bandeirantes; puis les *tropeiros*, les esclaves, les troupes militaires, les colons açoriens et les *estâncieiros.*

La figure carrée et ses formées quadrillées comme de traits spécifiques du souci militaire et juridique du soldat-conquérant et de leurs aspirations monarchiques à l'égard du territoire où a été située la *Vila Nossa Senhora da Madre de Deus de Porto Alegre*, s'est dès lors soumise à la trame archaïquee des trois grands chemins autour desquels s'était organisée la vie communautaire de l'ancienne *Paróquia de São Francisco dos Casais*. Se croisant sur la colline où naîtra la ville de Porto Alegre, ce sont ces chemins qui reliaient selon l'axe est-ouest de la péninsule, le Port de Viamão et le siège de la estância de Sant'Ana aux villages de Viamão et d'Aldeia dos Anjos, et ce sont encore eux qui ont suggéré au Capitaine Alexandre Montanha l'idée de "créer" trois grandes routes d'accès à la Vila: l'Estrada do Mato Grosso (devenu aujourd'hui Avenue Bento Gonçalves), l'Estrada do Caminho do Meio (Avenue Osvaldo Aranha) et l'Estrada da Aldeia dos Anjos (Avenue Independência), respectivement.

Le plan majestueux d'occupation urbaine du "Haut de la Plage" (le sommet de la colline, aujourd'hui Place Mal Deodoro), fera ainsi se côtoyer, d'un côté, les bâtisses arrogantes - le Palais du gouvernement (1772), l'église Nossa Senhora da Mãe de Deus, le Palais de la Justice (1780) et les premiers sobrados qui vont abriter l'aristocratie seigneuriale et ses esclaves -, et, de l'autre, les images d'agitation et d'animation qui constituent les ruelles, les fontaines, les largos et les logradouros, rendant compte de l'"âme collective" de l'homme du Sud fidèle à la trame immémoriale de chemins qui conduisaient le Port aux *arrabaldes* du village, à ses *chácaras* et *capelas*, et aux autres peuplements des alentours.[786]

Concernant le geste militaire et défensif du conquérant-juriste, ce dispositif urbain fait ressortir avant tout ses pratiques purificatrices et ses aspirations souveraines auxquelles le Héros civilisateur, incarné à l'époque aussi bien par le

786 Voir à ce sujet la lettre officielle du 12/mars/1680 par Dom.Manuel Lobo au Prince du Portugal, Dom Pedro. C'est cette lettre qui va inspirer la création du premier village-citadelle au sud de l'empire colonial portugais en d'Amérique, grâce à l'immigration des "gens d'Alémtejo", plus "doués" pour l'affrontement de la matiére hostile des Tropiques que les habitants de la région de Douro et Minho. Voir à ce égard également l'acte officiel qui, en l72l, va étendre la sesmaria du "Capitão-Mór des terres de Laguna", Francisco Brito Peixoto, en 1721, jusqu'aux terres de Rio

Gouverneur Colonel José Marcelino Figueiredo, que par le Capitaine et Ingénieur José Alexandre Montanha- cherchera toujours à recourir pour effacer dans l'environnement technique et social de la Vila les réminiscences du paysage rustique et campagnard de l'ancienne *sesmaria* de Sant'Ana. Cependant, pour ce qui est l'"âme barbare" de la communauté locale, il n'est donc pas surprenant que la première esquisse de géométrisme morbide[787] conçue pour dresser la banale confusion des contours du théâtre citadin de la *Vila Nossa Senhora Madre de Deus*, au XVIIIe siècle, ait échoué à ses intentions monarchiques de "couper" les premiers habitants de Porto Alegre de leurs liens ataviques avec l'environnement social et cosmique de la péninsule et ses régions d'alentours. Refusant les armes tranchantes du Héros civilisateur, la communauté portoalegrense va se forger en adhésion aux souvenirs "historiques" du trajet amoureux d'intégration spatiale des îliens à la terre gaucha, ces familles qui s'étaient d'abord cantonnées vers l'extrémité la péninsule et qui ont été ensuite déplacées vers les vallées entourant la colline, au-dehors des murailles.

Le goût de l'homme du Sud pour l'excès, l'orgie et le nomadisme et la vocation communautaire des familles açoriennes pousseront ainsi la ville à gagner progressivement d'autres territoires aux environs de la péninsule et du "Haut de la Plage". Cet élargissement s'accompagnera régulièrement de cérémonies d'inauguration de petites chapelles, qui vont rassembler la communauté autour des kermesses et des fêtes foraines, prolongement des cérémonies célébrées dans les paroisses locales.[788] C'est ce même génie "eucharistique" qui servira de modèle d'intégration spatiale aux terrains proches du périmètre du Centre Civique de la *Vila Nossa Senhora Madre de Deus*, et c'est aussi celui qui configurait la réalité vivante des cantonnements de *tropeiros* où les héritiers urbains de l'ancienne société d'hommes, en voie de "disparition", retrouvaient le bonheur perdu d'une belle bagarre et le plaisir des rixes autour des combats de coqs et des courses de

---

Grande de São Pedro . Ces documents historiques ont été reproduits dans l'article de J.L.T. Caldas, "O colonato lusitano em Porto Alegre", in: O bicentenário., op. cit.

787 A ce propos, cf. S. da C.Franco, Porto Alegre: Guia Histórico, ED.UFRGS, 1988. En particulier, ses commentaires à propos des événements historiques liés aux actes de création de rues et places à Porto Alegre.

788 A ce propos, cf. S. da C.Franco, Porto Alegre: Guia Histórico, ED.UFRGS, 1988. En particulier, ses commentaires à propos des événements historiques liés aux actes de création de rues et places à Porto Alegre.

chevaux (les *canchas-retas*), des *trovas de viola* résistant ainsi aux intimations civilisatrices et sédentaires de l'homme de cour. [789]

On se saurait oublier que c'est le contexte historico-symbolique de la violence militaire qui continue de prévaloir au centre de la *Capitania de Rio Grande de São Pedro*. Au sud du Brésil, les conflits armés et les rivalités politiques entre le Portugal et l'Espagne ne prendront définitivement fin qu'après la conquête portugaise des terres appartenant aux anciennes réductions jésuites (1801), l'arrêt des incursions des milices armées placées sous les ordres de Dom João VI dans la région do Prata, et finalement de l'indépendance de l'Uruguay (1828).

Basée sur la dissémination des moeurs sédentaires et agricoles au sein d'une collectivité fidèle aux activités guerrières, nomades et pastorales, l'instauration d'une civilisation urbaine à Porto Alegre ne pouvait déprécier l'imagination dynamique liée aux armes conquérantes du Héros civilisateur dans le scénario dramatique de la diffusion des fables progressistes. C'est en ce sens que l'environnement technique et social propre à l'installation des estâncias et des sesmarias dans le territoire sulino jouera en rôle prépondérant dans la configuration de la communauté portoalegrense, car c'est par les moyens expéditifs d'une société militaire que la *Freguesia Nossa Senhora Madre de Deus* sera acclamée *Vila*.

C'est ainsi à l'aube du XIXe siècle qu'on voit se mettre en oeuvre au sud du Brésil une dynamique de transfiguration des anciens ordres militaires, mercenaires et nomades, en maisons de guerriers apprivoisées dans les estâncias dont les membres fondateurs accèderont ensuite au statut de "maîtres juristes". Ceux-ci joueront un rôle décisif de "modeler" l'ensemble civilisationnel des villes au Rio Grande do Sul, en tant qu'arbitres des contraintes physiques imposées par le Progrès aux images et aux mythes ancestraux de l'homme *gaúcho*, véhiculés par l'ambiance psycho-sociale d'une société rurale, nomade et patriarcale au sud du Brésil.[790]

---

789 Nous rejoignons ici les observations de S.C. Franco, Porto Alegre, guia., op. cit., à propos de l'ambiance communautaire qu'accompagne la naissance des actuels quartiers de la ville de Porto Alegre.

790 La "société de cour" qui va s'installer dans le Village Notre-Dame mére de Dieu de Porto Alegre, par la suite du transfert du siège du gouvernement colonial du Village de Viamão, va provoquer nombreux changements dans le scènario de la vie locale. Bref, les vêtements, les gestes et les attitudes corporelles de l'ensemble de ses habitants vont se modifier face à la "marche"

Il apparaît clairement, en effet, que le code des émotions esthétiques qui a régi au tout début la naissance de la *Vila Nossa Senhora da Mãe de Deus de Porto Alegre*, comme d'ailleurs celle d'autres villes brésiliennes, est plus ou moins fidèle à l'enchaînement harmonique des structures spatio-temporelles plurielles présentes dans la mémoire collective locale. C'est sous l'égide d'une éthique de conciliation de contraires de son corps collectif que les aspirations ascensionnelles et monarchiques de l'homme du Sud, évoquant l'ancien territoire de l'estância de Sant'Ana, et les valeurs de repos et d'intimité provenant des activités domestiques et agricoles des familles açoriennes aux alentours Port de Viamão, ont pu orchestrer, en leur sein, les différents intervalles de temps vécus par leurs habitants. Et ceci en s'accordant à la pérennité de mythes et des croyances propres à la communauté sulista; autrement dit, en désamorçant l'angoisse existentiellle des expériences vécues par la communauté portoalegrense au profit d'une hiérarchie d'instants suffisamment cohérente pour l'"encadrer" dans une rythmique l'oeuvre coloniale portugaise au sud du Brésil.

Dans la synergie[791] entre, d'une part, les éléments statiques et rationnels imposés par le maître-juriste, qui donnent sa forme carrée au décor de la Vila et, d'autre part, les éléments dynamiques de la vie communautaire telle qu'elle se manifestait dans l'ancien territoire de la Paroisse de São Francisco dos Casais. En effet, l'élévation de ce village au statut de *Ville de Porto Alegre* (1822), consacrée par l'empereur Dom Pedro Ier, après l'indépendance du Brésil, peut être interprétée ici comme un rite officiel célébrant le commencement d'un nouveau "temps" pour son être-ensemble, et renvoyant au lyrisme dynamique des faits "immortels" des guerres sanglantes et des conflits violents à travers lesquels l'homme *gaúcho* a su finalement conquérir et maîtriser une "terre de personne" à l'aide de procédés de purificateurs :

"Carta de Lei de 14 de novembro de 1822.

---

civilisatrice imposée par l'aristocratie issue des cours portugaises. L'une d'entre autres, a été la diffusion irrévocable des moeurs esclavagistes comme partie d'un "savoir-vivre" d'une l'aristocratie urbaine ainsi que la prolifération des mocambos, des cortiços et marché des esclaves à Porto Alegre, ce que pour le cas de la "société des guerriers" au sud du Brésil n'avait pas le même sens car la plupart des esclaves, dans les estâncias, diffèremment de ceux employés dans les charqueadas, étaient rendu libre comme récompense pour son engagement dans les milices locales.

791 Nous empruntons l'expression à M. Maffesoli qui la reprend dans l'ensemble de ses oeuvres. Elle permet ici de caractériser le parcours suivi par lequel la configuration du code des émotions esthétiques communes aux habitants de la ville de Porto Alegre apparaît, dès le début, comme un phénomène de synergie entre le"statique" et le "dynamique". Voir en particulier de l'auteur, La transfiguration., op. cit., p.80.

> D.Pedro I Pela graça de Deus e unânime aclamação dos povos, Imperador Constitucional e Defensor Perpétuo do IMPERIO DO BRASIL:
> Faço saber aos que esta minha carta virem que, sendo-se presente, em consulta da Mesa do desembargo do Paço, da representação do deputado do Govêrno e Câmara da Provincia de São Pedro do Rio Grande do Sul, (...), na qual em nome dos povos da mesma Provincia, (...), me pedia a graça de elevar à categoria de CIDADE a VILA DE PORTO ALEGRE, (...); expondo-se para este fim o muito que seus habitantes se faziam dignos de minha imperial contemplação, não s¢ pelos briosos feitos e sacrificios que em diversas épocas tinham obrado a bem da P tria mas também pelo seu nobre entusiasmo e zêlo da sagrada causa e Independência deste vasto império e pelos seus puros sentimentos de fidelidade, amor e adesão à minha augusta pessoa(...):
> Hei por bem que a referida VILA DE PORTO ALEGRE, do dia da publicação deste em diante, fique erecta em CIDADE; que por tal seja havida e reconhecida com a denominação de
> - CIDADE DE PORTO ALEGRE -
> Pelo que mando (...)
> Dada no Rio de Janeiro, a 12 de novembro de 1822.
> Imperador com guarda
> José Bonif cio de Andrade e Silva" [792]

Il s'agit là d'un nouveau cycle dans le processus de consolidation temporelle qui se met en place au sein de la communauté *portoalegrense*. Contrairement aux procédés de purificateurs hérités des *bandeirantes*, c'est par l'essence du sacrifice qu'anime la personnalité globale de la communauté sulina que l'ancien Village accédera au rang de Ville. Une opération sacrificielle qui intègre la scène urbaine de Porto Alegre dans les rituels de recommencement temporel de son corps collectif, évoquant le rôle positif qu'il joue dans l'ensemble mythique de la patrie maternelle de l'homme du Sud, le *Continente de São Pedro*.

En tant que fruit de la modalité symbolique de la maîtrise du temps à travers l'acte sacrificiel auquel se rend une communauté, un thème mythique caractéristique de l'époque de la "pacification" de la terre sulina, le renouvellement du théâtre la vie urbaine sur de le territoire de l'ancien Village appel à l'essence du

792 Document officiel publié par C.S. de Oliveira, Porto Alegre: a cidade., op. cit., p.110: "ACTE DE LOI DU l4 NOVEMBRE DE 1822. /DOM PEDRO Ier par la grâce de Dieu et l'acclamation unanime des peuples, Empereur Constitutionnel et Défenseur Perpétuel de l'EMPIRE DU BRESIL: Déclare à tous ceux qui liront cette lettre que par consultation du Conseil Administratif Impérial du *Paço*, et en présence du Député du Gouvernement et de l'Assemblée de la Province de São Pedro do Rio Grande do Sul, (...), dans laquelle au nom des gens de cette Province m'a été demandée la faveur d'élever au rang de VILLE le VILLAGE DE PORTO ALEGRE, en exposant à cette fin combien ses habitants étaient dignes de mon impériale attention, non seulement pour les actions courageuses et les sacrifices auxquels, à diverses époques, ils avaient consentis pour le bien de la Partie, mais aussi pour leur noble et vaillant enthousiasme à l'égard de la cause sacrée de l'Indépendance de ce vaste Empire et pour leurs purs sentiments de fidélité, d'amour et d'adhésion à ma vénérable personne; (...)/Il le sied que le VILLAGE DE PORTO ALEGRE, à partir du de cette publication, soit élevé au rang de VILLE; et que pour cette raison il lui soit attribué et reconnu le

sacrifice qui régnait dans l'acte d'intégration spatiale sédentaire et pacifique du soldat-conquérant à la terra gaucha, renforçant les sens de la mort initiatique qui préside toute l'oeuvre humaine parmi les nouveaux héritiers urbains.[793] Cela se traduira par la mort sacrificielle de l'ambiance campagnarde et rustique au centre-ville au profit de la construction de fontaines publiques, l'ouverture de rues et la désobstruction des certaines impasses: celle du Beco da Fonte (Place Argentina) et du Beco do Poço (rue Gal Paranhos); la création de ponts, comme celui qui va relier la Rua da Direita (rue du Gal Canabarro) à la Rua da Graça (rue Riachuelo); les premiers travaux de pavage des rues centrales de la Ville: celui de la Rua da Praia (rue dos Andradas) et Rua da Igreja (rue Duque de Caxias); la construction d'édifices, tel celui de l'Arsenal Militaire, sur le Largo do Arsenal (rue Gal Salustiano).

Cherchant maîtriser le pouvoir thériomorphe de l'homme du Sud, véhiculé par le contexte historique et social de l'oeuvre coloniale au Rio Grande do Sul, ainsi bien que les attributs patriarcaux et ruraux de la communauté sulina, la pression pshycho-sociale qui accompagne l'arrivée de la Cour à Rio et engendre l'installation de l'Empire-tropical incite l'homme de la civilisation à détrôner les "illusions" des anciennes structures mythiques spatio-temporelles des estâncias et les fazendas dans l'imagination matérielle de l'homme du Sud.

En l'occurrence, le caractère chimérique du symbolisme du Progrès tient à la tonalité polythéiste que revêt la rythmique temporelle ayant mise en place la configuration d'une civilisation urbaine au sud du Brésil, tout au long du XIXe siècle. Dans le centre-ville de Porto Alegre, au coeur du territoire ancestral que protégeaient les murailles, la dynamisation messianique du symbolisme du Progrès va de fait rapprocher dans une totalité organique les *sobrados*, les *chácaras* et de *mocambos*. Sur les largos, dans les rues et les becos, esclaves, seigneurs, commerciants et quelques immigrants se côtoient dès lors en une convivialité conflictuelle, qui s'exprime sur les marchés, les foires, les kermesses et les boutiques de quelques artisans étrangers.

---

nom de/ - VILLE DE PORTO ALEGRE- / (...)/Conformément à ma volonté (...)/A Rio de Janeiro, le 12 novembre de l'an 1822/Le Régisseur de l'Empire/José Bonifácio de Andrade e Silva/."

793 Voir à ce propos la Partie III de cette thèse, "Paysages Nocturnes du Sud du Brésil", en particulier, le chap. I "La poussière du temps".

Les outils employés autrefois dans les briqueteries et les moulins à vent "progressent" grâce aux innovations techniques des premières fabriques, que l'on voit s'installer graduellement aux alentours de l'arraial de Navegantes, des années plus tard, après l'arrivée des premières familles allemandes. Dès lors, les bals aristocratiques, les passeios campestres (promenades champêtres) s'accommodent à l'hédonisme populaire enraciné dans les maisons de jeux, les bordels et les tavernes, qui côtoient pour leur part les *confrarias*, les *irmandades,* les églises et les *terreiros,* révélant le génie créatif d'un être-ensemble capable d'intégrer et d'unifier des structures spatio-temporelles valorisées dans les légendes progressistes comme des antithèses dans le temps.

Au-delà de la géographie imaginaire de l'ancienne clôture, le centre-ville va s'accommoder aussi de la présence environnant des arrabaldes, sitios et chácaras; des cantonnements de tropeiros et des refuges des esclaves fugitifs; des *arraiais*, de leurs chapelles et de leurs *bodegas*.[794] Le grouillement de liens sociétaux qui ressort de ces lieux gagnera peu à peu le centre de la Ville, jusqu'à ce, une cinquantaine d'années plus tard, soient finalement effacées les lignes de démarcation qu'avait tracées la Métropole pour limiter le périmètre urbain de la *Freguesia Nossa Senhora da Mãe de Deus de Porto Alegre*.[795]

On peut donc dire que c'est en neutralisant la rythmique du temps dévastateur de l'entreprise coloniale conquérante au sud du Brésil et celle des aspirations ascensionnelles et souveraines du Héros civilisateur à l'égard de la matière néfaste d'une "terre de personne", que la communauté portoalegrense sauvegardant les images bienfaisantes de la terre gaucha va entraîner la restitution de la polymorphie de l'énergétisme matériel des actes collectives de leurs habitants. En tant qu'ensemble civilisationnel solidement ancré dans des motivations symboliques évocatrices d'un temps heureux, la scène urbaine de la Ville va dramatiser la quête d'une collectivité aspirant au repos dans le giron de la Grande-Mère terre *sulina.*

---

794 A ce propos, nous renvoyons au Partie III, "Les paysages nocturnes du Sud du Brésil", en particulier le chap. II "Les images poétiques de la Ville"

795 Nous nous inspirons des données démographiques de F.Riopardense de Macedo, Porto Alegre: origem e crescimento, Sulina, l968, pp.68-69, la ville de Porto Alegre connaîtra pendant la période de 1780-1803 "explosion démographique" tenant au fait qu'elle était le "carrefour de la Province", à la confluence du Rio Jacuí et de la Lagoa dos Patos, et passage vers les villes de Rio Pardo et Rio Grande.

C'est le dynamisme de valeurs oniriques d'autrefois liées au mouvement dans l'immobilité présentes au monde imaginal de la communauté sulista - celui des rêveries du chemin et l'homme qui marche, le *Tropeiro*, en allusion au nomadisme des indiens errants, des esclaves fugitifs et des *caixeiros viajantes* (colporteurs), qui a tant contribué à façonner le sédentarisme chez l'homme gaúcho - en même temps qu'à l'image d'errance que suscite désormais l'ambiance du Port et le mouvement des embarcations qui seront le réceptacle géographique de l'expansion d'une civilisation urbaine au-dehors des limites des murailles.[796] Contrepoint des contraintes physiques de l'ancienne muraille et de ses valeurs militaires et conquérantes de l'entreprise coloniale sulista, ce sont les embarcations circulant le *Rio Guaiba*, véhicule métabolique des images du mouvement perpétuel de marchandises et de gens dans les hangars et la douane du *Largo da Quintanda* (Place da Alfândega), qui vont remplacer l'image ancestrale de l'homme du Sud, vu comme un errant ou un banni sur sa monture et se dédiant à l'art de conquérir les territoires désertiques.

En fait c'est à travers la régénération d'un ensemble complexe ensemble de gestes d'intégration spatiale du conquérant européen que se manifeste la naissance de nombreux quartiers de Porto Alegre, issus des anciennes territoires des *estâncias de criar* situées dans les *sesmarias* de São José et São Gonçalo et ayant donné lieu ensuite aux *chácaras* et aux *sitios* des familles açoriennes, puis à toutes sortes d'agglomérations humaines rassemblées autour de chapelles en hommage à la figure de la Vierge Marie, évoquant l'image des paroisses. C'est ainsi grâce à la stabilité de groupements humains unis par des liens de voisinage et enracinés sur des terres auparavant destinées à l'élevage - les anciennes *sesmaria*s de Sebastião Francisco Chaves et Dionisio Rodriguez Mendes - que se forment les premiers arraiais de la Ville de Porto Alegre.[797] Ceux deux *sesmarias* correspondent à peu près actuellement, respectivement aux quartiers de Menino Deus, Glória, Teresópolis, Partenon, Cristal et à ceux de la "Zone Sud": Tristeza, Assunção, Pedra Redonda, Ipanema, Vila Nova et Belém Velho. De la même façon, la parcellisation de la *sesmaria* de Sant'Ana, appartenant à Jerônimo d'Ornelas, va

796 Pour ce qui concerne le symbolisme progressiste attribué au Port et ses activités commerciales dans l'essor de vie urbaine de la Ville de Porto Alegre au long du XIXe siècle, nous nous inspirons ici librement de l'ouvrage S.J. Pesavento (org), Memória Porto Alegre: espaços e vivências, IEL, l990.

797 Nous nous inspirons ici des données historiques de S.C. Franco, Porto Alegre: Guia., op. cit.

donner naissance aux actuels quartiers de Bom Fim, Cidade Baixa, Centre, Petrópolis et Bom Jesus et ceux de la "Zone Nord": Passo d'Areia et Navegantes.[798]

On peut dire qu'en tant qu'expression, dès le début, d'une révolte contre la discontinuité de la durée vécue, la durée du monde, le code des émotions esthétiques communes à la vie urbaine portoalegrense témoigne jusqu'à aujourd'hui l'arrangement des vibrations temporelles propres aux gestes paradigmatiques ancestraux tels qu'ils perdurent au coeur la mémoire collective locale, et ceci dans les domaines les plus variés de l'ambiance communautaire, et qu'il témoigne aussi de la capacité de ses habitants à remonter le temps. Dès lors, il s'agit pour nous de nous attacher à aux phénomènes temporels à travers lesquels les gestes les plus archaïques d'assimilation-accommodatrice de l'homme *gaúcho* au son milieu objectif et naturel sont emprisonnés dans des caractères spatiaux de la Ville.

Pour ce faire, il nous faut saisir le mythe fondateur de Porto Alegre en tant que récit fabulatoire qui sert à renforcer les contours d'une géographie fantastique, le territoire sulino. Une ville faisant partie de la topographie sentimentale de la société gaucha et un espace poétique d– à l'esprit inventif de l'homme du Sud. Par ailleurs, la pression des contraintes symboliques imposées par son l'environnement naturel et cosmique, le *Continente de São Pedro*, pourra s'avérer importante comme un élément de réflexion autour de l'attitude que la communauté portoalegrense a adoptée devant le phénomène de la durée.

Nous reviendrons ici à l'idée que l'ordre confusionnel qui caractérise l'actuelle physionomie du théâtre de la vie urbaine à Porto Alegre est plutôt le fruit de l'expérience de ses habitants dans l'arrangement esthétique de leurs souvenirs de formes d'agrégation archaïques de son être-ensemble que celui d'une volonté "frustrée" de planifier un vouloir-vivre sociétal polymorphique.

En ce sens, reconnaître l'existence d'un polythéisme de valeurs dans le code des émotions esthétiques auquel s'attache la communauté gaucha est un moyen d'aborder l'étude de la configuration d'une civilisation urbaine à Porto Alegre sous

798 Au sujet des documents historiques retraïant l'occupation urbaine de l'ensemble de la région du Port de Porto Alegre, au début du XIXe siécle ,cf. les commentaires de F.Riopardense de Macedo, Porto Alegre; origem, op. cit., pp.72-74. Se reporter également aux représentations pictographiques contenues dans l'ouvrage de A.Franco et alii, Porto Alegre: biografia., op. cit, où la plupart de celles qui reproduisent la vie urbaine de Porto Alegre, à l'époque impériale privilégient le grand plan panoramique de la partie ouest de la ville, du port jusqu'aux abords de la rivière, oú le défilé

l'angle des différents facteurs de création de son être-ensemble, que ce soit ceux qui tiennent à l'immoralisme éthique de l'homme du Sud qui relève de la fluidité du temps au sud du Brésil ou ceux agissant sur le caractère kaléidoscopique et discontinu de l'évolution matérielle de la Ville ayant transmis le désir d'un vouloir-vivre sociétal de surmonter les ravages du temps. Dès lors, les formes diverses qu acquiert la vie communautaire dans la scène urbaine à Porto Alegre apparaissent comme l'attribut "matériel" propre à une topologie spatio-temporelle créée par l'imagination poétique de ses habitants, en fonction de nombreuses transformations subies par son être-ensemble jusqu'à ce que sa physionomie devienne ce qu'elle est aujourd'hui.

6. Les images de l'animation: "s'immobiliser, c'est mourir"

A Porto Alegre, la naissance de la civilisation urbaine s'affirme aussi loin que remontent ses origines par référence à la représentation objectivement hétérogénéisante de l'homme du Sud, dépouillé de sa substance "animalière". Il faut voir là une allusion à la pacification intérieure du *Continente de São Pedro,* ainsi qu'au mécanisme de frustration des anciennes structures politiques et sociales qui ont encadré les rites d'appropriation militaire et nomade du territoriale du Rio Grande do Sul. L'ensemble de ce processus a engendré dans la mémoire collective gaucha une hiérarchie d'instants, à travers laquelle le "morcellement" du *Continente de São Pedro* en *sesmarias* et en datas va acquérir le sens d'un cheminement progressif vers l'adoucissement des moeurs barbares et rustiques de l'homme du Sud sous-jacent au passage d'une société guerrière et nomade à la vie domestique et agricole. Dans l'imagination poétique de l'homme *gaúcho*, cette division des terres est intimement mêlée au thème de la réalité temporelle de la sédentarisation de la communauté *sulina*.

Il est clair que l'instauration de l'ensemble civilisationnel des villes sulinas a favorisé les intentions purificatrices de la Métropole visant à "séparer" l'homme gaúcho de ses attributs chtoniens, d'autant plus que cet homme, dans le contexte des valeurs oniriques des fables progressistes, suscite l'image matérielle du monde obscur et hostile au repos. A cela il faut sans doute ajouter les craintes érotiques

---

des embarcations va compléter la vision majestueuse du sommet de la colline, avec ses édifications "somptueuses".

qui portait l'homme de la civilisation à l'égard de l'ordre confusionnel présente dans le théâtre de la vie urbaine du Rio Grande do Sul à l'aube du XXe siècle, lieu d'un "fourmillement" qui renvoie cet homme, à la fois amoureux et sanguinaire, à porter l'accent symbolique sur le thème du mouvement chaotique et turbulent de ses habitants.

C'est pourquoi, plus tard, l'exigence communielle de la ville de Porto Alegre dont le fondement religieux est évident va susciter l'intervention du moralisme triomphant du maître-juriste, se traduisant par ses tentatives de neutraliser la puissance néfaste des terreiros, des cafés, des tavernes, des bordels et des cirques au centre-ville, une puissance qui, à l'aube du XIXe siècle, se dessinait déjà à travers l'ambiance "immémorial" de la Rua da Praia:

> "A Rua da Praia, que é a unica comercial, é extremamente movimentada. Nela se encontram numerosas pessoas à pé e à cavalo, marinheiros e muitos negros carregando volumes. E dotada de lojas muito bem instaladas, de vendas bem sortidas e de oficinas de diversas profissões."[799]

C'est la physionomie confusionnelle et chaotique de liens sociétaux qui se pose avant tout comme problème pour le Code des Moeurs et les arguments qu'il avance pour défendre la Civilisation au sud du Brésil, dans la mesure où elle évoque au Maître-juriste les images primitives de la chute morale de l'homme de la Civilisation aux Tropiques. Leur impositions morales et leurs "sentiment de gêne" s'adressent à l'"impureté", à l'abrutissement et à la sauvagerie régnant dans l'ambiance citadine. Il s'agit là de thèmes qu'il associent dans leur esprit au caractère néfaste et maléfique et à la dépravation des expériences douloureuses vécues par l'homme de Cour dans son trajet d'assimilation-accommodatrice à l'environnement social et cosmique du *Continente de São Pedro* et projetées dans l'ambiance de fête, d'orgie et d'excès dans l'ensemble civilisationnel des villes sulinas. Ce phénomène qu'on peut expliciter dans la description que A. Saint-Hilaire fait de la ville de Porto Alegre à l'aube du XIXe siècle:

> "O rápido aumento da população fez com que os terrenos se tornassem mais valorizados aqui que nas cidades do interior. Poucas casas possuem jardim e muitas não tem mesmo pátio, redundando isso no

799 Cf. A. Saint-Hilaire, Viagem ao., op. cit., p.41: "La Rue de la Plage, qui est la seule rue commerciale, est extrêmement mouvementée. On y rencontre beaucoup de gens à pied ou à cheval, des marins et de nombreux négres chargées de fardeaux. Elle est dotée de boutiques très bien installées, d'épiceries bien achalandées et d'ateliers de mêtiers divers."

> grave inconveniente se serem atiradas à rua todas as imundices, tornando-as de uma extrema sujeira. As encruzilhadas, os terrenos baldios e principalmente as margens do largo são entulhadas de lixo. Apesar de ser o lago o unico manacial de àgua potável, utilizado pela população, consentem que nele se faça o despejo das residências." [800]

Ce qu'il faut garder à l'esprit, c'est que l'arsenal de techniques purificatrices mises en pratique par le colonisateur portugais en ses premières tentatives pour maîtriser les attributs "animaliers" de l'homme du Sud dans l'ambiance urbaine de la capitale sulina, fait allusion à l'imagination dynamique immémoriale que le Héros civilisateur - personnifié dans la figure du conquérant européen, chrétien, blanc et "civilisé", le Capitaine José Marcelino Figueiredo - avait mise en oeuvre pour affronter les puissances néfastes de la Nature des Tropiques.[801] En invoquant les fluides pernicieux distillés par le ventre digestif de la ville, les actions purificatrices subséquentes menées sur le "Haut de la Plage" et dans ses alentours vont progressivement relier ce territoire à l'image de l'abîme, contrepoint de l'image de l'intériorité reposante et du refuge qu'inspire la chapelle de Nossa Senhora da Mãe de Deus, le Palais du Gouverneur ou encore les sobrados de la noblesse locale.

Dès sa plus tendre "enfance", la ville de Porto Alegre s'est imprégnée ainsi de l'imagination pessimiste de l'homme de la civilisation, faisant appel aux images matérielles de la pestilence et des vices liés aux attributs chtoniens de l'homme du Sud. Cependant, à l'opposé de l'imagination hostile du Militaire et du Juriste, la scéne urbaine apparaîtra au regard amoureux des habitants comme un "gîte" agréable, lieu abritant une vie communautaire intense, dont la tonalité protectrice des territoires d'enracinement d'un vouloir-vivre sociétal porte les vestiges du sensualisme mystique propagé par le rassemblement des familles açoriennes autour de chapelles consacrées à la Vierge Marie. [802]

---

800 Cf. A.Saint-Hilaire, supra, p.43: "La croissance rapide de la population a fait que les terrains se sont devenus plus chers que dans les villes de l'intérieur. Peu de résidences possèdent un jardin et n'ont pas de cour, ce qui a pour grave inconvénient de voir jeter dans les rues tous les immondices et de les rendre extrêmement sales. Les carrefours, les terrains vagues et principalement les bords du lac sont encombrés d'ordures. Bien que le lac soit l'unique source d'eau potable qu'utilise la population, sous consentement à ce qu'il serve de décharge aux résidences."

801 Sur ce thème, cf. N. T. Heinen, "História social do disciplinamento moral do espaço urbano de Porto Alegre: o centro da cidade", in: Rapport Annuel CNPq, Brasília, ano 1988/89

802 A ce propos, nous renvoyons à l'ouvrage de A.A.P. Coruja, Antigualhas, reminiscências de Porto Alegre, Erus, non daté, l'un des plus anciens habitants de la ville de Porto Alegre du XIXe siècle.

C'est ainsi "enchâssé" aux abords des sentiers d'accès aux arrabaldes entourant la ville et à ses paroisses, et par référence aux rêveries de la maison onirique que nourrissait le déplacement de ses habitants, que l'on va retrouver le grouillement incessant de la vie communautaire et de ses liens de voisinage, qui avaient commencée à s'instaurer librement sur les terres de l'ancienne sesmaria de Sant'Ana. Ce sont ces chemins qui, dans les arraiais, vont guider le corps collectif vers les festivités communautaires en célébrant le retour de son être-ensemble à l'informe et au chaotique, et ce sont eux aussi qui vont apaiser l'obsession des rêveries d'agrandissement Maître-juriste dans le "Haut de la plage". Sensibles à l'intuition poétique des rêveries de repos tout comme à l'imagerie maternelle des eaux et de la terre, les habitants de Porto Alegre se laisseront ainsi séduire par le bonheur et la quiétude d'une vie communautaire qui va peu à peu se propager au-delà de l'ancien périmètre des murailles.

Ce plaisir d'être-ensemble va se forger aussi bien à travers le caractère "inoffensif" et "paisible" des cérémonies et des fêtes liées à liturgie afro-catholique - tels les défilés religieux, la fête de Saint-Jean et les feux du Saint-Esprit - qu'à travers les rassemblements orgiaques d'esclaves, de *tropeiros* et de *chinas*, lors de leurs festivités licencieuses dans les *terreiros*, les *bodegas*, les cirques et les maisons de prostitution. Contrairement aux scènes infernales et aux images brutales des conflits militaires qui avaient secoué le territoire riograndense, le code des émotions esthétiques communes aux habitants de Porto Alegre, va s'attacher à réhabiliter définitivement les attributs charnels et érotiques de la société gaucha, une société "féminisée" par ses moeurs agricoles et sédentaires, ce qui vient compléter dans le monde imaginal de la communauté *portoalegrens*e le visage meurtrier et sanglant que revêt l'homme du Sud .

Ajoutons que dans les récits fabulatoires retraçant la formation de la communauté sulina c'est l'énergétisme matérielle lié à l'image de la Grande-Mère terre féconde et nourricière et véhiculée par le contexte historico-symbolique de l'arrivée des familles açoriennes et ses activités agricoles et domestique, qui va permettre, à travers la tonalité esthétique de l'ensemble civilisationnel des villes gauchas, de dissiper les réminiscences du caractère agressif et militaire de l'oeuvre coloniale au sud du Brésil.

Ville née des jugements négatifs et des aspirations souveraines du conquérant portugais à l'égard de l'environnement géographique du sud du Brésil,

et élevée en s'inspirant de symboles masculins et phalliques (l'épée, la colline, les alignements de murs), le paysage naturel de Porto Alegre sert également de réceptacle aux images de l'espace bienheureux, centre paradisiaque. Les histoires légendaires retraçant l'évolution du théâtre de la vie urbaine de Porto Alegre au XIXe siècle font bien souvent allusion aux valeurs de l'intimité et de l'isolement des temples, chapelles, palais et demeures qui se situent à l'intérieur du paysage clos des murailles. C'est en faisant appel aux images de la quête d'intimité de son être-ensemble dans le long des chemins initiatiques qui conduisaient au refuge naturel des abords du Rio Guaiba que l'esthétique urbaine de Porto Alegre configure, de par sa dialectique spatio-temporelle pluraliste, le trajet d'assimilation accommodatrice de l'homme du Sud à l'environnement géographique de l'ancienne *sesmaria* de Jerônimo d'Ornelas.[803]

Même si elle intègre les éléments "mâles" de l'oeuvre coloniale au Sud du Brésil, le Haute de la Plage, au symbolisme amniotique des abords du Rio Guaiba et du port, l'esthétique figurative des chemins, des murs, et des portails qui délimitaient et sillonnaient la ville intra-muros va permettre finalement à ses habitants de concrétiser leurs valeurs d'intimité et de repos. C'est par la richesse de ses formes que le réceptacle géographique de la ville de Porto Alegre dans son essence comporte la "mythisation" des souvenirs "historiques" retraçant l'ensemble de gestes qui relient l'homme gaúcho à la vie sédentaire et domestique, finalement converti aux vertus paradisiaques du *Continente de São Pedro.*

De fait, la primauté donné dans les récits légendaires et historiques aux images du farniente "intra-utérin" de la Paroisse de São Francisco dos Casais d'où est né la ville de Porto Alegre tient avant tout à deux sortes de réceptacle géographique ayant abrité les rêveries de repos des ancêtres de l'homme portoalegrense: d'une part à celui qui enferme l'image de la mère aquatique des colons açoriens (les îliens), la rivière du Guaiba - et, d'autre part, celui qui synthétise l'image de la mère tellurique de l'homme gaúcho - la sesmaria de Sant'Ana. Dès lors que le Port de Viamão, situé intra-muros, appartenant la sesmaria de Jerônimo d'Ornelas et territoire de cantonnement des familles açoriennes, a harmonisé dans le code des émotions esthétiques communes à la ville

803 Nous adaptons ici librement les commentaires historiques de F. Riopardense de Macedo, Porto Alegre: história e vida da cidade, EDUFRGS, l975, à propos de l'évolution urbaine de la ville.

de Porto Alegre la double filiation de l'homme du Sud, ce n'est pas un hasard si c'est précisément dans cet espace physique que les fables historiques remarquent se sont ancrées les premières racines d'un vouloir-vivre sociétal, au sein d'une paroisse, appelée São Francisco dos Casais.

Précisons que dans le mythe fondateur de la ville le premier noyau de vie communautaire est celui qui s'est bâti autour de la Paroisse de Sâo Francisco dos Casais et s'est inspiré du sémantisme d'île, et que l'on retrouvera plus tard réparé dans l'intuition des poètes et des artistes à travers le culte aux images du port, du Rio Guaiba et de la baie. Ce sémantisme va compléter l'image ancestrale d'insularité qui emportait le Continente de São Pedro do Rio Grande do Sul dans l'âme de l'homme gaúcho, une terre vue comme lieu d'asile, et il apparaît parfaitement adapté au sentiment d'iléité qui préside le mythe historique de la plupart de l'ensemble civilisationnel des villes-portuaires sulinas. En ce sens, la primauté de l'ancien sentiment d'insularité, l'un des attributs de l'homme du Sud, qui unissait l'homme gaúcho au ventre maternel de la terre riograndense contre le cosmopolitisme envahissant propagé par la nation brésilienne est ici renouveler dans le mythe fondateur de la ville de Porto Alegre. Retirés au fond d'une petite baie désertique, la Paroisse de São Francisco dos Casais et le port font allusion aux réminiscences de l'enracinement l'arrivée familles venues de l'archipel des Açores dans l'environnement géographique sulino grâce à la puissance emblématique du paysage naturel de leur pays natal: l'île.[804]

C'est ce qui explique que les images de la rondeur et de la cavité qui s'attachent à la péninsule continuent de prévaloir dans l'intuition poétique de la communauté portoalegrense. C'est en réconciliant le symbolisme archaïque des murailles qui cernaient le sommet de la colline, signe du pouvoir souverain et monarchique du soldat-conquérant et les valeurs de quiétude et de repos liées à l'espace du port et de la baie que les fables historiques arrivent à préciser les premiers contours de la vie urbaine *portoalegrense*.[805]

Un récit légendaire qui va prioriser dans les cadres de l'ensemble civilisationnel des villes gauchas la "vocation" immémoriale de l'homme du Sud à

804 Sur ce thème, nous renvoyons aux commentaires de N. Dreys, Notícia Descriptiva da Província do Rio Grande de São Pedro , IEL, l96l; A. Isabelle, Viagem ao., op. cit.; et G. Peter Filho, Porto Alegre, história e urbanização, La Salle, l984.

805 A ce propos, nous revenons ici au catalogue de l'exposition sous la direction de S.J.Pesavento, Mémoria Porto Alegre: espaço e vivências, ED.UFRGS, 1990.

l'exil. C'est à travers la synergie entre les projections imaginaires diurnes associées, d'une part, à la substance matérielle de la société *gaúcha* - l'image virile et mâle du Continent, le Rio Grande do Sul, et de ses *estâncias de criar* - et, d'autre part, au visage féminoïde de l'ensemble civilisationnel des villes *gauchas* que va émerger les images, dans les cadres de la diffusion des fables progressistes et mythes historiques à Porto Alegre, du désordre et du monstrueux de la ville.

Les incidents événementiels qui ont forgé la dialectique des différentes époques historiques qui a connues le Rio Grande do Sul vont illustrer ainsi ce qui vient d'être dit sur la figuration du sentiment d'iléité et d'insularité qui caractérise le mythe fondateur de la vie communautaire à Porto Alegre. Dans la genèse d'un vouloir-vivre collectif à Porto Alegre l'importance microcosmique que le sentiment d'iléité va accorder à la péninsule, à la baie et au port correspond à l'apparition de disputes à l'intérieur de la société gaucha, qui vont opposer les grands seigneurs et leurs milices aux représentants de l'Empire. Au milieu de cette guerre civile les couches citadines *sulinas,* déchirées entre la volonté d'appartenir à la République de Piratini et l'adhésion à l'Empire.

Ce conflit, la Guerre des *Farrapos*(l835/l845) traduisait un antagonisme entre, d'un côté, la volonté d'autonomie et de souveraineté des anciennes maisons de guerriers et l'extension des domaines territoriaux appartenant aux seigneurs ruraux et, de l'autre, les obligations sociales consignées par l'ordre impérial, la société de Cour et certaines couches citadines intéressées par l'expansion rapide de la monétisation et de la commercialisation dans l'ensemble de la nation brésilienne.[806] Concernant Porto Alegre, il convient de rappeler que les premiers colons allemands ont été cantonnés aux alentours de la ville, le long du Caminho Novo (Avenue Voluntários da Patria), dans l'Arraial de Navegantes, et nombreux d'entre eux y sont restés sans aller à la Vallée dos Sinos.

C'est à travers le contexte historico-symbolique de la guerre Farroupilha dans la *Provincia de Rio Grande de São Pedro* que la communauté

806 En ce qui concerne l'ambiance psycho-sociale de la Guerre des Farraposdans la Província de São Pedro, nous renvoyons à l'ouvrage de C.D. de Moraes, Figuras e ciclos da História Riograndense., Globo,l959. Quant à la ville de Porto Alegre, voir, F. Riopardense de Macedo, Porto Alegre: origem, op. cit.

portoalegrense[807] va révéler le rôle stratégique que la ville joue dans la résurgence des motivations symboliques qui configurent le mythe historique fondateur du Continente de São Pedro, pour les mettre ensuite au service du déroulement temporel des événements ayant instauré une civilisation urbaine et industrielle au Sud du Brésil.[808] Pour cela, il lui a fallu dépasser les jugements négatifs véhiculés par l'Empire, de par sa volonté d'"affiner les moeurs" barbares de la communauté sulina qui s'opposaient à la marche du Progrès, en faisant réprimer par ses milices armées sur des collectivités ayant vécu jusqu'alors à l'"hors la loi".

Après la "pacification" du Continente de São Pedro, parallèlement à la mort sacrificielle du Monarque des *Coxilhas*, en même temps sacrificateur et victime dans le monde imaginal de l'homme du Sud, on assiste dans l'ensemble civilisationnel de Porto Alegre du XIXe siècle à l'éveil du sentiment microcosmique d'iléité, qui servira de tremplin à l'essor du commerce et de la croissance urbaine locale. L'image mythique de l'île contaminera alors tous les secteurs de la vie sociale à Porto Alegre renforcée par le fait que, pendant dix années, la ville a été sujette à la fois valeurs insurrectionnelles des Farraposet aux intentions de défense des intérêts impériaux dans la ville de Porto Alegre.

C'est par référence à l'image mythique de l'île accordée au paysage clos de la péninsule que les habitants de la capitale du Rio Grande do Sul se sont défendus des attaques des troupes *farrapos*, en recourant au système ancestral des murs et des enceintes. Assiégée par les troupes révolutionnaires, la vie communautaire a ainsi renforcé les anciennes fortifications, s'enracinant davantage encore dans le territoire-refuge de la ville-citadelle. La ville ayant été coupée du restant du Rio Grande do Sul par voie terrestre, les fleuves deviennent alors pour les habitants l'un des moyens d'accès avec le monde extérieur, par le biais du port.

807S ur le thème de l'ambiance angoissante de la ville de Porto Alegre à l'époque de la Guerre des Farrapos, je renvoie aux commentaires de F.Riopardense de Macedo, Porto Alegre: história e vida da cidade, Ed. URGS, 1973, pp.68-80.

808 Dans l'Etat du Rio Grande do Sul, les souvenirs de la Guerre des Farraposvont perdurer à travers les cadres des festivités commémoratives de la Semaine de la Patrie, fête nationale qui rend hommage à la déclaration d'Indépendance du Brésil. La société gaûcha va célébrer également les faits historiques des Farraposdans la fête régionale de la Semaine Farroupilha, à travers le défilés des membres du CGT 35 (l'un des plus importants Centres de Traditions Gaæuchas de Porto Alegre), l'épopée révolutionnaire des farrapos. De plus, en permettant la réparation des outrages d'un temps finaliste 1a l'égard de la substance "animalière" qui anime la figure héroïque et libertaire de l'homme du Sud, les souvenirs du passé farroupilha ont influencé sur l'apparition du mouvement politique actuel qui défend avec force séparation du RS du restant du Brésil. Voir la série d'articles publiés dans le journal Zero Hora, du 20.juin.l993, Cadernos de Sábado, du 20.juin.l993, pp.5-9.

C'est principalement en regard du contexte historique et social de l'époque impériale qui l'on peut appréhender le retour des rêveries d'intimité domiciliée dans la configuration du code de sentiments communs aux habitants de Porto Alegre. Autrement dit, c'est dans ce climat que va se perpétuer le désir impératif, chez l'homme du Sud, d'asseoir un vouloir-vivre sociétal, en désamorçant la virulence propagée par une guerre civile où l'image poétique de la patrie-mère de l'homme *gaúcho* se trouvait confrontée au gigantisme morbide de l'Empire tropical.

Malgré les terreurs de cette guerre civile, c'est la pérennité des souvenirs d'un temps heureux qui, au delà des réminiscences de l'époque de la conquête militaire et nomade du sud du Brésil, va permettre à la scène urbaine de Porto Alegre, perpétuer un vouloir-vivre collectif rebelle à la Mort. Pour résister à la violence dévastatrice des pillages et des guerres, les habitants feront appel à la technique du voyage propre à l'homme du Sud. A l'image du banni et de l'errant, ils vont à la fois explorer et peupler la presque totalité des chemins compris dans l'espace fortifié de la ville, qu'amplifier leurs rêveries du chemin aux voies fluviales du bassin du Jacui, dans le but suprême d'assurer la liaison avec les régions d'alentours.

C'est dans le port, image ancestrale du repos et abri naturel, où va séjourner le sentiment de "retour à la mère" de la communauté portoalegrense, à travers un processus de réconciliation d'un vouloir-vivre collectif aux valeurs proprement paradisiaques de l'environnement géographique de l'ancienne *estância* de Sant'Ana.

La mise en perspective des activités commerciales et portuaires en tant que la "causalité matérielle" de l'instauration du théâtre de la vie urbaine portoalegrense va finalement parachever chez la communauté sulista la conviction de la supériorité morale de la figure mythique de l'homme du Sud, et de son attachement à l'intimité de la terre *gaúcha*. En ce sens les images de l'embarquement et du chargement à bord des navires et des bateaux et du fourmillement confusionnel sur le port renvoie au vecteur rythmique qui a présidé à la formation de l'ancienne société de guerriers, nomade et pastorale du Sud Brésil.

CHAPITRE II - L'ESTHETIQUE URBAINE ET LES DRAMES DE L'UNIVERS

"Tudo em derredor desabava e tudo se reerguia
diferentemente no velho pago transformado em florescente vila,
com o fumo das locomotivas a enovelar-se no céu e um comércio
estrangeiro vivo e ativo a amoedar lucros
nas "pulperias" agrandadas.(...)

Unico e como sonâmbulo, um velho girava inquieto pelas veredas do
povoado em festa, continuando desde manhâ é vista dos outros, o
perdido monólogo em que se extravia o pensamento.

Era o tio Moisés; o Moisés carreteiro, um dos de antanho, a sobreviver
teimoso a sua geraéé0, velha esfinge dos fortes guascas outrora
dominantes no pago morto.(...)."[809]

Alcides Maya, A Tapera

1. Aprés la fatigue, l'encadrement du repos

Nous nous sommes proposés, dans le chapitre antérieur, de décrire les diverses motivations symboliques ayant présidé à la configuration de la civilisation urbaine de Porto Alegre en faisant appel aux rythmes propres à la conquête territoriale du Rio Grande do Sul. Dans l'analyse des fabulations à propos l'esthétique de formes tourmentées au sud du Brésil, nous avons montré comment l'installation da *Vila Nossa Senhora Madre de Deus de Porto Alegr*e, au coeur de l'ancienne *estâncias* de Sant'Ana, prépare et annonce la mort sacrificielle du Héros guerrier et nômade dans le monde imaginal de la communauté *sulista*. Dans cette opération sacrificielle, nous avons fait également ressortir la nuance épique qui revét le sacrifice d'expiation du pouvoir thériomorphe qui nourrissait les intentions souveraines et monarchiques du Portugais vis-à-vis d'un environnement hostile au repos auquel faisaient appel l'ancienne image du Continente de São Pedro.

En échange du "passé" animalier de l'homme du Sud, la *Vila* acquiert les "droits" sur son propre destin et sous le signe des valeurs bénéfiques d'intimité

809 Cf. A. Maya, A Tapera, op. cit.,p. 67: "Tout alentour s'écroulait et tout se redressait différemment dans le vieux pago transformé en village florissant, avec la fumée des locomotives s'enroulant en volutes dans le ciel et un commerce étranger avide et prompt é monnayer des profits dans les pulperias agrandies.(...)/ Seul et tel un somnambule, un vieux circulait inquiet par les ruelles du village en féte, poursuivant depuis le matin, au vue de tous, un des ces monologues sans

féconde et de quiétude liée à *Terra Mater* des *gaúchos*, rapporte les fabulations sacrificielles au contexte imaginaire qu'accompagne le processus de sédentarisation des familles aéoriennes et ses activités agricoles sur l'ancien territoire du Port de Viamão.

Il est ainsi apparu, dans les légendes historiques qui retracent la naissance de la ville de Porto Alegre, que la force imaginale attribuée à l'univers microscopique des datas et des demeures açoriennes, à la Paroisse de São Francisco dos Casais et aux techniques de culture utilisées par des *ilhéus* sur leurs *chácaras*, rattachait le mythe fondateur de ce village au drame de l'opération sacrificielle des attributs chtoniens de l'homme du Sud, en les intégrant dans un ensemble mythique oú ils jouent un rôle positif a la réhabilitation morale de la communauté *sulista*. En tant que réceptacle géographique de la quiétude cosmique, dont le paysage naturel de la baie du Lac Guaíba évoque pour la communauté portoalegrense l'image maternelle de la terre et des eaux, Porto Alegre va célébrer en son sein l'instauration d'une civilisation urbaine et industrielle en tant que facteur ayant permis la jouissance des richesses nourriciéres de la terre, par la mise en valeur de la profondeur que l'ancienne sesmaria de Jerônimo d'Ornelas n'avait pu révéler jusque-là.

Avant cet essor urbain, commercial et industriel, le petit village incarnait souvent l'image du refuge naturel pour l'homme du Sud face au contexte belliqueux et agressif de l'implantation de l'oeuvre coloniale portugaise dans le *Continente de São Pedro*. Dans ce sens, assimilé avec fréquence par les légendes historiques aux pratiques guerrières et nômades de l'homme du Sud, de par son emplacement au carrefour de chemins et parce qu'il appartenait depuis longtemps au territoire-siège de l'ancienne *estância de pouso* de Sant'Ana, l'ancien peuplement de São Francisco dos Casais a permis de consolider au sein de la communauté *sulista* le sentiment collectif d'intimité en regard des vastes étendues du *Continente de São Pedro.* Cela s'est fait plus particulièrement à travers l'allusion à l'acte d'encerclement du Port et de la baie par des murailles (l778/88) qui l'ont mis ainsi à l'abri des ravages du temps de la lutte entre Espagne et Portugale et qu'avait déjé subis la totalité de la société *riograndense*. C'est précisèment pour isoler la péninsule et la baie du contexte historico-symbolique

---

fin oú s'égare la pensée./ C'était l'oncle Moisés; Moisés le charretier, l'un de ceux de jadis, s'entétant é survivre é sa génération, vieux sphinx des forts guascas qui dominaient autrefois le pago mort."

des guerres et des conflits qui régnaient sur l'ensemble de la *Capitania* qu'a été bétie la premiére muraille autour du village, dont les impressions symboliques sont restées fort longtemps visibles dans la physionomie de la ville.

Mais faut-il intégrer à ce premier effort défensif de la péninsule toutes les autres opérations urbanistiques mises en oeuvre par la Municipalité pour rattacher les paroissiens au contexte symbolique de la muraille: l'alignement des rues, de la construction de ponts et des fontaines, la création des *logradouros.* Dans le prolongement des intentions de défense, il s'agissait de tracer les premiéres limites urbaines, d'installer les services d'éclairage public et de propreté urbaine et de préciser les contours des quais du port. Cependant, en tant que l'expression du faible pouvoir dont disposait le Conseil Municipal à ce par rapport a la Métrople, c'était le moment pour assurer la "protection" de la péninsule, dont les habitants devront s'occuper elle-même pendant encore un certain temps de l'approvisionnement d'eau, du ramassage des ordures et du pavage des rues devant leur demeures.

Eclairée par 200 réverbères alimentés à l'huile de baleine et accrochés par des supports métalliques aux façades des certains *sobrados*, auxquelles s'ajoutaient quelques lanternes fixe sur des bétiments publics, la ville vivait, à l'aube de XIXe siècle, au rythmes temporellles des moeurs sédentaires et agraires des familles açoriennes que leurs imposait et à celui de la cloche de l'Eglise de la Matriz, qui sonnait inexorablement entre 21 et 22 heures pour rappeler aux habitants qu'il était l'heure.

En s'attachant, à ce moment, au code des émotions esthétiques d'involution communes à leurs habitants, l'environnement technique de Porto Alegre, tout comme l'architecture de la vie urbaine, véhicule le symbolisme de l'intimité profonde. Le récit d'Arséne Isabelle illustre du reste clairement l'atmosphére pour ainsi dire insulaire qui, aux environs de l833, régnait sur la portion de la péninsule oú s'enracinait l'embryon de la vie communautaire de Porto Alegre du début du XIXe siècle:

> "Na extremidade de uma colina, vindo-se de leste, sob o paralelo 30 de latitude austral et 54 de longitude ocidental do meridiano de Paris, eleva-se em anfiteatro, sobre uma encosta de perto de sessenta metros, a linda pequena cidade de Porto Alegre, cujos tetos réseos , poucos levantados e salientes, destacam-se admiravelmente, coroando casas brancas ou amarelas de uma arquitetura simples e graciosa".(...)

> Atrás da cidade ou da colina, é distância de uma légua, uma cadeia de morros de duzentos metros (mais ou menos), descreve um semicírculo que se dirige para o sul, rodeando desigualmente o rio num percuoso de oito a nove léguas.
>
> Entre esta cadeia de morros e a cidade, estende-se uma planície baixa, lisa de três a quatro léguas de circunferiencia, que se acha encravada pelos morros do sul, cerros do leste e norte, e pelo Rio Grande ao oeste; este, orgulhoso do volume de suas aguas, dirige o cursor majestosamente para o sul, através de rochas conglomeradas, e vai formar a Lagoa dos Patos (...)
>
> Para dizer a verdade, a posição de Porto Alegre é o meio de duas grandes bacias, separadas por uma colina, sobre a qual assenta a cidade; uma ao norte, formado a barra e o Porto, outra ao sul, abandonada em parte pelas éguas e formando já como uma cidade baixa,(...)
>
> Seria, como se vé, muito fácil formar de Porto Alegre uma ilha, cortando a colina a leste e abrindo um canal de junçãó com o riozinho que serpenteia na planície."[810]

On s'aperçoit dans la description "affectuelle" de l'environnement géographique de Porto Alegre qui propose le voyageur européen, que la dynamique d'un vouloir-vivre sociétal va y trouver le repos au fur et à mesure que les habitants parviendront à harmoniser les images antinomiques des portails, des enceintes, du port et de la baie pour consolider dans le temps l'image de l'unité "matérielle" du territoire-mythe de la ville.

Examinons d'abord l'enveloppe protectrice de la muraille qui ont contribué à rapprocher la vie communautaire *portoalegrense* des valeurs d'intimité et de repos, car c'est à l'intérieur du refuge défensif de la petite baie de Porto Alegre que la scéne urbaine va se consacrer de plus en plus à réhabilitation de ses vertus proprement agraires et nourricières. Et c'est par réfèrence à l'image protectrice de la ville fortifiée que les légendes historiques iront retrouver le grand symbole de la

---

810 Cf. A. Isabelle, Viagem. ao, op.cit., pp.56-57: "Sur le haut d'une colline, du côté est, par 300 de latitude astrale et 540 de longitude é l'ouest du méridien de Paris, s'éléve en forme d'amphiThéâtre et sur un versant d'environ soixante mêtres la jolie petite ville de Porto Alegre, dont les toits rosés inclinés et saillants se détachent admirablement, couronnant des maisons blanches ou jaunes d'architecture simple et gracieuse./Derriére la ville ou la colline, é une lieue de distance, une chaîne de monts haute de deux cent mêtres (à peu prés), décrit un demi-cercle orienté vers le sud, bordant de forme inégale le fleuve sur un parcours de huit à neuf lieues./Entre cette chaîne et la ville, s'étend une plaine basse, plate, de trois àquatre lieues de circonfèrence, qui se trouve enclavée par les monts du sud, les collines de l'est et du nord, et par le Rio Grande à l'ouest; celui-ci, fier du volume de ses eaux, dirige son cours majestueusement vers le sud, à travers un agglomérat de roches pour va former la Lagoa dos Patos (...)/A vrai dire, Porto Alegre se situe au milieu de deux grands bassins séparés par une colline, sur laquelle est sise la ville; l'un au nord, formant la digue et le Port, l'autre au sud, abandonné en partie par les eaux et formant déjà comme une ville basse.(...)/Comme on le voit, il serait trés facile de faire de Porto Alegre une éle, en coupant la colline à l'est et en ouvrant un canal de jonction avec la petite riviére qui serpente sur la plaine."

demeure ayant présidà la naissance du théâtre de la vie urbaine dans le site de l'ancienne *estância* de Sant'Ana.

C'est en regard du caractére défensif et polémique des murailles, que le contexte symbolique "maternel et féminin" de l'enracinement de l'ancien peuplement de São Francisco dos Casais sur la péninsule apparaît ici comme étant l'embryon la vie urbaine portoalegrense. Les "maisons de paille" des familles açoriennes, leur paroisse et leurs petites *chácaras*, leurs *roçados*, leurs *quintas* et leurs moulins à vent, contribueront ensuite à supplanter les images de l'agressivité mâle du conquérant portugais en s'appropriant du sommet de la colline - le Haut de la Plage - aprés le transfert du siège de la juridiction coloniale de la *Capitania* de la Ville de Viamão vers l'ancien Port de Viamão, appartenant à l'*estância* de Sant'Ana.[811]

Désormais rattaché dans les récits historiques à ses fonctions nourriciéres et alimentaires d'inviolable refuge, l'ancien site de la sesmaria de Jerônimo d'Ornelas va se défaire lentement de l'ambiance psycho-sociale militaire et virile propagée par les aspirations monarchiques du conquérant portugais et leurs pratiques de purification, qui visaient à soustraire du Continente de São Pedro à sa substance néfaste et maléfique.

Cependant, aussi bien "séparation" de l'extérieur que symbole de l'insularité tranquille, dans le contexte historico-symbolique de l'instauration de la vie urbaine à Porto Alegre la muraille va ainsi lentement préciser les deux intentions symboliques divergentes qu'ont configurà la vie communautaire locale: d'un coté, les intentions de repos à l'égard de la quiétude protégée de la baie et du port et, de l'autre, les intentions polémiques de bâtir sur la colline un royaume terrestre.

C'est alors par l'"appareillage" de la féte et ses licences susceptibles de symboliser le drame de la totalisation cosmique dans la ville, que ses habitants vont affirmer leur désir de réconcilier les intentions symboliques de purification et d'involution émanant de son corps collectif. Cela passera précisément par le drame de la régénération d'une ambiance de désordre, d'excés et d'orgie dans le scénario de la vie urbaine, liée é l'ancienne logique passionnelle bien connue du code des émotions esthétiques communes qui partageait la communauté sulista. En ce sens, la ville deviendra peu à peu entourée des constellations d'images féminines,

811 Voir é ce propos le récit de F.Riopardense de Macedo, Porto Alegre: histéria., op. cit., dans le chapitre intitulé " Açorianos para o sul", pp.33-67.

sexuelles et érotiques sous le signe de l'euphémisme de l'agressivité mâle et la combativité de l'homme du Sud.

Dès lors, à Porto Alegre l'orgiasme comme facteur de socialité transparaîtra dans la controverse entre les intentions purificatrices des notables locaux et le modéle "religieux" adopté par son être-ensemble. Qu'ils aient été des représentants de la Couronne portugaise, des délégués de l'Empire, ou encore les partisans de la République, ces notables aspiraient à "provoquer" le déchirement du vieux fond chtonien de la *Vila* dans l'intention de révéler la rectitude morale de l'homme du Sud dans l'ambiance urbaine du XIXe siècle.

Toutefois, sous le regard affectueux de ses habitants l'ambiance communautaire de la ville va contempler aussi bien la transmission de les valeurs mâles et viriles d'une société rurale et patriarcale que le culte à la femme sublimée et exorcisée. A l'aube du XIXe siècle, de par l'importance microcosmique accordée à la demeure et à la chapelle dans la configuration de la scène urbaine portoalegrense, la primauté donné dans l'aura esthétique de la ville à la figure femme annonce déjà que son corps occupera progressivement une place de stratégique, comme "résumé du corps social"[812]:

> "A maneira como viajam as mulheres nesta Província, comme em todo o Brasil, é assaz curiosa: néo tem escrépulos de andarem escarranchadas como homens, e por isso usam largas caléas por baixo dos vestidos; além disso trajam longas sobrecasacas, espécie de amazonas, algumas vezes de pano azul ordinariamente de chita da india, de flores e listras.
>
> Possuem por toucado um imenso chapéu de tafeté, feltro ou castor, ornado de plumas de avestruz, negras e longas, em forma de penacho. (...)
>
> Quando viajam, seja para ir é cidade, ou visitar alguma vizinha,(...), ostentam grande luxo nos arreios de seu cavalo.
>
> São cobertas de prata macia a rédea, a testeira, os recados, as esporas e os estribos em forma de turébulo.
>
> É necessério que uma mulher seja muito pobre para néo ter ao menos cabeceira, estribos e esporas de prata.
>
> Os homens não ostentam menos luxo: seus cavalos tem rabicho, sobre chinchas e cabrestos, bem como todo o resto dos arreios, cobertos de placas de prata; levam na méo, como os argentions, um pequeno rebenque, com um cabo muito curto." [813]

812 Dans ce sens, cf. M.Maffesoli, Aux creux., op. cit., pp.65-69.
813 Cf. A.Isabelle, Viagem ao., op. cit., p.65: "La façon dont les femmes voyagent dans cette Province, comme dans tout le Brésil, est trés bizarre: Elles non aucun scrupule d'être enfourchées

A ce propos, on pourra observer, tout au long du XIXe siècle, l'affaiblissement des symboles phalliques et masculins sous-jacents à l'architecture urbaine de l'Alto da Praia (Haute de la Plage). L'ambiance orgiaque et ludique qui informe la vie communautaire - cristallisée autour des églises, des fontaines, des sobrados, des grands édifices publics, des hépitaux - va diluer les intentions purificatrices et ascensionnelles qui nourrissaient les chefs militaires et les juristes pour la défense du territoire-mythe de la colline. En cherchant l'abolition l'ancien état de vigilance auquel était autrefois astreinte la scéne urbaine, les habitants retrouveront le bonheur collectif dans la fête et ses licences susceptibles de symboliser l'état primordial de son être-ensemble qu'avait occulté le contexte militaire et belliqueux de la fondation du village.[814]

A ce propos, on ne saurait oublier, qu'aussi bien à l'époque oú elle avait une fonction militaire et de défense des intérêts de la Métropole qu'aprés la chute de l'Empire, la ville de Porto Alegre a incarné le gigantisme du Héros civilisateur car elle y fait ressortir la figure du Juriste dans la représentation de la lutte entre "les lois du temps" et les polythéisme des valeurs de ses habitants:[815]

> "Há cinco igrejas em Porto Alegre, um hospital, uma casa de miséricordia, um arsenal, dois quartéis e uma cadeia, recentemente construéda.
> Há outros edifícios públicos em projeto; foi proposto um plano para transformar a planície chamada de Varzéa em *basseville:* edificar-se-iaum museu com um jardim botânico. Porto Alegre torna-se-ia uma

---

comme des hommes, et à cause de ça elles portent de larges pantalons au-dessous de ses robes. En plus, elles portent de longs manteaux comme d'amazones. Quelque fois de tissu bleu, mais ordinairement de percale indienne, avec des fleurs ou à rayures./ Elles ont comme coiffure un immense chapeau de taffetas, feutre ou de fourrure orné de plumes d'autruche, noirs et longues, en forme de panache./ Quand elles voyagent, soit pour aller à la ville ou pour visiter une voisine, chose qui se produit rarement, montrent grande luxe à travers le harnachement de son chevale./ Sont couvertes d'argent massif, les brides, la tête du cheval, les harnais, les éperons et les étriers en forme de encensoir./ C'est nécessaire qu'une femme soit vraiment pauvre pour ne pas avoir au moins la tête, les éperons et les étriers en argent./ Les hommes ne montrent pas moins luxe: ces chevaux portent des croupiéres, au-dessus de "boulier" et du licol, comme tout le reste des harnais, couverts de plaques d'argent; ils aménent à la main, comme tous les argentins, un petit fouet, avec un poignard trop court en argent massif."

814 Nous renvoyons aux commentaires des nombreux chroniqueurs ayant évoqué le cycle du Carnaval, des fétes de Saint Esprit, et de la Nossa Senhora dos Navegantes ainsi que celui que des commémorations des confréries religieuses, des pendaison de criminels et de la flagellation des esclaves à Porto Alegre, cf. A. Coruja, op. cit., pp:lll-ll2, A. Fortini, op. cit. pp.22-25, A. Isabelle, Impressões..., op. cit., pp.69/70, et, aussi, A. Porto Alegre, Serões de Inverno, Globo, l923, pp.55-58, l23-l27, l82-l87.

815 Nous retrouvons également la figure du Juriste dans les récits légendaires retraéant à la naissance d'autres villes de l'Amérique du Sud. A ce propos, nous renvoyons é R. Morse, Las ciudades latino-americanas, Septentas, l973.

> das mais belas cidades do Brasil e uma das mais importantes no intercâmbio comercial."[816]

Dans une perspective progressiste, le personnage du Juriste sera bien le "fils" de l'ancien fonctionnaire de la Couronne portugaise (le soldat-conquérant ou le soldat-sacerdot) entre les mains duquel reposait le caractére messianique de l'oeuvre coloniale dans l'Amérique ou d'un patriciat rural qui la plupart du temps s'éloignait de la *fazenda* et des *charqueadas* pour habiter les villages.[817]

Toutefois, image d'un centre paradisiaque entouré de murs et d'enceintes, le ancien site de la *sesmaria* de Jerônimo d'Ornelas, auparavant hostile au repos, deviendra ainsi "antre" et "cavité", lieu de bonheur et de bienveillance prét à accueillir les réveries qui nourrit le colonisateur portugais à l'égard des vertus proprement édéniques des Tropiques. Prolongement du geste de sédentaire des familles venus d'outre mer, l'ambiance communautaire qui prend racine dans le centre-ville de Porto Alegre s'est développé en acquérant des fonctions commerciales à travers lesquelles s'est concentrée la substance nourriciére que distillaient les activités agraires des *chácaras*, des *quintas* et des moulins à vent des colons açoriens, qui la plupart se déroulaient *extra-muros*. Associés alors à l'émergence d'un monde ouvert, on verra ainsi apparaître toute une série d'espaces festifs et de lieux licencieux sur les territoires du port, des ponts et des portails de la ville.

Fidéle à sa primordiale vocation à lier des éléments antinomiques, l'ancien territoire-siège de l'*estância de pouso* de Jerônimo d'Ornelas a oeuvré, sous sa forme de *Vila* et ensuite de *Cidade*, é l'équilibre de l'état de vigilance dans lequel vivait le Héros civilisateur au sud du Brésil, engendrant dans le ventre digestif et sexuel de la scéne urbaine la "miniaturisation" des aspirations ascensionnelles et souveraines de l'homme du Sud.

En tant que prolongement de l'image de refuge naturel qui était associée au village Nossa Senhora Mãe de Deus de Porto Alegre, ce sont le port et ses navires

---

816 Cf. A. Isabelle, Viagem ao., op. cit., p.62: "Il y a cinq églises à Porto Alegre, un asile, un hôpital, un arsenal, deux casernes et une prison, construite récemment./Il y a d'autres bâiments publics en projet. Un plan a été proposé pour transformer la plaine appelée Varzéa en ville basse: il est prévu d'édifier un musée avec un jardin botanique. Porto Alegre, doit devenir l'une des plus belles villes du Brésil et l'uns des plus importantes par ses échanges commerciaux".

817 Nous pensons en particulier aux anciens Maires de Porto Alegre - José Montaury, Octavio Rocha et Loureiro da Silva-, qui incarnent dans les légendes historiques relatives au théâtre de la vie urbaine portoalegrense, à l'aube du XXe siècle, les vieilles ambitions épiques d'accélérer l'histoire de son pére mythique, le Conquistador.

qui vont véhiculer et sauvegarder les valeurs archaïques liées à l'intimité protectrice de la patrie maternelle de l'homme du Sud, la terre *gaúcha*. Tombeau d'une "culture urbaine", la ville de Porto Alegre devra, pour s'imposer à la Vie, remonter à la socialité exubérante et polymorphe de ses origines. En tant qu'héritier du gigantisme d'un patriciat rural et de ses estâncias, le citadin qu'abrite la scène urbaine devra quant à lui s'intégrer aux instruments et aux produits de la nouvelle rythmique des chemins de fer et du commerce fluvial, de par les activités agraires et artisanales mises en place par les premiers immigrants européens sur leurs lopins de terre aux environs du faubourg de Navegantes, tout cela en allusion à la maïtrise de la technique du voyage et les révIeries du chemin propre aux anciens *Vaqueanos* et *Tropeiros* sur le territoire *sulino*:

> "Eis-nos chegados é pequena capital de uma grande provéncia do Brasil, a duas mil léguas do principal centro da civilização.As luzes apenas nos alcanéam por reflexões, os satélites oficiosos encarregam-se da divulgaééo de acordo com a inteligéncia que possuem; vede que céu, que paisagem.E o céu da Italia; São as paisagens e a vegetação de Provence; estamos em Porto Alegre![818]

Aussi étrange que cela puisse paraître la croissance urbaine de Porto Alegre hors de ses murs et portails a suivi l'ancien réseau routier qui constituaient le Chemin du Littoral et le Chemin de Cristovão Pereira, lesquels traversaient la péninsule, tout droite au port de São Francisco. C'est pourquoi ce mouvement d'animation et d'agitation urbaine a réactualisé, dans le monde imaginal de la communauté locale, les anciennes figures du *Tropeiro*, du *Vendeiro*, du *Trafiquant* et du *Contrebandier* comme étant les premiers citadins au sud du Brésil. Ces figures étaient les seules à pourvoir s'assimiler à l'image de la ville comme vecteur de liberté et lieu marchand s'opposant à l'ordre esclavagiste et agraire imposé par un patriciat rural et urbain lié à l'univers misérable des esclaves, peões et bugres travaillant dans les *fazendas* et les *estâncias.*[819]

Rien ne saurait mieux mettre évidence cette volonté de recommencement qui préside l'esthétique urbaine de Porto Alegre du XIXe siècle que le mouvement vital de la marche du devenir que suggérent, dans la mémoire collective gaúcha, la

818 Cf. A. Isabelle, Viagem ao., op. cit., p.56: "Nous voilé arrivés dans la petite capitale d'une grande province du Brésil, à deux milles lieues du principal centre de la civilisation. Les lumiéres ne nous atteignent que par réflexion, les astres capricieux se chargent de l'annoncer fonction de l'intelligence qu'ils possédent; voyez ce ciel, ce paysage! C'est le ciel d'Italie; ce sont paysages et la végétation de la Province; nous sommes àPorto Alegre!"

figure du *Tropeir*o et l'image des chars à boeufs, de par leur mouvement dans l'immobilité, et la figure du *Missionnaire* et de la croix chrétienne, toutes les deux en allusion à la rythmique cyclique du temps. Dans l'imagination poútique de l'homme gaúcho, les souffrances qu'a endurées le conquérant portugais et qu'a mises en évidence l'alternance cyclique des révolutions, à la fois mutilantes et régénératrices, ayant accompagné la fluctuation temporelle de la conquête de la terre *sulina*, sont une préparation à la fructification de la rythmique sédentaire des familles açoriennes, devenue support symbolique de la lenteur "tranquillisante" qui a présidé à l'instauration de la vie urbaine à Porto Alegre.

La croissance urbaine de Porto Alegre va témoigner ainsi l'inversion des valeurs viriles et mâles de l'homme de la civilisation au sud du Brésil. Et le corps collectif de jadis, outil de la "production" technique de la guerre, laisse la place au corps érotique d'une vie communautaire féconde. A l'aube du XIXe siècle, le village avait déjé repoussé ses frontiéres au-delà des ruines des anciennes murailles, opérant la gullivérisation de aspirations ascensionnelles symbolisées par la virilité et le gigantisme du territoire de la *sesmaria* de Jerônimo d'Ornelas dans la mémoire collective locale. En effet, l'ambiance communautaire n'était plus vouée au culte exclusif du Mâle souverain, le Centaure des *Pampas*. Le port et la baie, sont devenu les supports géographiques des valeurs bienfaisantes de la terre gaúcha et du sentiment d'iléité de l'homme du Sud, s'appuiant sur les réveries du repos des premiers villageois pour rendre désormais hommage à Nossa Senhora Mãe de Deus, l'antithése de la femme fatale et néfaste des Teinaguás et Iaras. Dans le mythe fondateur de Porto Alegre, c'est par leur quête obstinée de nourritures terrestres que les açoriens contribueront é renverser la dominante agressive de l'homme du Sud en orientant graduellement l'"aura" esthétique intimiste de la ville vers l'expérience d'une communauté émotionnelle, à travers son trajet de régression dynamique aux valeurs maternelles de la Mére-terre gaúcha.

De même que l'ancienne Paroisse de São Francisco dos casais, elle s'est en effet érigée contre le contexte historico-symbolique belliqueux et combatif de l'oeuvre coloniale portugaise au sud du Brésil. Symbole du renversement des valeurs solaires instaurées par une société de guerriers, nômade et pastorale, la chapelle dédiée à la Vierge Marie, bâtie sur le "Haute de la Plage", et les

819 Le cas du RS n'est pas exceptionnel du restant du Brésil. A ce propos, cf. M.S.C. Franco, op. cit. pp.l07/l08.

irmandades ont servi à agréger la vie communautaire autour de la liturgie catholique et à préserver les habitants locaux des terreurs mortelles:

> "Se há pouco luxo nas igrejas, há-no de sobra nas procissões, sem dúvida por compensação.
> As festas do Espirio Santo (Pentecostes) celebram-se com pompa, como nos tempos do Concílio de Trento.
> As sacadas são guarnecidas de ricos tapetes de seda bordada com franjas de ouro; as confrarias azuis sucedem-se às vermelhas, estas às brancas, e estas às cinzas, etc. Cada uma leva relicários de santos, suntuosamente ornados, e depois, durante trés dias vendem-se publicamente, ao lado da igreja, rosários, escapulários, galinhas assadas, pastéis, licores, etc...- Viva Roma!"[820]

Traduisant une sorte de "démarche involutive" propre du sensualisme mystique qui se dégage des cérémonies afro-catholiques et des cultes d'un christianisme lyrique et "devotionnel" ayant lieu à l'intérieur du territoire *intra-muros*, les liens communautaires de voisinage vont s'intensifier jusqu'à conférer à la physionomie de la ville au XIXe siècle une valeur esthétique, qui sera le reflet de l'agitation et l'animation de son être-ensemble.

Désormais source de l'ordre confusionnel, la ville devient "événement". L'exacerbation des fables progressistes, telle qu'on peut l'observer l'architecture de la vie urbaine de Porto Alegre, traduit non seulement l'ajustement de la ville à la forte ambiance émotionelle qui rattache ses habitants dans le sol ancestral et à la permanente célébration de la jouissance et de l'extase face à la Vie.

Il faut se souvenir que, en imprégnant de sensualisme mystique le rationalisme épique des fables progressistes, l'architecture du théâtre urbain du XIXe siècle va exalter progressivement une éthique polythéiste destinée à garantir l'unicité de son être-ensemble.

> "Porto Alegre é uma cidade toda nova, não tem mais de sessenta anos de fundação; pouco antes dessa época seu terreno era coberto de florestas escuras, dans asilo a jaguares, tamanduas, pumas e caiméos; agora é capital da província do Rio Grande do Sul ou de São Pedro, poderá ter doze mil habitantes, mas podem ser muito bem quinze mil por causa da população flutuante de estrangeiros, que aflui de todas as partes, para comerciar

820 Cf. A. Isabelle, Viagem ao., op. cit., pp.64-65: "S'il y a peu de luxe dans les églises, il y en a en excés dans les processions, sans doute par effet de compensation./ Les fétes du Saint Esprit (Pentecéte) se célébrent avec ostentation, comme àl'époque de Concile de Trente./ Les balcons sont ornés de riches tapis de soie brodée avec aux franges d'or. Aux confréries vétus de bleu succédent celles en rouges, àcelles-ci celles en blanc, puis celles en gris, etc. Chacune porte des reliquaires de saint, somptueusement ornés et ensuite pendant trois jours, on vend publiquement, à côté de l'église, des rosaires, des scapulaires, des poulets rétis, des pâtisseries, des liqueurs,etc. - Vive Rome!"

> temporariamente.
>
> Sobretudo nestes últimos anos começou a ter um crescimento rápido, que vai sempre aumentando: não fiquei surpreendido quando me asseveraram que hé dois anos se construía uma casa por dia."[821]

Du point de vue de la rationalisation des attributs telluriques de l'ambiance communautaire à travers l'ordonnancement des dispositifs urbains, la ville va parvenir ainsi à trouver une parfaite solution au probléme de l'organicité de rapports entre les aspirations ascensionnelles de l'homme du Sud et ses racines telluriques. Devenue l'image d'un *cosmos* verticalisé, l'architecture urbaine portoalegrense du XXe siècle portera l'accent sur l'image de la croissance "arborescente".[822] La ville s'éléve jusqu'au ciel éternellement par référence à son vieux fond chtonien:

> "MEIO SECULO BASTOU PARA MODIFICAR TODA A PAISSAGEM DE PORTO ALEGRE! Porto Alegre iniciou o ano de l967 com 800 mil habitantes. Os macios aranha-céus nada lembram das pequenas casas coloniais dispostss ao longo das margens do Guaíba do começo do século. A tendência a crescer para o alto teve inicio em l925 e cinco anos depois o centro da capital gaúcha já contava com vários prédios de 8 a l0 andares."[823]

Ainsi, n'est-t-il pas étonnant de constater que l'image de l'arbre est ici inductrice des symboles du Progrés et que la scéne urbaine portoalegrense du XXe siècle va inspirer les rêves de la réhabilitation morale des aspirations ascensionnelles de l'homme de Sud. Les cycles d'instauration de l'environnement technique et matériel de la ville serviront ainsi à confectionner un récit fabulatoire retraéant les phases par lesquelles sont passés ses habitant dans l'histoire messianique de la communauté *sulista*. Le incidents historiques et géographiques

---

821C f. A. Isabelle, Viagem ao., op. cit., p.60: "Porto Alegre est une ville complétement nouvelle, fondée depuis moins de soixante ans. Encore peu de temps avant cette époque son territoire était couvert de foréts sombres, abritant des jaguars, tamanoirs, des pumas et des caïmés, la capitale de la Province de Rio Grande do Sul ou de São Pedro, a peut-être douze milles habitants, mais elle pourrait tout aussi bien en avoir quinze milles à cause de toute une population fluctuante d'étrangers arrivant de toutes parts pour y commercer temporairement./ Surtout ces derniéres années, elle a commencéàé connaîre une croissance rapide, et qui augmente sans cesse: je n'ai pas été surpris quand on m'a certifié que, il y a deux ans, on construisait une maison par jour".

822 Nous inspirons librement ici les réflexions de G. Durand, Les structures., op. cit., pp.39l-397, sur le symbolisme de l'arbre pour interpréter le trait de verticalité qu'acquiert la croissance urbaine é Porto Alegre au fil des années.

823 Cf. l'article "Porto Alegre: a fonte da eterna juventude", in: Revista do Globo, l967, p.26: "UN DEMI SIECLE A SUFFI POUR MODIFIER COMPLETEMENT LE PAYSAGE DE PORTO ALEGRE! Porto Alegre a débuté l'année l967 avec 800.000 habitants. Les blocs de gratte-ciel ne rappellent en rien les petites maisons coloniales du début du siècle disposées au long des rues du Guaíba. La tendance à penser en hauteur a commencé a se faire sentir en l925 et cinq ans plus tard, le centre de la capitale gaéæuha comptait déjà plusieurs immeubles de 8 à l0 étages."

qui entraîne la cristallisation de la civilisation urbaine à Porto Alegre favorisent ainsi la fabulation d'une histoire légendaire de la chute et de la redemption morale de l'homme *gaúcho*, qui échappe ainsi aux rigueurs passagéres des ses mutations:

> "A tendência natural das cidades, ao contrário do ser humano, é tornarem-se cada vez mais juvenis, é que elas descobriram o elixir da vida eterna: o progresso.(...)
> Porto Alegre, com seus dois séculos de existéncia efetiva, tem muita coisa a contar e teré muito mais a dizer, ainda no futuro." [824]

C'est en regard de la dialectique de la durée établie par la microcosmisation du macrocosme que Porto Alegre montre comment une ville brésilienne a pu adhérer aux valeurs dynamiques d'une communauté en ce qui concerne la perpétuité de la logique archaïque des affects qui ont présidé à la possession territoriale des lieux urbains, contre l'adversité d'un temps progressiste et linéaire. A cela a contribué l'évocation de la péninsule et de ses environs en tant que "ventre chaleureux" dont la chaude intimité pouvait abriter le sommeil d'une communauté plurielle. S'il ne peu y avoir d'espaces heureux sans espaces hostiles[825] on peut alors affirmer que, en contrepartie des gestes les plus archaîques de l'"homme *gaúcho*" à l'égard de la terre, l'ambiance urbaine de Porto Alegre va acquérir de plus en plus le caractére d'un "espace heureux" pour la communauté locale.

C'est précisément la synergie entre, d'un côté, les gestes de l'homme qui marche (le *Tropeiro*) et de l'homme du minuscule (*l'Immigrant*) et, de l'autre, les geste sdu Héros solaire et du Évangélisateur qui ont forgé les rapports de l'homme de la civilisation à la ville, microcosme au centre duquel se réconcilient les divers états d'âme de l'homme *gaúcho*. Et c'est aussi à travers cette synergie que se dessine l'éthique pluraliste qui préside au code des émotions esthétiques communes aux habitants de Porto Alegre et qui rattache son corps collectif à la tonalité hybride de l'homme du Sud, cet être éternellement poursuivi par l'obsession de rejoindre certains espaces urbains, dans sa quête aventureuse de cohérence avec lle Cosmos tropicale.

---

824 Cf. l'article "Porto Alegre: a fonte da eterna juventude", in: Revista do Globo, l967, p. 28: "La tendance naturelle des villes, contrairement aux êtres humains, est de rajeunir sans cesse parce qu'elles ont découvert l'élixir de la vie éternelle: le progrés./ Porto Alegre, après ses deux siècles d'existence effective, a bien des choses à raconter et elle en aura davantage encore dans l'avenir."
825 A ce propos, cf. G. Bachelard, La poútique de., op. cit.

2. La trame urbaine comme "tissage" de la Vie

Que ce soit dans un sens immédiat ou pas, les rites de possession territoriale qui ont donné naissance à la ville de Porto Alegre ont surtout obéi à la quête d'intimité et de quiétude de ses habitants autrement dit à des valeurs associées à juste titre à la baie de l'ancien Port de Viamão, dont la matiére s'est avérée idéale pour y préserver un espace microscospique de partage affectuel. En ce qui concerne le sédentarisation de l'homme du Sud au coeur de l'ancienne *sesmaria* de Jerônimo d'Ornelas et la subséquente création du village de São Francisco do Porto dos Casais, l'énergétisme matérielle émanant de l'environnement géographique oú s'est installà la ville de Porto Alegre attire ainsi l'attention sur la dialectique des images d'immensité et d'intimité propre à l'imagination collective de société *sulista.*

Dés lors qu'il accueillera les premiéres édifications du village bordé par la petite baie du Guaíba parsemée d'embarcations (un panorama reproduit fréquemment par les gravures et les dessins du XIXe siècle), le paysage naturel de la colline, le "Haut de la Plage", va réclamer constamment, de par son onirisme, la présence de l'imagination luxuriante de l'environnement social et cosmique du port comme territoire-mythe d'enracinement de leur vie communautaire à Porto Alegre.

En effet, le peu que laissent transparaître du geste technique ayant créé de la ville de Porto Alegre toutes les images de mouvement qu'elle suggére actuellement suffit pourtant à montrer qu'il est associé au changement profond qu'a produit dans le code des émotions esthétiques de ses habitants le déclenchement de la Guerre des *Farrapos*. Celle-ci a coïncidé avec l'affirmation du port et de la baie comme le réceptacle géographique de la régression dynamique de vie urbaine, centres d'abondance et de richesse.

C'est à partir de l'émergence du milieu social et historique révolutionnaire ayant entourà la guerre des *Farrapos* que la scéne urbaine de Porto Alegre va véhiculer le symbolisme des nourritures terrestres et accentuer les valeurs messianiques et résurrectionnelles de l'homme du Sud, auquel s'est superposée la figure de l'immigrant européen. Nous ne nous arréterons pas ici aux nombreuses légendes historiques dans lesquelles le passage de l'ambiance urbaine de Porto Alegre de la rythmicité naturelle des moeurs agraires et domestiques des immigrants aux activités portuaires vont emporter le symbolisme du progrés à la

ville: l'instauration des mécanismes de monétisation et de commercialisation.[826] Cependant, ce qui nous intéresse ici n'est pas tant la compréhension *strictu sensu* des mécanismes de "monétisation" de la vie urbaine locale, comme la signification du contenu imaginaire qui préside tels échanges économiques en tant que symboles de l'animation et de l'agitation d'un vouloir-vivre collectif à l'intérieur de la ville. Il s'agit de préciser justement le rôle que vont jouer au XIXe siècle le port et le mouvement cyclique de l'argent, des navires et des marchandises dans la capitale, comme contenant de l'agencement d'une nouvelle modalité symbolique de maïtrise du temps dans le monde imaginal de son être-ensemble.

Partout oú, dans les récits légendaires attachés à la ville, l'embléme du port, de la monnaie et des embarcations transparaît, il se révéle moins un comme simple "instrument" du Progrés et de la Civilisation servant à interpréter l'"évolution du tableau urbain de la capitale"[827] (et qui l'affirme la “conscience historique”) que comme synthése expressive des révêries domiciliées projetées sur l'environnement social et cosmique de la ville. Les fabulations historiques qui sont données de l'instauration d'une civilisation urbaine et industrielle à Porto Alegre denotent du reste de manière significative la pregnance du symbolisme de la Monnaie comme causalité matérielle du progrés temporel au sud du Brésil.

Moins que le contenu imaginaire des liens de servage et d'esclavage qui a guidà la conquête territoriale au nord du pays, donnant lieu au complexe urbain des *sobrados* et des *mocambos*, c'est surtout l'écho de l'expérience éthique du nomadisme grégaire de l'homme du Sud - d'immigrants, de commerciants, des *tropeiros* et d'artisans - qui a imprimé sa forme urbaine et industrielle à la ville. Aprés les dix années de la rébellion des *Farrapos*, la communauté portoalegrence va mettre l'accent sur l'image du port et des lieux urbains environnants pour réhabiliter le cadastre circulaire de la ville de Porto Alegre et ses variantes, en allusion à la technique du voyage des anciens *tropeiros* et des *casais* celles qui ont été é l'origine de l'*estância de pouso* de Jerônimo d'Ornelas et de la Paroisse de São Francisco dos Casais. Le territoire immémorial oú avait pris place le va-et-

826 Sur ce thème, nous renvoyons encore une fois é S.J.Pesavento (coord.), catalogue de l'exposition Porto Alegre: espaços, op. cit.

827 Rappelons que l'un des premiers effets du processus de croissance urbaine de Porto Alegre, loin d'extrapoler le contexte symbolique de l'environnement géographique de la colline, a été le terrassement des bords de la riviére Guaéba. A ce propos, cf. F. Riopardense de Macedo, Porto Alegre: história, op.cit., chap.2.3, "Subsídios para a história da urbanização de Porto Alegre", pp.8l-93.

vient des échanges commerciaux et financiers en territoire *gaúcho* pendant deux siècles, le vieux Port de Viamão devient le symbole des épreuves mutilantes et sacrificielles vécues par l'homme du Sud, qui sont à la base également l'agrandissement de la métropole gaúcha au XIXe siècle.[828]

Dans l'opération sacrificielle qui a présidé le passage du statut *Vila* à *Cidade,* la rondeur de la monnaie, le va-et-vient des embarcations et le caractére véhiculaire de l'argent reverront au technique de voyage des *tropeiros* et ses anciens chars à boeufs, tout comme les allées et venues des gens et des marchandises sur le port du centre-ville va faire appel à la fois à l'équilibre et la mobilité des anciens campements de *vaqueiros* et aux anciens échanges commerciaux et financiers de l'homme du Sud.[829]

Cependant, sous l'angle des fables progressistes, le théâtre de la vie urbaine de la capitale *sulina* au XIXe siècle exprime l'agencement causal de deux tendances "historiques": d'une part, les aspirations ascensionnelles et souveraines associées à l'environnement géographique de l'*Alto da Praia* et, d'autre part, les valeurs bienfaisantes de l'intimité et de l'abondance auxquelles fait appel la baie et le port dans la géographie affectuelle de la ville. L'aventure commerciale des produits artisanaux fabriqués par des immigrants européens de la Vallée dos Sinos occuperont désormais une place centrale dans la description dramatique des péripéties qui comporte l'essor urbain et industriel sur l'ancien territoire de l'*estância* de Sant'Ana.

C'est sous la pression du contexte historico-symbolique de la Guerre des *Farrapos* que la figure de l'Immigrant apparaîtra en tant que personnage épique, celui dont la maïtrise "production" technique a permis à la communauté portoalegrense l'accés aux richesses nourriciéres de leurs colénias, au moment précis que la capitale subissaient les représailles des rebelles pour avoir "adhérer" à l'Empire. C'est parce que l'environnement technique du port dans les cadres de l'interprétation historique des transformations survenues dans la nature et la forme

828 Le premier siège des farrapos à Porto Alegre a durée un mois, du 26/06 jusqu'à 27/7/l836. Par la suite il y a eu deux autres sièges: l'un, du ll/5/l837 jusqu'à 30/l/l838 et, l'autre, du ll/5/l838 jusqu'à décembre.l840, cf. à ce propos "A revolução Gaúha", in: Zero Hora, Informativo Especial, 20/09/9l, pp.l2-l3

829 L'interprétation de ce phénoméne, tel qu'il se manifeste dans l'esthétique urbaine de Porto Alegre, qui s'inspire de la pensée de G.Simmel, Philosophie.,op. cit., est illustrée par les études historiques qui, dans le contexte du "capitalisme colonial moderne", relient par exemple la naissance de l'"homme libre" au Brésil à l'idée du courage, de l'honneur et de la violence qui

de la capitale au XIXe siècle apparaît à même d'orchestrer la miniaturisation de la puissance erratique et nômade de l'homme du Sud que ce port va revétir le sentiment d'accord cosmique de la communauté *portoalegrense.*[830]

Face aux mesures militaires et policières mises en place par l'ordre monarchique impérial pour "pacifier" la société *gaúcha* et ses maisons de guerriers, la communauté *portoalegrense* va perfectionner progressivement une fabulation sacrificielle qui prépare et annonce la mort initiatique du *gaúcho*, victime de l'opération sacralisante de l'Empire au sud du Brésil. S'appuyant sur le récit mythique dans lequel la mort acceptée d'une société nômade et pastorale propice la victoire sur les terreurs brutales de la guerre civile au sud du Brésil, la vie communautaire portoalegrense va finalement intégrer les attributs telluriques de l'homme du Sud comme le support positif de la tonalité esthétique cosmopolite et urbaine de la capitale.[831]

Dés lors, la ville devient le théâtre légendaire scénario d'un "voyage mythique" de son être-ensemble: celui mis en oeuvre par la force d'un vouloir-vivre collectif dont la force d'intégration spatiale à la ville réside précisément dans la métabolisation de l'ambiance anomique des moeurs sédentaires et domestiques des couches citadines en regard du nomadisme et de l'errance propre é l'homme du Sud. La régénération du vieux fond chtonien de la communauté *sulista* comme principe d'ordonnancement du code des émotions esthétiques communes au théâtre de la vie urbaine de Porto Alegre a ainsi peu à peu amené ses habitants à "digérer" l'étrangeté qui revétaient les innovations culturelles, les habitudes vestimentaires,

---

nourrissaient le vieux fond oligarchique de la "civilisation rustique brésilienne". Voir é ce sujet M.S.C. Franco, Homens livres, op.cit, p.ll0.

830 A ce propos, on ne saurait pas oublier que la région portuaire de la ville est un territoire auquel renvoie toujours la "civilisation technique" en ses intentions d'"encadrer" l'ordre confusionnel des émotions esthétiques communes aux habitants. Les opérations urbanistiques sur la zone portuaire du Rio Guaéba se configurent plus dramatiques à l'époque de la construction d'un mur le long de l'avenue Mauá qui va séparer le centre-ville de l'onirisme dont est porteuse la baie. Cf. à cet égard, E. Ogliari, "A polêmica muralha que mutila Porto Alegre", in: Diário do Sul du 07/03/l988. Par la suite, on verra émerger deux mouvements antagonistes d'appropriation territoriale du parcours de l'enceinte: d'abord avec la création du réseau métropolitain, qui interdire presque totalement l'accés des habitants au port et aux eaux du Guaíba; ensuite avec la réalisation d'ouvrages urbains le long de l'Avenue Praia de Belas, la création du Parc Marinha do Brasil et l'édification du shopping centre Praia de Belas. Voir à ce propos, C.B. Veiga, "Praia de Belas, a nova mania da cidade", in: Zero Hora du l6/ll/l99l.

831 Nous ne pouvons pas comprendre cet événement é Porto Alegre sans le rapporter au récit mythique de l'époque dans lequel la communauté sulina retrace les derniers "faits historiques" concernant la fin de la Guerre Farroupilha. Dans ce récit, c'est grâce l'échange d'une paix estimée "honorable" par les farrapos, é travers le Traité de Poncho Verde, que le pouvoir sacramental de l'Empire s'affirme au Rio Grande do Sul. Voir à cet égard, S. J. Pesavento A Revolução Farroupilha, Brasiliense, l985, et aussi W. Spalding, A revoluçãoFarroupilha, Bib. Exército, l958.

les modes d'habitation, le langage et les moeurs alimentaires venus de contrées lointaines, et plus précisément de l'Europe, en transitant par le port.

Le rôle qu'a joué l'environnement technique du port dans la croissance urbaine de Porto Alegre peut illustrer ce principe de consolidation temporelle, dans lequel c'est la mort initiatique de la figure héroïque du g*aúcho* qui a facilité les opérations sacrificielles sur les structures spatio-temporelles archaïques la ville, en échange de l'aura esthétique cosmopolite de la capitale.[832] C'est en l845, à la fin du processus de "pacification" de l'ancien Continente de São Pedro, que le port et ses abords sont apparus comme la métaphore du mouvement qui caractérisait l'ensemble de la communauté *portoalegrense*, pour qui l'effet d'ensemble produit par les va-et-vient des embarcations, des hommes et des marchandises suscitera le sentiment d'un mouvement sans cesse renouvelé d'un état de dispersion vers un état final de continuité.[833]

C'est ainsi en faisant appel aux figures immémoriales du *Tropeiro*, de l'homme errant et de l'aventurier, que les convictions raisonnées de la pensée historienne "officielle" ont recouru de préférence à l'image du port, des navires et du mouvement de l'argent (associées à la figure de l'Immigrant) pour dramatiser les rituels du recommencement temporel et du renouveau tels qu'ils sont mis en lumiére dans le décor urbain de Porto Alegre au XXe siècle, au détriment de la "rigidité" qu'évoquaient les anciennes activités agraires des colons açoriens dans les c*hácaras* et les *sítios* des alentours.[834]

Ce n'est du reste pas un hasard si, dans la période post-*farrapos*, la physionomie de la ville se consolide à travers la double métaphore du portail et du port. L'image du portail est celle qui, pour ses habitants, renvoie à la ville en tant que lieu de refuge et d'isolement ou de clôture à l'égard des valeurs agressives et mâle de l'homme do Sud; certes celle qui impose à l'"âme barbare" de la société *gaúcha.* Quant à l'image du port, c'est celle qui, dans une vie citadine défigurée par les bonnes maniéres introduites par la civilisation de moeurs de l'Empire tropical,

832 A ce propos, nous renvoyons aux commentaires et aux images photographiques de L. Rodrigues "A capital como centro de irradiaééo comercial e industrial", In: Porto Alegre, biografia., op. cit., pp: 508-564.

833 Voir à cet égard, les images photographiques qui illustrent les commentaires de O.Pinto Soares, "O reconhecimento da costa sulbrasileira" In: Porto Alegre, biografia., op.cit., pp: 4l-43.

834 Nous nous inspirons ici librement des réflexions de G. Durand, Les structures, op.cit., p.399, à propos du symbolisme du progrés. Cf. également les observations de G. Simmel, Philosophie, op.cit. pp.60-ll0.

permet de préserver les liens avec les valeurs bénéfiques relevant de l'univers onirique maternelle terrestre et aquatique de l'homme *gaúcho.*

Toutefois, dans le cadre du code des émotions esthétiques communes à ses habitants, le cosmopolitisme qui régne dans la scéne urbaine de la capitale Porto apparaît lié, sous l'angle des légendes historiques, à tout un ensemble d'oeuvres réalisées par la nouvelle aristocratie de la vitesse *portoalegrense,* responsable en l'occurrence de sa croissance urbaine et commerciale. Au centre-ville, dans l'intimité substantielle de la péninsule, la maturation du Progrés et de la Civilisation dans la capitale passe par l'affirmation de l'ambition des couches citadines locales (composées par les "fils" des immigrants européens et des oligarchies rurales) à maïtriser leur devenir à travers l'hiérarchie d'instants temporels vécus par l'ensemble des habitants de la ville.

Le lien qui s'établit entre la scéne urbaine locale et le port, comme auparavant le Village Nossa Senhora da Madre de Deus avec les chars à boeufs et les *tropeiros,* et la technique de voyage qu'ils évoquent dans le monde imaginal de la communauté portoalegrense vont accorder à la ville l'image d'un territoire "véhiculaire", l'expression du déplacement des habitants dans leur milieu environnant.[835] Le théâtre de la vie urbaine accueillera leur réveries du chemin et soutiendra leurs efforts pour collaborer dynamiquement avec le devenir d'une vouloir-vivre sociétal.

Par conséquent, c'est la recherche d'une causalité formelle entre les changements du décor urbain et l'activité commerciale et industrielle dans les étroites limites de la péninsule (dont la fonction éternelle était d'abriter la "production" technique du Progrès dans la capitale) qui va conduire la communauté *portoalegrense* à cultiver à l'extrême leur rattachement profond au port en tant que symbole de la totalité du monde. Lieu de synthèse, dans le cadre de l'arrangement esthétique de souvenirs "historiques" de l'époque mythique de la fondation de la ville de Porto Alegre l'environnement géographique des abords du Guaíba incarne perpétuellement le symbolisme de la Croix qu'avait donné naissance, é ce même endroit, au peuplement de São Francisco dos Casais.

En renoncéant, dans le renouvellement des liens sociétaux, la primauté de l'accent masculin et phallique de la figure carrée des murs et portails, reprise dans le contexte de la Guerre des Farrapos, la scéne urbaine de Porto Alegre gagne, au

XIXe siècle, les images matérielles de la profondeur d'une cavité utérine. De par sa matiére flottante et mouvante, en tant que l'union féconde entre la ville et la mére aquatique de l'homme du Sud, le port et les abords du Rio Guaíba raccrochera la vie communautaire *portoalegrense* des vertus proprement maternelles de la péninsule, associées é l'encerclement des premiers lieux repos de son être-ensemble: l'ancienne baie, lieu d'enracinement des familles açoriennes, là oú a été bâtie la Paroisse de São Francisco dos Casais. A plusieurs titres, les images dessinées par le mouvement de croissance urbaine de la ville seront une invitation à penser l'enfantement d'un vouloir-vivre collectif en fonction des eaux utérines de l'ancienne baie formée par la péninsule, principe vital de son être-ensemble qui se relie aux vertus maternelles de la terre *sulina*.[836]

Il est vrai que dans cette plongée au coeur de l'espace microscopique qui suggére le paysage naturel de la péninsule, dont le territoire correspond à l'actuel centre-ville, la dialectique entre les portails et le port va finalement se détacher de son contexte polémique d'origine. On peut ajouter que ce changement relève, du point de vue d'un vouloir-vivre sociétal, d'une tentative d'actualiser dans le théâtre de la vie urbaine la technique du “mouvement dans l'immobilité” en tant que principe constitutif du code des émotions esthétiques communes é ses habitants. La ville apparaît ainsi à même de symboliser le drame mythique de la mort et de la résurrection du polythéisme des valeurs propre à l'"âme barbare" de l'homme du Sud, favorisant l'effervescence sociétale, le brassage, la miscibilité et le mélange avec d'autant plus de facilité que ses habitants se montreront capables d'intégrer à leur tour, dans la scéne urbaine, le polyculturalisme constitutif de la vie communautaire *sulista*.

Au fond, c'est précisément la présence de la dialectique du nômade et du sédentaire dans l'ambiance urbaine de Porto Alegre qui met l'accent sur la double mission dont est investie la capitale *gaúcha*, dans la période post-*Farrapos*, dans le sacrifice d'expiation morale de l'homme du Sud. Elle est le lieu d'enracinement d'une rythmique qui président, d'un côté, à la sédentarisation des açoriens et les immigrants sur les bords du Rio Guaíba et, de l'autre, au mouvement perpétuel de

---

835 L'expression est de P. Virillo, "Véhiculaire", In: "nômades et., op.cit., pp.4l-68.

836 Soulignons que la croissance urbaine et commerciale de Porto Alegre du XXe siècle doit beaucoup aux travaux d'terrassement du Rio Guaéba et au déplacement des activités industrielles et commerciales vers les territoires qui l'entourent immédiatement. Cf. à cet égard, F. Riopardense de Macedo, Porto Alegre: origem., op. cit., et aussi G. Peter Filho, Porto Alegre, história., op. cit.

va-et-vient d'un vouloir-vivre sociétal qui, dans sa quéte de lointains oniriques, va se livrer à une stylisation du "mouvement" comme l'essence de son être-ensemble. Nous verrons bientôt l'ouverture chemins de fer réalisée pour faciliter, à l'aube du XIXe siècle, la circulation des biens et les échanges commerciaux intégrera progressivement l'ancienne image bienfaisante de la capitale en la réconciliant avec la mére tellurique de l'homme du Sud et la rythmique du retour de ses habitants au territoire-mythe de sa fondation- l'ancienne *estância de pouso* de Jerônimo d'Ornelas. C'est ce processus de réconciliation entre les vertus aquatiques et les qualités terrestres de la ville qui a inspiré l'exploitation méthodique des rives du fleuve, sous l'égide des ambitions messianiques du "Miracle brésilien". L

e visage "véhiculaire" de la péninsule sera dés lors accentué au XXe siècle par une série d'ouvrages urbains: la construction de l'aéroport Salgado Filho et de la gare routiére, du pont mobile du Rio Guaíba, du viaduc de l'avenue Maué et de la passerelle de l'Avenue Júlio de Castilhos, l'ouverture de l'avenue Castelo Branco et de l'autoroute Porto Alegre/Osório:

> "Embarcaçnoes de todas as bandeiras chegam a Porto Alegre; um espetéculo digno de ser visto é o vão mével de muitas e muitas toneladas da ponte do Rio Guaíba levantar-se para os navios o possam atravessar.A estaééo rodoviéria de Porto Alegre, imponente construééo de concreto com suas pistas elevadas, é o maior do Paés e o orgulho da cidade, assim como o Aeroporto Salgado Filho, recentemente remodelado e decorado à capricho."[837]

C'est ainsi à travers son rattachement archaïque à la zone portuaire que la communauté locale va transmettre la puissance souterraine de son visage relationnel, mixte d'ouverture et d'intimité, au code des émotions esthétiques communes aux habitants de Porto Alegre. En ce sens, c'est la prise en compte des rassemblements éphémères et effervescents autour du Marché Public, de la Place XV et de la Place de l'Alfândega, de l'Avenue Voluntários da Pátria dans la mémoire de la quotidienneté du centre-ville de Porto Alegre ce qui va assurer la stabilité de son être-ensemble.

---

837 Extrait du magazine Manchete, l972, p.68: Des bateaux de toutes les pays arrivent à Porto Alegre; un spectacle digne d'étre vu est celui du pont mobile du Rio Guaîba, lourd de centaines et de centaines de tonnes, se lever pour laisser passer les navires. La Gare Routiére de Porto Alegre, imposante construction en béton avec ses postes surélevées, est la plus grande du Pays et l'orgueil de la ville, ainsi que l'Aéroport Salgado Filho, récemment remodelé et soigneusement décoré".

C'est dans la proximité du port et du labyrinthe des chemins qui sillonnent ses territoires limitrophes que la vie communautaire au centre-ville deviendra l'expression exubérante d'un vouloir-vivre collectif, réconciliant en son ventre chaleureux la maison onirique de l'homme de la forêt et de l'homme de la civilisation. C'est-à-dire par la dialectique ancestrale d'immensité et d'intimité chez l'homme du Sud à travers laquelle va s'accentuer la pregnance du cadre spatial du port et ses environs dans la configuration de la communauté portoalegrense, symbolisant ainsi la rythmique des mouvements d'expansion et de contraction de son corps collectif:

> "De facto, pouco depois, l84l-l842, erguia-se na então praça do Paraíso, quasi na esquina da rua da Bragança, fronteiriço ao beco do Rosário, o nosso primeiro mercado publico- construído por uma associação. (...)
>
> Era nesta praça que se alinhavam as pesadas carretas de bois, que traziam gêneros para o mercado.
>
> A boiada ficava solta, ao pé da praia, pastandp na farta relva que cobira o solo, que o progresso transformou et poliu."[838]

Sous le regard affectueux des habitants, l'espace de la péninsule deviendra ainsi à partir du XIXe siècle celui de majeure densité démographique de la capitale, du moins le plus significatif quant à l'enracinement d'un vouloir-vivre sociétal polymorphique, lequel se diffracter ensuite vers les territoires limitrophes. Ce centre-ville de faubourg qui va croître autour de petites boutiques installées le long de la Rua da Praia et de la Rua da Graçaa (rua dos Andradas), ou encore de la Rua do Ouvidor (Rua General Câmara). On trouvait là, outre les commerces tels que des cordonneries, ateliers de tailleurs et verreries, des tavernes, des écoles, des c*onfrarias* religieuses, des bâtiments publics, des corps militaires.

C'est la mise en place, par l'*homonculus* (le négociant et l'entrepreneur), des boutiques, des fabriques, des clubs sportifs, des cafés et des échoppes dans le ventre de la ville et sur les marchés publics qui en a fait les éléments matériels de l'intégration spatiale de l'homme du Sud à la ville. En ce sens, la surdétermination mythique du port et de la navigation, telle qu'elle transparaét dans la mémoire de la quotidienneté des habitants de Porto Alegre du XIXe siècle, peut être connue

838 Cf. à cet égard A. Porto Alegre, Histéria popular de Porto Alegre, Globo, l940, pp. 29-30: "Peu aprés en l84l-l842, on érigeait sur la place dite alors du Paradis, presque au coin de la rue de la Bragança avec l'impasse du Rosário, notre premier marché public - construit par une association./(...)/ C'était sur cette place qui s'alignaient les lourds chars à boeufs, qui apportaient les denrées sur le marché./ Les boeufs restaient librement prés de la plage à paître l'herbe abondante qui couvrait le sol, que le progrés a désormais transformé et poli."

comme étant un résurgence du caractére véhiculaire de la fluidité temporelle essentielle de la société gaúcha du XVIIIe siècle: celle qu'exprimaient les *bandeirantes*, les *vaqueiros* et les *tropeiros* ainsi que leurs villes-couloirs; une fluidité qui s'associe aux vertus que l'imagination poútique de la communauté portoalegrense attribue à la baie et le port comme lieu oú s'opére la synthése des âmes habitant la ville:[839]

> "Porto Alegre, bela cidade de um milhão de habitantes, plantada às margens do Guaíba, é a capital e o símbolo de um estado em renovação permanente, onde o culto àas tradiçõesse alia às conquistas do progresso."[840]

En évitant de donner toute son importance é l'onirisme poútique qui configure le désir de liberté de l'homme du Sud, l'explication historique de la croissance urbaine s'est attachée é l'environnement technologique de la capitale et a trés souvent ignoré le vitalisme qui a présidé à la fondation de la société *gaúcha*, laquelle renvoie à la figure de l'apatride dans l'imagination collective locale:

> "A 26 de março de l972, Porto Alegre festejou os 200 anos de sua fundaééo, pelos casais açorianos que fundaram seus barcos é vela no estuário do Guaíba e penetraram o interior para fixar-se em Viamão, primeira capital do Estado. O local ficou sendo conhecido como Porto dos Casais, mas logo se desenvolveu e revelou sua vocação de empério comercial(...) Feita cidade, cresceu e mulplicou-se como manda o Senhor, mas com que ritmo![841]

C'est par l'exaltation épique du double mouvement sédentaire et nômade de l'homme du Sud que l'on verra la scéne urbaine portoalegrense réconcilier la substance microcosmique du territoire péninsulaire du centre-ville aux constellations d'images ancestrales liées au vaste monde du *Continente de São Pedro* et à l'aventure terrestre du soldat-conquérant sur une "terre de personne". La

---

839 A cet égard nous renvoyons é A.V. Sanhudo, Porto Alegre, crénicas de minha cidade, DAC/SEC/IEL, l979, et aussi A. Meyer, Segrêdos da Inféncia, Ed. Cruzeiro; non daté.

840 Extrait du magazine Manchete, l972, p.83: "Porto Alegre, belle ville d'un million d'habitants enracinée sur les rives du Guaéba, est la capitale et le symbole d'un Etat en perpétuel renouvellement, oú le culte de la tradition s'allie aux conquêtes du progrés."

841 Extrait du magazine O Cruzeiro, l972, p.67: "Le 26/mars/l972, Porto Alegre a fété les 200 ans de sa création par les couples d'açoriens, qui ont jeté l'ancre de leurs bateauxà voile dans l'estuaire du Guaîba et ont pénétré les terres pour se fixer à Viamão, premiére capitale de l'Etat. Le site est resté connu sous le nom de Porto dos Casais, mais il s'est développé rapidement et a révélé sa vocation de grand carrefour commercial.(...) Devenue ville, elle a grandi et s'est multipliée comme l'ordonne le Seigneur, mais é quelle vitesse!"

configuration de ville révèle en ce sens style totalisant et cyclique de ses formes d'encadrement du temps, oú la tonalité ethnique de l'homme du Sud deviendra l'élément stratégique de la personnalisation globale de la communauté *portoalegrense*, jusqu'à ce qu'elle se cristallise en certains espaces de socialité immémoriaux au centre-ville, tels le Marché Public, le Parc Farroupilha et la Rua da Praia:

> "Orgulho do portoalegrense, sedução do forasteiro(...) Soube ser faceira e máscula ao mesmo tempo, vaidosa e destemida, passarela e trincheira: formar dorinhas intimas e levantar pororocas de rebeldia; ser palco de desfiles contra-méo dos hérois do momento, abrigar poetas, poléticos, cambistas, tipos populares e populares "secretas".(...) Confluência de boatos, quintal sem muro, de conversas comadrescas, tépo do pensamento colectivo, assembléia sem jeton, picadeiro de vaidades, escoadouro de jornais e dos pasquins, reduto da mocidade, gazeio da estudantada."[842]

Le panorama plus actuel de Porto Alegre continue de mettre en valeur cette consolidation temporelle comme étant l'élément fondamental du goút de l'aventure et de l'errance dont témoignent les émotions esthétiques de ses habitants.[843] Ce sont les souvenirs et les réminiscences du temps mythique de la conquéte territoriale qui surdéterminent la "production" technique de la civilisation urbaine et industrielle locale (en l958) Porto Alegre (se situait au premier rang de toutes les villes du pays pour le nombre de ses édifications), une production qui s'actualise quotidiennement par la fidélité raisonnée et voulue des habitants. Tout au long du XIXe siècle, le passage du grouillement vitaliste des formes de vie collective - comme élément structurel de la socialité gaúcha à la prescription d'une éthique de l'aventure se fera ainsi, à Porto Alegre, à travers s'opére par une consolidation de l'énergie pulsionnelle de l'"homme de la forêt" au sein du nouvel ordre socio-économique: celui instauré par des hommes libres issus de l'entourage

842 f. N. Ruschel, Rua da Praia, op. cit., p.23: "Orgueil du portoalegrense, séduction pour l'étranger(...) Elle a su être coquette et virile en méme temps, vaniteuse et hardie, passerelle et tranchée; former de petits cercles intimes et soulever de grands mouvements de rébellion; étre la scéne des défilés à contre-temps des héros du moment, abriter des "poules", des politiciens, des cambistes, des types populaires et des populaires (...). Carrefour de rumeurs, jardin sans murs, lieu de commérages, sommet de la pensée collective, assemblée du peuple, manége des vanités, débouché de journaux et de revues satiriques, fief de la jeunesse, déambulation des étudiants."

843 En l987, une étude de l'I.B.G.E. signalait que l7% des 2,7 millions d'habitants de la Région Métropolitaine de Porto Alegre vivaient dans des noyaux urbains dits de "villages clandestins". Voir à cet égard le journal Diario do Sul, du l7/novembre/l987, p.7.

des grands seigneurs ruraux, et qui vont forger l'essor commercial et financier de la ville.

Plutôt que d'attacher une trop grande importance à la force extérieure ayant imposé l'"incorporation tardive" du Rio Grande do Sul à la "nation brésilienne", il vaut mieux s'arréter à la puissance formelle que revét l'arrangement esthétique des souvenirs d'une "civilisation rustique brésilienne" pour compreendre la "fièvre" des fables progressistes. En effet, la puissance souterraine des images évoquant l'errance et le nomadisme va se greffer sur les pressions culturelles imposées à l'homme du Sud par les aspirations purificatrices d'une bourgeoise intellectuelle, financière et commerciale pour modeler l'esthétique urbaine de la capitale gaúcha, comme le retrace la biographie du personnage légendaire de Chirú:

> "Carroceiro de venda, changador, pipeiro, mascate... Sim, agora por último mascate. Ofício de vagabundo, diziam, e era mesmo. Sesteava aqui, pousava lá, boiando à custa dos outros. E assim ias pelegueando a vida. A princípio lhe dava asco aquele tranco preguiçoso. mas o certo era que, quando pegava no pesado, mal tirava pra bóia. E agora que vagabundeava de casa em casa, com uma simples mala na garupa contendo chucerias, defendia-se passavelmente."[844]

Ce phénomène contradictoriel tient au fait que les fables progressistes se sont ancrées aussi bien dans l'entourage des grands seigneurs ruraux qui, au XIXe siècle jusqu'à l'aube du XXe siècle, étaient encore assez forts et libres pour se livrer à la violence physique dans les conflits et les disputes internes à la société gaúcha, qu'au milieu des couches populaires formées d'ex-esclaves et de métis privés de toute référence "objective" à leur milieu naturel et cosmique. Au XIXe siècle de l'expansion commerciale ainsi que le luxe et la richesse des couches dirigeantes (encore profondément attachées aux réminiscences de leurs anciennes moeurs campagnardes) se sont traduits ainsi dans l'esthétique sociale de la ville par l'intégration de diverses phases spatio-temporelles: celles au rythme desquelles vivait un être-ensemble toujours déchiré entre un avant et un aprés.

Ainsi, c'est en mettant l'accent sur le principe de la fréquence des mutations de son être-ensemble que la communauté portoalegrense va pouvoir restituer sa

844 Cf. C. Martins, Sem rumo, op. cit., p.85 : "Charretier d'échoppe, voiturier, transporteur d'eau, colporteur... Oui, maintenant finalement colporteur. Un métier de vagabond, disait-on, et c'était vrai. Il faisait la siesta ici, couchait là, se restaurait aux frais des autres. Et ainsi il affrontait la vie. Au début, ce rythme paresseux lui répugnait. Mais il est certain que, méme quand il travaillait dur,

forme hybride et asymétrique é l'exacte mesure de ses sollicitations temporelles. Le théâtre de la vie urbaine apprendra lentement à maïtriser le génie créatif qu'avait la communauté sulista pour encadrer la tension de ses multiples états d'éme, en réhabilitant dans les frontiéres de la ville, l'image ancestrale du centre paradisiaque qui possédait autrefois la terre *gaúcha.* Il faut se rendre compte que la consolidation temporelle qui s'opére dans la tonalité esthétique confusionnelle de Porto Alegre, et que l'on peut penser en tant que croissance progressive, ne relève que de l'aménagement interne d'intervalles de temps é l'intérieur de la mémoire collective, oú le corps collectif se découvre comme une "réalité matérielle" qui demande perpétuellement à se "former".

3. Les lieux urbains et les images du monde

Il faut remonter dans le temps pour appréhender la "turbulence" des formes de vie urbaine dans le Porto Alegre du XXe siècle comme étant le fruit d'une consolidation temporelle qui s'est propagé au coeur de son être-ensemble en adhérant à la rythmique de ses mouvements, et par laquelle le cadre spatial de la ville va se fondre en quelque sorte dans sa fonction archaéque de totalité cosmique.

Cela nous raméne à l'idée centrale de ce chapitre. En effet, le code des émotions esthétiques confusionnelles qui se dégage de l'instauration d'une civilisation urbaine et industrielle à Porto Alegre peut être compris comme un phénomène lié au polythéisme des valeurs de son être-ensemble émanant de l'harmonie symbolique des multiples structures temporelles propre à la formation de la société riograndense. Ainsi, la qualité esthétique de désordre et d'animation qui a présidé la rencontre entre de la fonction et la forme qu'avait la ville au XIXe siècle[845] laisse surtout transparaêtre les actions diverses entreprises par l'homme gaúcho afin d'harmoniser les aspects contradictoires de la personnalisation globale de son ensemble collectif: ses réveries d'immensité d'un côté, et d'intimité de l'autre:

---

il avait é peine de quoi manger. Et maintenant qu'il vaquait de maison en maison, avec une seule valise en croupe pleine de quincaillerie, il se défendait passablement."

845 Concernant la transformation de la capitale à l'aubedu XXe siècle, nous renvoyons ici aux commentaires d'A. Porto Alegre, História., op. cit. Pour le cas de la Praça Paraíso et du Marché Public (Place XV de Novembro), Praça da Quitanda (Place Senador Floréncio), cf. A. Porto Alegre, Noutros Tempos, Globo, l92l, pp. 29-30, 36-37, 64-65, 88-89.

> "Não temos mais "frades" de paus é porta de cada casa, nem de pedras nas esquinas. Temos postes telefônicos e de luz elétrica, que nos trazem, de longe, num relémpago, a palavra e a luz."[846]

Plutôt que de la considérer sous l'angle d'un territoire oú l'adéquation de enracinement dynamique de la communauté locale porterait une causalité temporelle, il nous semble plus pertinent de voir la complexification du scénario de la vie urbaine de Porto Alegre comme s'inspirant de l'image d'un temps oú ne se passe rien, expression tragique d'une éthique de liens sociétaux qui persiste é faire du retour é l'informe et au chaos les bases primordiales de l'unicité de son être-ensemble. S'il s'agit effectivement de rechercher la nature de la "mutation" de formes de la vie urbaine, c'est dans le scénario dramatique de l'affirmation du pouvoir sacramental de l'Empire au Rio Grande do Sul, de la résolution de la Guerre des *Farrapos* et de l'arrivée des premiers immigrants européens que l'on peut retrouver l'effort synthétique de la ville pour réintégrer le va-et-vient de ses habitants dans la figuration esthétique polythéiste de son être-ensemble:[847]

> "A cidade progrediu bastante, graéas a iniciativa particuler. os seus limites urbanos foram-se pouco é pouco dilatando. A principio iam até a rua Senhora dos Passos. Atualmente, prolongam-se, povoados e ativos, até aos confins dos municipios vizinhantes. Os antigos arrabaldes Menino Deus, Partenon, Navegantes Sãohoje artérias vitais do coração da cidade. Alguns, surgidos à última hora, como o arraial de São João, que é atualmente, pelo estupendo comércio, progresso e cultura, uma cidade na cidade, revelam poderosa atividade da gente portoalegrense.[848]

A ce titre, on peut considérer que les contraintes liées au contexte historico-symbolique de la "déchéance" des oligarchies rurales sulinas et de la "civilisation technique" des immigrants européens ont joué, comme le pensent les historiens locaux, un réle significatif. Au-delà de la représentation diachronique de l'essor

---

846 Cf. A. Porto Alegre, Noutros., op.cit., p.46: "Nous n'avons plus de frades en bois devant la porte de chaque maison, ni en pierre aux coins de rue. Nous avons des poteaux téléphoniques et électriques, qui nous apportent de loin, en un éclair, la parole et la lumière".

847 A cet égard, se rapporter au récit historique de W. Spalding, Pequena Historia de Porto Alegre, Sulina, l967.

848 Cf. A.Porto Alegre, Noutros., op. cit., p.22: "La ville a bien progressé, grâce à l'initiative privée. Ses limites urbaines ont été peu à peu élargies. Au début, elles allaient jusqu'à la rue Senhor dos Passos. Actuellement, elles se prolongent, peuplées et actives, jusqu'aux confins des communes avoisinantes. Les anciens arrabaldes Menino Deus, Partenon, Navegantes sont aujourd'hui des artéres vitales au coeur de la ville. Quelques uns, tout juste nés, comme l'arraial de Séo Joéo qui est actuellement, par son commerce, son progrés et sa culture stupéfiants, une ville dans la ville, révélent la puissante activité des gens de Porto Alegre."

industriel de la ville au XXe siècle, la croissance urbaine et commerciale de Porto Alegre conserve une saveur "archaique" et "barbare".

La ferveur qui accompagne les opérations purificatrices sur les anciens lieux urbains de la ville voués é une socialité polymorphique et plurielle marquent ici l'intention profonde de la communauté portoalegrense de s'intégrer à la marche du devennir, ce qui apporte un sens de sacrifice que l'idée du Progrés signifiera pour ses habitants. Dés lors, parallélement à la "mutation" du mobilier urbain de Porto Alegre, les images qui se "détache" des articles ménagés dans les vitrines des magasins et boutiques et des objets apportés par la civilisation technique vont créer chez les habitants ce sentiment d'intense mouvement qui anime la ville. Le sensualisme "pictorique" de l'ambiance urbaine acquiert une sorte de profondeur mystique.

Il s'agissait par conséquent de mettre en lumiére l'ambiance pyscho-sociale émanant du contexte historique républicain é Porto Alegre, et qui correspond é celle de l'affranchissement des esclaves, de l'essor de l'immigration européenne, de l'émergence des fabriques aux environs de la ville et de l'abandon des dispositifs sociaux associés é l'image du Rio Grande do Sul en tant qu'une société agraire et rurale. De point de vue, le Plan d'Amélioration mis en oeuvre par Moreira Maciel à l'aube du XXe siècle va dans le sens des opérations sacrificielles du pluralisme archaïque propre au code des émotions esthétiques qui a engendré le théâtre de la vie urbaine à Porto Alegre, par la promesse qu'il fait d'y instaurer le "futur". C'est à ce moment que sont entreprit les travaux de terrassement du Rio Guaíba, d'hygiénisation de la zone portuaire[849] et de construction des quais, d'élargissement et d'ouverture des voies de circulation. En un mot, on assiste, sous la tutelle des valeurs messianiques portées par les arts de la construction et des sciences médicales, à l'agrandissement de l'ancien centre-ville et à l'encadrement de ses lieux urbains dans la rythmique d'un temps progressiste:

> "Que eram estas ruas há pouco mais de trinta anos? Algumas mataria. Outras, as que hoje são beleza e alegria da cidade, intransitáveis no mau tempo e verdadeiras taperas à noite. A iluminação, nas principais, era feita a lampiões de azeite quando não havia luar.(...) As ruas não eram limpas, com imúndas calhas de águas servidas, fétidas, infectas. A relva crescia aqui e ali, menos aveludada que grosseira." [850]

849 A cet égard nous renvoyons aux commentaires de A. Porto Alegre, Serées de., op. cit., pp.66-67, à propos des effets nocifs de l'épidémie de choléra et de variole à Porto Alegre

850 Cf. A. Porto Alegre, Noutros., op. cit., p.30: "Qu'étaient donc ces rues il y a un peu plus de trente ans? Certaines n'étaient que broussailles. D'autres, qui font aujourd'hui la beauté et la joie de

Mais un autre critére d'interprétation s'impose, car il ne saurait être question, dans la perspective de compréhension approximative de la scéne urbaine de Porto Alegre, de nours en tenir au "sentimentalisme" moral des fables progressistes, que nous aborderons réguliérement a contrario. Il s'agit de dévoiler comment les divers lieux urbains d'une ville accentuent les valeurs emblématiques du polythéisme des valeurs constitutif de l'itinéraire immémorial d'incorporation de l'homme de la civilisation au milieu des tropiques américains.

Si l'on tient compte du fait que, dans la représentation diachronique du processus de décolonisation du Brésil, le Rio Grande do Sul est vu comme une communauté qui a vu ses aspirations souveraines et ascensionnelles se réduire face à la volonté d'autodétermination de la nation brésilienne, il faut admettre que, sous l'angle des ruptures survenues dans l'équilibre rythmique de la formation de la société *gaúcha*, l'arsenal technologique qu'ont introduit les immigrants européens a joué ici un rôle important dans l'affirmation d'un principe de stabilité pour l'esthétique urbaine de Porto Alegre.

Dés lors, derriére le diachronisme moralisateur des fables progressistes ayant remodelé le panorama politique du Sud du Brésil, il faut voir le retour des aspirations souveraines et ascensionnelles de la conquéte territoriale du Continente de São Pedro et des révêries de gigantisme de l'homme *gaúcho* - le Monarque des *Coxilhas*, avec ses fazendas et ses *estâncias*. Ce qu'il importe de retenir à propos de l'ambiance urbaine de Porto Alegre, ce n'est pas tant le fait qu'elle a su "briser" le réle mesquin attribué à l'ancien Continente de SãoPedro dans la vie politique et sociale de l'Empire, mais le fait qu'elle é incarner la "prestigieuse opulence" du *Pago*.

En accord avec la rythmique de l'émotion esthétique d'un corps collectif fondé sur les valeurs de l'insularité et de l'iléité - ce qui s'est traduit par "l'incorporation tardive du Rio Grande do Sul à l'économie coloniale" et par l'image des traits archaïques de l'homme *gaúcho* -, le sémantisme matériel lié aux

---

la ville, étaient impraticables par mauvais temps et de vrais lieux hantés le soir. L'illumination des rues principales venait de lampe é huile par les nuits sans lune.(...) Elles n'étaient pas propres, et on y trouvait des rigoles immondes ou circulaient des eaux usées fétides et infectes. L'herbe poussait ici et lé, moins veloutés que grossiére."

fabriques et aux nouvelles technologies a contribué é destituer les valeurs négatives qui étaient attachées à la figuration ethnique de l'homme *gaúcho*:[851]

> "Perdidos nas montanhas da Serra do Mar-(...)- os habitantes de Canela se identificam com a melancolia da paisagem, trabalhando sol-à-sol nas grandes lavouras de serra-à-baixo, plantando milho, o feijão, o arroz, longe do mundo agitado das grandes cidades, mas vivendo a sua vida regulada pelas vindas da chuva, tanto no plantio como na colheita;(...) Os agricultores contam seus dias por entradas e saédas da lua, que a lua regula o tempo e este governa a vida."[852]

En marge du monde urbanisé de la capitale, ce sont la production abondante des colônias et le transit de leurs produits dans les villes voisines qui vont finalement orchestrer la réhabilitation morale des attributs telluriques de l'homme du Sud. Dans les années subséquentes, l'immigrant-*homonculus* deviendra dans la scéne urbaine portoalegrense le personnage central du drame de la mort et de la résurrection de la figure mythique du gaúcho, du fait qu'ils se relient positivement aux images d'intimité et d'involution qui dominaient la vie communautaire *sulista*.

Voilà l'esthétique plurielle à laquelle va adhérer la civilisation urbaine et industrielle de Porto Alegre du XXe siècle, qui se situe à la conjonction de deux tendances: d'un côté les valeurs propres à l'homme du Sud, et de l'autre les valeurs cosmopolites. En dehors de l'univers chaotique de la guerre, peuplé d'entités et de personnages monstrueux, c'est les valeurs d'involution et d'intimité des immigrants dans leurs lopins et en communion avec les forces miniaturisées de ses "bois sacrés" (celle qui les a rendus maîtres d'un vaste arsenal de techniques et de pratiques artisanales), qui va évoquer l'image archaïque de la fécondité nourriciére de la patrie maternelle de l'homme du Sud, la terre *gaúcha.*

A l'âge démocratique, la ville condensera de plus en plus l'image d'"évolution arborescente". Le développement vertigineux de la civilisation urbaine et industrielle et l'avancée technologique va de pair avec la réorganisation

---

851 A cet égard cf. A. Porto Alegre, Serões., op. cit., en particulier pour ce qui concerne les transformations urbanistiques survenues dans la capitale au XIXe siècle, comme celle des rues Da Praia (rue dos Andradas) et Da Passagem (rue João Alfredo), pp.88/89; do Arvoredo (rue Fernando Machado), p.25; et des impasses da Fama, pp.64-65; do Firmo,p.26; do Fanha (Rue Avay).

852 Cf. Revista do Globo, du l0/mars/l945, p. 37: "Perdus dans les montagnes de la Serra do Mar -(...)- les habitants de Canela s'identifiaient é la mélancolie du paysage, travaillant de l'aube au coucher du soleil dans les grands champs en pente, cultivant le maés, les haricots, le riz, loin de l'agitation des grandes villes, réglant leur vie sur les chutes de pluie, aussi bien pour les semis que pour les récoltes(...). Les paysans comptent leurs jours par quartiers de lune, car la lune régit le temps et celui-ci la vie."

et à la croissance d'une puissance populaire rassemblée autour de figures tutélaires: le saint patron, l'équipe de football ou le chef politique. Théâtre des disputes politiques entre chefferies locales, des joutes verbales entre diplômés et juristes, fils d'anciens *caudilho*s locaux et des conflits partisans au sein des comécios.[853] Dans les années l893/95, celui-ci reprendra le vieux fond chtonien de l'homme du Sud pour traduire la controverse entre libéraux (les *maragatos* ou p*ica-paus*) et les républicains (les *chimangos*), lesquels vont transfigurer les cafés, tavernes, clubs et marchés en véritables "cavernes", lieu oú s'enracinait l'"esprit tribal" et insurésurrectionnel de l'homme du Sud.

Dés lors on assiste continuellement à une régression dynamique du Théâtre de la vie urbaine *portoalegrense*, en ses intentions de vaincre le temps, aux valeurs orgiaques et agonales de la communauté sulina. La ville devient ainsi la scéne d'intrigues, de disputes et de duels bien au goút du familialisme rural et patriarcal dont a hérità la capitale.[854] Cela sera particuliérement vrai pour l'ambiance psycho-sociale émanant de la Révolution Fédéraliste de l923 et de la Révolution de l930, deux moments oú les images du pouvoir thériomorphe de l'homme du Sud et la figuration "barbare" de la société gaúcha (ce monde de guascas et de machos) vont contribuer é composer l'embléme de l'"éme collective" de la communauté portoalegrense, reposant à la fois sur le modéle "religieux" et sur le localisme constitutifs du mythe fondateur de la ville:

> "O caldeirão poléíico fervia nos fogões do Rio Grande. Exemplo disso viu-se na 'Festa da Primavera', realizada pela Federaééo Académica, no Parque Monteggio, em Vila Nova. Numa roda de trovas, saltou esta dedicada a Getélio (Getúlio Vargas) que estava presente:
>
> Iremos Brasil adentro,
> ao vento revoando o pala
> ao compasso do facéo
> acompanhando a bala
>
> (...) Parodiou, para aplausos frenéticos da platéia, aquela fogosa advertência(...):
> -'Ainda hei de amarrar o meu cavalo no obelisco da Avenida (référence à l'obélisque de l'Avenue Rio Branco, au centre-ville du Rio de Janeiro, à l'époque capitale du Brésil)!"[855]

853 A cet égard, cf. S.J. Pesavento, O cotidiano., op. cit.

854 A cette époque, le Centro dos Caçadores, (le Cercle des Chasseurs) attire de nombreuses critiques moralisatrices de la part du pouvoir religieux local qui le considérait comme un "lieu de perdition". C'est là cependant que les grands personnages de la vie politique de l'époque se recrutaient les "milices" dont ils avaient besoin pour conquérir le pouvoir local.

855 Cf. N. Ruschel, Rua da Praia, Globo, l97l, p.l06: "Le chaudron politique bouillait sur les cuisiniéres du Rio Grande. On en a vu un exemple é la 'Féte du Printemps", réalisée par la Fédération Académique au Parc Monteggio, à Villa Nova. Lors d'une joute musicale a surgi ce slogan, dédié à Getúlio qui était présent:/ Nous avancerons dans le Brésil en faisant voltiger nos

La capitale gaúcha, qui s'était déjé affirmée en tant que territoire habité par une communauté de destin déjé parvenue é un état sédentaire et domestique, va emporter pourtant, pendant les premiéres décennies du XXe siècle, la charge emblématique du chaos et du désordre moins é cause d'une ambiance communautaire imprégnée du nomadisme vagabond et meurtrier de ses habitants et de leurs valeurs insurrectionnelles[856], que par l'intrusion des réves d'unité des fables progressistes et leurs tentatives visant à briser l'harmonie conflictuelle qui configuraient la scéne urbaine à Porto Alegre.

N'étant totalement le "produit" ni de l'avancée technologique, ni d'appréciations "moralistes", mais relevant aussi d'une sensibilité collective polythéiste, l'ambiance urbaine confusionnelle de Porto Alegre, à l'aubedu XXe siècle, a réussi cependant é assurer la survie des valeurs archaïquesde la société gaúcha, par le maintient du va-et-vient entre désir de repos et vocation nômade dans l'aventure de la vie de son être-ensemble. Cela se manifeste dans le théâtre de la vie urbaine *portoalegrense* par l'arrangement esthétique mélant les souvenirs du travail servile et des "héritages de berceau" (ascendants "nobles") de l'époque impériale et l'avénement de l'âge démocratique et de la citoyenneté au sud du Brésil; les réminiscences de liens cliniques construits autour de guerres, d'émeutes, de luttes de factions et de révolutions et les idées républicaines et démocratiques; les legs d'une logique passionnelle d'une société pastorale et patriarcale et les valeurs messianiques portées par une civilisation technique; les héritages de l'esprit militaire conquérant et belliqueux de l'homme du Sud (celui de la République de 89 et de l'Etat Nouveau) et l'essor technologique et industriel de la nation brésilienne (celui inspiré de la Nouvelle République); l'influence de priviléges sociaux, de faveurs politiques et de coups d'Etat qui prend place pour "consolider" de les fables progressistes.

Si l'on veut s'attacher à une compréhension approximative de la turbulence des formes sensibles de vie sociale qui structurent la scéne urbaine de Porto Alegre, de maniére cohérente à l'harmonie conflictuelle des valeurs antagonistes

---

palas/à la cadence du grand couteau/ accompagnant les balles/ (...) Sous les applaudissements frénétiques de l'assistance, un étudiant a lancé cette sentence fougueuse::/ Il faudra que j'attache mon cheval é l'obélisque de l'Avenue!'".

856 A ce propos, nous renvoyons à ce que disent les registres officiels du Conseil Municipal de Porto Alegre à propos des épidémies et de la propreté publique en tant que "pathologies" qui

propres à son être-ensemble, il faut avant tout envisager les changements survenus dans la physionomie de la vie communautaire locale comme le fruit des échanges symboliques perpétuelles d'un vouloir-vivre sociétal et l'environnement social et cosmique de la ville. En d'autres termes, il s'agit de voir la capitale *gaúcha* en tant que résumé cosmique de l'"âme sulina" permettant au localisme des motivations symboliques archaïquespropre à la communauté riograndense de prend place dans la diffusion des fables progressistes é Porto Alegre.

Si l'on veut rendre compte ici de l'esthétique confusionnelle à Porto Alegre relevant du passage de la "civilisation rustique *gaúcha*" à une "civilisation urbaine et industrielle" au sud du Brésil, il faut dépasser les récits historiques relatifs à la scéne politico-économique du Rio Grande do Sul, à l'aubedu XXe siècle, et se situer au-delé des bons et des mauvais côtés du "conservatisme" de l'homme du Sud, celui propagé par le mouvement insurrectionnel des *Farrapos*, les luttes abolitionnistes, les factions républicaines et les émeutes d'ouvriers, au sein de la communauté sulina[857]; au-delé aussi du moralisme sentimental d'une civilisation technique auquel adhérera la civilisation industrielle et du travail portoalegrense aprés l'arrivée des immigrants allemands et italiens au sud du Brésil:

> "As cidades não envelhecem, transformam-se. Ruas inteiras presentam casarias muito diferentes de há meio século. Até na chamada 'cidade baixa', que tem sido de progresso mais lento, observa-se este fato. Apenas a rua Vigário José Inacio, antiga rua do Rosário, dentre as principais, apresenta em muitos trechos, o mesmo aspecto de hé 50 anos (...) As praéas incultas e abandonadas, estéo hoje ajardinadas e floridas. Onde antigamente havia chafarizes jorrantes, alguns, entretanto, de certo gosto artístico, levantam-se hoje alterosas estátuas. E verdade que essas transformações destruiram muitas coisas do passado, ligado a historia local(...) A vassoura do progresso varreu todo esse "lixo-histórico"- para alindar a 'urbs'...".[858]

---

sécréte le genius collectif de quartiers populaires, ghettos d'ex esclaves et cortiéos, cf. S.C. Franco, Porto Alegre: guia.,op. cit.

857 A ce propos, voir l'ensemble des textes contenu dans l'ouvrage A Revolução Farroupilha: história & interpretação Mercado Aberto, l985. Voir également l'ouvrage RS: economia & política, Série Documenta 2, Mercado Aberto, l979.

858 Cf. A. Porto Alegre, Através do passado, Globo, l92l, p.34: "Les villes ne vieillissent pas - elles se transforment. Des rues entiéres présentent de suites de maisons trés différentes de celles d'il y a un demi-siècle. Même dans la "ville baisse", oú le progrés est plus lent, on peut observer ce fait. Seule parmi les principales, la rue Vigário José Inácio, ancienne rue do Rosário, présente en de nombreux endroits le même aspect qu'il y a 50 ans(...) Les places auparavant incultes et abandonnées sont aujourd'hui cultivées et fleuries. La oû jadis on trouvait de fontaines jaillissantes, dont quelques une dénotaient un certain goût artistique, on trouve aujourd'hui d'altiéres statues. Il est vrai que ces transformations ont détruit beaucoup des choses passées liées à l'histoire locale (...). Le balai du progrés a balayé toutes ces "ordures historiques"- pour embellir l"urbs'".

C'est d'une part le narcissisme collectif propre à la tonalité ethnique de l'homme gaúcho nômade et aventurier, et d'autre part les réveries du repos qui relient cet homme au gigantisme de son pays natal, le *Pago*, qu'il faut considérer pour se faire une idée vraie de ce qui a influencà la charge emblématique de l'esthétique du désordre dans la consolidation de la civilisation urbaine à Porto Alegre.

4. La ville comme "matiére suppliciée"

Le fait que, au sud du Brésil, la civilisation urbaine et industrielle s'assimile partiellement à un retour aux images du perfectionnement des vertus proprement édéniques de la terre gaúcha à travers la mutilation symbolique ou réelle du vieux fond barbare du Théâtre de la vie urbaine *sulista*, soulignant une victoire momentanée des attributs néfastes de l'homme du Sud, ont été jusqu'ici peu élucidé par l'historiographie officielle de la ville. Pour replacer la saveur "tellurique" de la "verticalité spirituelle" des fables progressistes dans un cadre temporel oú s'intégre les diverses phases du vouloir-vivre collectif remontent é ses sources terrestres, il faut s'interroger sur le réle qu'a joué la logique du domestique ayant présidé à l'éducation civique et à la socialisation au travail dans la tonalité esthétique de la ville de Porto Alegre sous l'angle de la pensée républicaine et sa source d'inspiration: le positivisme d'Auguste Compte.

Cette thématique peut éclairer les observations qu'avancent fréquemment les historiens politiques et les sociologues brésiliens à propos des liens organiques par lesquels la pensée républicaine a rattaché l'essor de la civilisation urbaine et industrielle à un processus d'ordre militaire, c'est à-dire l'idée de l'ajustement entre la sensibilité écologique de l'homme *gaúcho*, associée é l'épopée épique des *Farrapo*s (dans leurs quête obstinée de la République de Piratini), et les illusions du Progrés qu'ont introduites les immigrants européens (en leur nostalgie du pays natal). On retrouve lé l'idée du Progrés dans l'Ordre qui, é l'ége démocratique,

serait é accommoder les nouvelles régles complexes du "vivre en société" é l'intérieur du patrimoine socio-culturel d'une société rurale et patriarcale:[859]

> "(...) a falta de uma lei de recrutamento que contenha e sujeite a vadiagem que é a matéria-prima de que se formam os grupos de 'criminosos' e 'bandidos', todas estas causas que véo ser agravadas com a emancipação dos escravos, já próxima, e quando os ingênuos já avesados na prática de todos os vicios que lhes inoculou a servidão, entrarem no gozo da liberdade plena, todos os fatores deste estado preciário no presente e temeroso no futuro, não podem senéo em parte ser destruídos ou neutralizados nas circunsténcias atuais." [860]

Pour autant, il convient d'abord de reconnaêtre qu'il existe un lien symbolique complexe entre la construction de la civilisation urbaine et industrielle telle qu'elle a eu lieu au sud du Brésil, oú elle renvoie à la maison onirique de l'homme *gaúcho* et à ses attributs telluriques[861], et la formation de à travers l'enchaïnement de la solidarité organique d'un corps collectif, dans le temps et dans l'espace.[862] Il est donc possible de recourir à l'image d'un cheminement progressif vers le narcissisme collectif de l'homme du Sud plutôt qu'à la stabilité et à l'ordre pour la description du développement vertigineux de la ville de Porto Alegre durant les premiéres décennies du XXe siècle. Cette croissance relève ici d'une maïtrise de la technique consistant à accélérer le temps, inséparable de la polémique des aspirations ascensionnelles et verticalisantes dont s'est servi l'homme du Sud lors de son appropriation territoriale au Rio Grande do Sul et des valeurs d'involution et de régression rattachées à la terre *gaúcha:*

> "Se a tudo isto acrescentamos a arejada graça do panorama guaibense, o vasto horizonte e o recorte caprichoso das ilhas, comprendemos logo o inevitável destino: era de uma beleza tão harmoniosa aquela praça (Place da Matriz), que não podia durar muito. Trabalhou ali para

---

859 Concernant les fables progressistes émanant du contexte historique et social du Rio Grande do Sul durant la période républicaine, nous renvoyons é S.J. Pesavento, "Republica Velha: estado autoritario e economia", in: RS: economia, op.cit., pp.l93-228.

860 Extrait du Rapport du Gouverneur de la Provéncia do Rio Grande do Sul, du 27/ll/l887, reproduit dans le journal O Conservador, l888, p.l5: "(...)le défaut d'une loi de recrutement qui puisse contenir et assujettir le vagabondage qui est la matière premiére dont naissent les groupes de 'criminels' et de 'bandits', des causes qui vont empirer avec l'émancipation toute proche des esclaves, quand ces ingénus déjé habitués é la pratique de tous les vices qui leur a inoculés la servitude pourront jouir de leur pleine liberté, tous les facteurs de cet état précaire é présent mais redoutable pour l'avenir ne peuvent étre que partiellement anéantis ou bien neutralisés dans les circonstances actuelles.".

861 A cet égard, nous renvoyons aux messages des gouverneurs de la Província do Rio Grande do Sul, Julio de Castilhos et A. Borges de Medeiros, à l'Assemblée des Représentants de l'Etat. De bons exemples sont ceux ayant été publiés dans le journal républicain A Federação, du 20/09/l9l3, du 2O/09/l9l4, pp.3-4, et du 20.09.l9l8.

862 A ce propos, nous nous inspirons de G. Muller, Periferia e dependéncia nacional, USP, minéo., p.38.

> desfiguré-la a pior forma de énsia progressista, o zêlo cívico confessional sem piedade. Importaram-se da França o projeto, o arquiteto e até as pedras, para a construção de um palácio menos indigno do nosso bovarismo. Arrancou-se do centro o velho chafariz, resolveu-se o coraéêo da praéa, que foi ladrilhado, embalaustrado, embonecado, monumentalisado com grande gestos de bronze e granito. Sacrificou-se a antiga Matriz ao projeto ostentoso e sobretudo oneroso do cavaliere Joúo Batista Giovenale, variante da catedral de Paytasso, com monstruoso detalhes incaicos no embasamento. (...)
>
> Mas nosso ávido novo-riquismo sempre confundiu, suntuosidade, ostentaéêo de poderio e fausto com decéncia, equilébrio e beleza(...)."[863]

La capitale est associée dés lors à l'image d'un univers "cultivé" qui sacralise l'emboútement temporel des aspirations de "l'homme de la terre" en son désir de Progrès. Elle devient la "demeure" d'une communauté émotionnelle dont la chefferie, par son pouvoir sacramental, ne fait que "représenter" les "forces matérielles" du destin, évoquant à ses habitants l'image de Sauveur, celui qui, dans la conscience populaire, offre les opérations techniques qui leur assurent les biens alimentaires et la force qui leur font avancer vers l'avenir:[864]

> "Se não instruirmos o habitante dos campos e matas, ele sera fatalmente expropriado pelo estrangeiro culto.
> O ideal da poítica e da administração no Brasil não deve consistir no alargamento da solidão de Canudos."[865]

De par sa propension é tout ramener é l'unicité, l'arrangement spatio-temporel "hybride" de la vie urbaine qui va naïtre à Porto Alegre à l'aube du XXe siècle, et que l'on peut observer jusqu'à nos jours, cependant va pouvoir assurer la

---

863 Cf. A.Meyer, No tempo., op. cit., p.l0: "Si nous ajoutons à tout cela le panorama gracieux de la rivière Guaíba, le vaste horizon et le contour capricieux des îles, nous comprenons immédiatement l'inévitable destin: cette place (da Matriz) était d'une beauté si harmonieuse qu'elle ne pouvait durer longtemps. On oeuvré à sa défiguration de la pire forme d'anxiété progressiste, de zèle civique confessionnel impitoyable. Le projet, l'architecte et les pierres elles-mémes ont été importés de France, pour la construction d'un palais moins indigne de notre 'bouvarisme'. On a arraché du centre l'ancienne fontaine, le coeur de la place a été chamboulé, dallé, doté d'une balustrade, bichonné, monumentalisé par de grandes statues de bronze et de granite/ L'ancienne église a été sacrifiée au projet ostentatoire et surtout onéreux du 'cavaliere' Joéo Batista Giovenale, une variante de la cathédrale de Paytasso, avec de monstrueux reliefs incas é la base./(...)/ Mais notre avidité de nouveaux-riches a toujours confondu grandeur, somptuosité, ostentation de la puissance et faste décent, équilibré et beauté (...)".

864 Cf. à ce propos F.Riopardense de Macedo, Porto Alegre, origem, op.cit., pp.75-9l, Chap. "A vila torna-se cidade", et aussi W. Spalding, Pequena., op.cit., pp.75-90, Chap.l7, "A revolução farroupilha em Porto Alegre".

865 Cf. A. Maya, Crônicas e Ensaios, Globo, l9l8: "Si nous n'instruisons pas l'habitant des campagnes et des bois, il sera fatalement exproprié par l'étranger cultivé./ Au Brésil, l'idéal de la politique et de l'administration ne doit pas à étendre la solitude de Canudos."

cohésion d'éléments hétéroclites qui composent son être-ensemble en les accommodant aux affects et aux passions d'un vouloir-vivre sociétal.

On s'aperéoit que c'est l'émotion esthétique d'adoration et vénération unissant la communauté de destin à la chefferie locale qui va ainsi permettre la complexification de la scène urbaine de Porto Alegre - celle du centre-ville et de ses *arrabaldes*-, en tant que opération mortifére de la trame microcoscopique du théâtre de la vie sociale plus proche, qui sera sacrifiée à la promesse de dépassement définitif des tribulations temporelles. Ce progressisme reléve du symbolisme de l'homme qui marche et de ses réveries de chemin présent dans l'arrangement esthétique de souvenirs "historiques" de l'installation d'une civilisation urbaine à Porto Alegre du XIXe siècle.

En effet, que la ville synthétise l'espace rayonnant sous-jacent à la technique du voyage - celle du *Missionnaire,* du *Bandeirante,* du *Tropeiro* ou du *Caixeiro-viajante* (qui ont su s'approprier dynamiquement le monde environnant)- et les cercles concentriques d'une vie domestique et sédentaire - celle du estancieiro, du charqueador, de l'ilhéu, de l'immigrant-ouvrier agricole (qui ont su façonner un monde de repos disposé autour de la maison, de la bodega, de la *venda* et de la fabrique)- il y a toujours lé une tentation de retour aux aspirations ascensionnelles du Héros civilisateur et é ses réveries de la volonté, que s'est appropriées le "sentimentalisme" moral émanant du contexte historico-symbolique de l'implantation d'une civilisation technique au sud du Brésil:

> "Hoje, animam a vida da cidade,antigamente téo sem diversées, os cinemas; os cabarets e os cafés onde se faz mésica e intrigas. (...)
>
> O progresso é prático. Ao invés do sonho quer a realidade. Algumas coisas, com o progresso, mudaram para pior, e dest'arte, a inofensiva "rifa" transformou-se no pernicioso 'bicho', o véspora familiar foi substituédo pela traiéoeira e ratona roleta."[866]

C'est la pérennité de la tension conflictuelle entre nomadisme et sédentarisation propre aux premiers habitants de la ville qui va marquer la croissance urbaine et industrielle de la capitale, dont la tonalité esthétique de la

866 Cf. A. Porto Alegre, Através., op. cit., p.38: "Aujourd'hui, la vie de la ville, autrefois tellement dépourvue de diversions, est animée par les cinémas, les cabarets et les cafés, oé l'on fait de la musique et oé l'on intrigue./(...)/Le progrés est pratique. A l'inverse du rève, il veut la réalité. Avec le progrès, certaines choses on empiré; ainsi l'anodine tombola est devenue le pernicieux 'jeu des bétes', et la tombola familiale a été remplacée par la traétresse et fourbe roulette."

Rua da Praia conserve aujourd'hui encore pour principe l'arrangement poútique des espaces itinérants et de repos:

> "Era hora de todos se esparramarem, cada um buscando a sua toca. Pois se a rua da Praia era um bordado de bares, dele pendiam franjas por todos os lados.
> Pontos de atraééo certa: o chalé da Praéa XV, o Galbrinus do Mercado, o Zithe Franz, o Franciscano, na rua Sete, o Odalisca, na Rua do Rosério, o Eduardo na Dr. fléres, o Zeppelin, na esquina da rua Hoffman com a SãoCarlos.(...)
> Mais havia muito mais, nessa periferia. Lé no alto, perto do quartel do Sétimo, a Confeitaria Rocco, de imperecéveis tradiéées ligadas é mocidade académica.(...) Todas essas casas e mais é da rua Andrade Neves formavam o cerco boúmio da Rua da Praia. Essa por si sé se bastava, mas néo é tendéncia ambulatéria dos frequentadores. Era preciso mais, para que a peregrinaééo noturna tivesse curso livre."[867]

Si, à l'aube du XXe siècle, le scénario de la vie urbaine portoalegrense trahissait la raison polémique de l'ordonnancement spatio-temporel de la péninsule et des *arraiais* (que l'on a actuellement tendance à traduire par l'antinomie centre/périphérie), cela s'est fait par réfèrence aux jugements de l'éthique méta-érotique et méta-racial de ses habitants, visant récréer la ville en tant que ventre libidineusement sexuel et digestif.

Ce qui est certain, c'est que la trame du tissu urbain dont retracent les premiers plans urbanistiques de la capitale, au début du XXe siècle, repose essentiellement sur l'image de la croissance arborescente de la ville. Très souvent pernicieux pour l'implantation d'une civilisation technique à Porto Alegre, la logique passionnelle des affects de son être-ensemble intégre de nombreuses tentatives frustrées visant à planifier les quatre principaux faubourgs: Menino Deus, qui suit vers le sud les rives du Guaíba jusqu'à la chapelle du Menino Deus; São Miguel, qui longe la vieille route ralliant la ville de Viamão, le long de l'Arroio Dilúvio; São Manoel, qui ca'étaiet l'ancienne route allant de la ville basse à l'Aldeia dos Anjos; Navegantes, situé au coeur du réseau routier qui conduisait

867 Cf. N. Ruschel, op. cit. pp.257-258: "C'était l'heure ou tous se dispersaient, chacun cherchant son coin. Car, si la Rua da Praia était une broderie de bars, d'oé tombait des franges de tous cétés./ Il y avait lé des points d'attraction inévitable: le chalet de la Praéa XV, le Gambrinus du Marché, le Zithe Franz, le Franciscano de la rue Sete, l'Odalisca de la Rua do Rosério, l'Eduardo de la rue Dr. Fléres, le Zeppelin au coin des rues Hoffman et Séo Carlos./ Mais il y en avait beaucoup d'autres dans cette périphérie. En haut, de la caserne du Sétimo se trouvait le salon de thé Rocco aux impérissables traditions liées à la jeunesse académique(...) Toutes ces maisons, avec celle de la Rua Andrade Neves, formaient le cercle bohéme de la Rua da Praia. Celle-ci se suffisait par elle-même, mais pas aux déambulations des habitués. Il en fallait plus pour que leur pérégrination nocturne suive librement son cours."

aux colônias, en suivant le cours du Rio dos Sinos, et aux villes de Gravatay et Santo Antonio da Patrulha, le long de la vieille route de l'Aldeia dos Anjos.[868]

Toute cette trame urbaine renvoie sans aucun doute au dynamisme onirique des ponts, des murs et des portails de l'ancien village fortifié, un onirisme qui est parvenu é perpétuer les rapports unifiant ce qui était dedans et au-dehors de la scéne urbaine locale. A l'époque mythique de la fondation de Porto Alegre, sens "accidents de parcours" ont été construits la plupart du temps pour surmonter les contraintes de l'environnement géographique tout en assurant respectivement la liaison entre le village et les régions voisines et leur défense de l'ennemi envahissant. Mais c'est avant tout comme points de repére permettant de symboliser la cohérence paradoxale entre ce que la communauté appelait é l'époque la "vie urbaine" et le "monde rural" - les *chácaras,* les *quintas* et *sitios* -, qu'ils ont été préservés dans la structuration de la ville et ses quartiers.

C'est ainsi à travers l'archaïsme d'une "topophilie" composée de territoires fantastiques - les *largos, logradouros, esquinas* et *becos*-, qu'il semble possible d'avoir une compréhension approximative du polythéisme des valeurs qui a présidé la configuration d'une civilisation urbaine à chemins de fePorto Alegre. Une ville qui doit sa fortune à un peuplement hétérogéne, favorisant le brassage de races et la miscibilité de moeurs:

> "(...) era a rua da Praia o estário agitado des festas carnavalescas.
> (...) Começava então o desfile dos carros alegôricos e das carruagens. fechava o cortejo momesco um ruidoso "Zé Pereira", dentro do carroção, espalhando o ritmo que mais incitava a alegria popular(...)
> E o que fazia o povo nas caléadas? Ora, jogava limão de cheiro e bisnagas, atirava serpentinas e confetes. Crioulas carregando garrafées, abasteciam de novas cargas d'agua as bisnagas dos foliõs. porque não parecia haver melhor divertimento do que se enxarcarem uns aos outros. E quanto mais imprevisto, melhor.
> (…) Os automóveis, à partir da década de 20, substituiram as carruagens e, com suas toldas arriadas, tornavam-se desenvoltos e livres os movimentos dos foliées, para as batalhas de flôres e serpentinas."[869]

868 Cf. F.R.de Macedo, Origem., op. cit., Chap. "Formação dos bairros", pp.9l-l05. Egalement, cf. W.Spalding, Pequena., op. cit., Chap.l9 "Caxias em Porto Alegre", pp.l0l-ll2.

869 Cf. N. Ruschel, Rua da., op. cit., pp.l73-l74:"(...)La Rua da Praia était l'estuaire agité des fétes carnavalesques.(...)Le défilé des chars de carnaval et des carrosses commenéait alors. Un bruyant "Zé Pereira" fermait le cortége, dans un grand char, d'oú etait à ce moment du parfum et de l'eau, des serpentins et des confettis. Des mulétresses portant des bonbonnes rechargeaient d'eau les tubes des fétards, car il semblait qu'il n'y avait rien de mieux pour s'amuser que de s'asperger les uns les autres. Et plus c'était inattendu, mieux c'était./(...) A partir des années 20, les automobiles ont

C'est à travers de l'architectonique harmonieuse des espaces itinérants et des espaces rayonnants[870] que organisaient les allées et venues des habitants que la capitale *gaúcha* s'affirme en tant que l'image dynamique d'un monde ouvert. Le cadre spatial de la péninsule, et plus spécifiquement de la Rua da Praia, enracinait la proxémie fondatrice de la communauté portoalegrense, embléme de l'harmonie symbolique entre le grouillement d'un vouloir-vivre sociétal et les potentialités technologiques et industrielles de l'homme du Sud.

Lorsque l'on garde à l'esprit le cadre temporel de l'ancienne "civilisation rustique *sulina*", on s'aperçoit que c'est la sédimentation d'une logique passionnelle qui rattache un vouloir vivre collectif à son milieu environnant qui prédominent dans l'agencement des fables progressistes à Porto Alegre et qui sont à la base de toute esthétique urbaine au sud du Brésil.

Ici, c'est le cycle des ondulations temporelles "révolutionnaires" rythmant la communauté *sulina* qui compose les liens sentimentaux de la scène urbaine à l'ordre confusionnel. Dans l'architectonique de la vie sociale *portoalegrense* telle qu'elle apparaît actuellement, on s'aperçoit que la cadence de la métabolisation du potentiel mortifére de l'Etranger a bien souvent contribué à préserver la plasticité d'un polythéisme des valeurs qui s'avére le facteur fondamental de la turbulence des formes informes de la ville et qu'illustre le dysfonctionnement et le contradictoriel comme étant l'expression du code des émotions esthétiques pluriel propre à ses habitants:

> "Avahy, foi o beco do Firmo(...). Tais terrenos, antes do arruamento e quando de todo abertos, serviam para a realização de festejos dos negros africanos, que ali realizavam seus ruidosos candomblés.[871]

Ce caractère complexe de l'agitation et de l'animation qui s'attache aux cadres spatio-temporels de l'étrangeté fondatrice[872] ayant présidée l'ensemble civilisationnel des villes *sulinas* paraît s'aggraver lorsqu'on tient compte du

---

remplacé les carrosses, et avec leurs capotes ouvertes, elles rendaient plus désinvoltes et libres les mouvements des fétards pour les batailles de fleurs et de serpentins."

870 Les expressions "espace itinérant" et "espace rayonnant" son empruntées é A. Léroi-Gourhan, Le geste., op. cit., pp.l38-205, vol.II, Chap. "Les symboles de la société".

871 Cf. A. Porto Alegre, Noutros, op. cit., p.26: "Avahy, a été l'impasse du Firmo (...). Les terrains avant l'alignement des rues et quand ils étaient entiérement aménagés, servaient aux fétes des négres africains, qui y réalisaient leurs bruyants candomblés."

principe récurrent qui implique l'ajustement perpétuel aux grands idéaux lointains du Héros civilisateur, qui s'inspirent de la figure, triomphale et dévastatrice, du soldat-conquérant et de sa lutte acharnée contre la toute puissance néfaste et féminoúde de l'ambiance communautaire sous les Tropiques.

Pour se pencher sur la compréhension des divers groupements d'instants, qui configurent le tissu temporel de l'aura esthétique confusionnelle propre à la ville Porto Alegre, il convient de ne pas s'en tenir de trop prés à les représentations unifiées que donnent les fables progressistes à la scène citadine locale relevant d'un urbanisme militaire et d'une civilisation technique, autrement dit d'une planification urbaine qui aurait été uniquement l'oeuvre de *bulldozers* lors de l'instauration de l'ére républicaine et démocratique au sud du Brésil.[873] En ce sens, il suffit d'invoquer le temps lacuneux et accidenté qui y a rythmé l'instauration de la civilisation urbaine et industrielle, pour retrouver la dimension aventureuse de celle-ci. même dans certaines des rues plus soignées que la municipalité de Porto Alegre a construites, à la place d'anciens *becos* et *logradouros,* on verra réapparaître la proxêmie fondatrice, confusionnelle et aventureuse, de la ville qui accentue la pregance d'une effervescence sociétale adhérant é son cadre spatial, non seulement comme résistance et défi à l'égard du langage "monothéiste" des fables progressistes, mais surtout en tant que point d'ancrage du perpétuel recommencement d'un vouloir-vivre collectif:

> "Há quarenta anos já a praça da Harmonia era muito procurada aos domingos e transformou-se num ponto 'chic', quando ali se construiu o 'skating-rink', que, como o nome indica, era um 'rink' para patinação.
> (...)
>
> Foi então o sítio do 'flirt', e muitos namoros ali começaram e acabaram, com todos os sacramentos do matrimônio.
>
> Quando passou a febre da patinação, que chegou ao grau alarmente do esta hoje o 'football' ao pé do 'skating-rink' abandonado, continuou o botequim que surgiu com aquele, e que se tornou então, pelo seu

872 L'expression est de M. Maffesoli, Les temps., op. cit., p.l60. Nous nous inspirons librement ici des commentaires dcet auteur é propos du "polyculturalisme" pour interpréter le dynamisme fondateur qui a présidé l'installation d'une civilisation urbaine é Porto Alegre.

873 Pour un bref résumé des effets néfastes de l'urbanisme militaire sur l'ambiance confusionnelle du théâtre citadin portoalegrense au XXe siècle, nous renvoyons à C. Monteiro, A modernidade no espaéo urbano de Porto Alegre, thèse de "Mestrado", PUC/RS, minéo., l992. Cet auteur fait une trés bonne analyse des interventions urbanistiques mises en oeuvre par José Montaury (l897/24), à travers le Plan de Moreira Maciel, et ensuite par l'administration d'Otavio Rocha (l924-28) et de Loureiro da Silva (l937-45).

> isolamento, o ponto predileto dos que gostam de tomar cerveja e beber seu copo, longe dos olhares indiscretos.[874]

Désormais, les grandes avenues inspirées par le messianisme progressiste de l'urbanisme "martial" des années Vargas deviennent tragiquement le lieu de sonorités, d'odeurs, de rituels et de scénes anodines é travers lesquelles la communauté locale prend conscience d'elle-même dans la "reconquéte" de ses territoires-mythes. En adaptant l'imagerie du repos de l'aventure et du plaisir de l'errance é l'exploration de la ville "moderne" qui vient de naêtre, ses habitants vont s'attacher avant tout é recréer une socialité in acto et é métaboliser l'étrangeté des trajets uniformes conéus par le géometrisme morbide d'une civilisation technique, "re-visitant" la primauté des gestes archaïqueset des mythes communs attachés à la naissance de cette ville: l'acte d'errance de l'homme qui marche et ses réveries de l'intimité domiciliée:

> "Tumultuavam as portas dos cafés. E ninguém tomava de pé cafézinho. isso é coisa de gente apressada, que nem lhe sente o gosto. As mesinhas ali para isso. O cafézinho vinha acompanhado de copo d'agua e o "papo" se soltava descansadamente, alimentado pelo espérito de rua.
>
> Havia uns que encoravam em ponto certo. Eram donos de uma porta, de uma parede, de uma esquina(...)
>
> Pouco efémero dos boêmios, que alternavam temporadas, mudando de um para outro, assim como os bares mudam."[875]

C'est pourquoi on ne peut parle du renversement des valeurs liées au gigantisme et é l'immensité des grands projets urbanistiques et é leur maétrise des arts de la construction à Porto Alegre du XXe siècle sans faire réfèrence é l'atmosphére du vieux fond chtonien de l'effervescence sociétale enracinnée dans

874 Cf. A. Porto Alegre, Através., op. cit., pp.36-37: " Il y a quarante ans, la place da Harmonia était trés déjà très fréquentée le dimanche, et elle est devenue un lieu 'chic' quand on y a construit le 'skating-rink', qui comme son nom l'indique, était une patinoire./(...)/ C'est alors devenu l'endroit du 'flirt' et beaucoup de rencontres amoureuses ont commencé lé, pour se terminer dans les sacrements du mariage./ Quand est passée la fiévre du patinage, qui avait atteint le degré alarmant que connaét aujourd'hui le 'football', prés du 'skating-rink' abandonné, le botequim qui avait surgi avec celui-ci est resté en place et il est devenu en raison de son isolement, le lieu de prédilection de ceux qui aiment boire de la bière et prendre un verre, loin des regards indiscrets."

875 Cf. N. Ruschel, Rua da, op.cit., p.l7: "On se bousculait aux portes des cafés. Et personne ne prenait son café débout. C'est pour les gens pressés, qui ne savent pas en sentir le goût. Les guéridons sont là pour cet effet. Le café venait avec un verre d'eau et le bavardage allait bon train, nourri de l'esprit de la rue.Il y avait ceux qui s'ancraient en un endroit fixe. Ils devenaient les gardiens d'une porte, d'un mur, d'un coin de rue (...)/ C'était le géte éphémére des bohémes, qui alternaient les saisons en changeant de l'un é l'autre de la méme faéon que changent les bars."

le labyrinthe de becos, au milieu duquel s'égaraient les rares rues de la capitale *gaúcha* du XIXe siècle. En dépit de la volonté de puissance et des réflexions désabusées propre éà l'individualisme moderne et du trait majestueux d'une civilisation technique, c'est le polythéisme des valeurs propres à l'"homme de la forêt" à Porto Alegre qui a permis, en même temps que celui-ci adhére aux fables progressistes engendrées par la civilisation urbaine et industrielle, la sauvegarde de l'esprit hédoniste et orgiaque de son être-ensemble. Et malgré les "désillusions du Progrés", de la misére, de la cruauté et de la famine dans la scéne urbaine, ses habitants ne perdront pas sa dignité humaine et détiendront toujours la formule créatrice de la vie communautaire. C'est pourquoi on verra que, à l'époque de l'industrialisme des années Vargas, plus la Civilisation et le Progrés se propagent dans le désordre d'une mystique érotique (plutôt que dans l'Ordre), plus la régression dynamique de ses habitants à leurs attributs telluriques va entamer la création de "nouvelles" règles de vie collective[876], et plus le théâtre de la vie urbaine é Porto Alegre va réconcilier la vivacité existentielle de son être-ensemble é avec ses "traditions" tribales.

En grandissant, la ville va adhérer à sont tour à "esprit du temps" qui va dans le sens d'une régression dynamique. La capitale, ce "colosse du Sul" dont les noms de rue rappellent "les chefs *chimango*s plus courageux" et expriment "le rassemblement de la gens *gaúcha*", est ainsi devenue "le symbole d'un l'Etat *gaúcho* en perpétuel renouvellement", "oú le culte de la tradition rejoint les conquétes du progrès".[877] Parallélement, la croissance urbaine et industrielle du Rio Grande do Sul engendre des réves d'une civilisation technique et de la mécanisation du monde rural, ce qui va accroêtre les flux migratoires des "apatrides" des campagnes sulinas vers la capitale. [878]

---

876 Sur ce thème, nous renvoyons à toute une série de reportages qui ont été publiés dans le magazine Revista do Globo, dans les années l940-l950, à propos des défilés scolaires, militaires et ouvriers lors des festivités commémoratives nationales de la Semaine de la Patrie (du ler au 7 septembre) et de la Semaine Farroupilha (du l3 au 20 septembre), dans les rues de Porto Alegre et d'autres villes brésiliennes. Il convient aussi de mentionner les débordements (quebra-quebras) à l'époque des premiers mettings (encontros/protestos) organisée le centre-ville des principales capitales du pays, dont l'un des plus dramatiques, interviendra é la mort de Getúlio Vargas, en août/l954.

877 Cf. à ce propos le reportage paru dans le Magazine O Cruzeiro, 30/aoét/l958, pp.ll-l7.

878 Pour ce qui concerne les statistiques de la croissance urbaine, industrielle, commerciale et démographique é Porto Alegre dans les quatre premiéres décennies du XXe siècle, nous renvoyons à "O potencial econômico e demográfico em gráficos estatísticos", In: Porto Alegre, biografia., op.cit., pp. 65-78.

Désormais, la "carte de visite" de la capitale de l'Etat, celle conéue pour y attirer le tourisme, met l'accent sur l'image d'une ville luxuriante et colossale: sur l'univers de ses boutiques, de ses cafés et salles de concerts, de ses cinémas et théâtres, de ses hippodromes, de ses écoles et universités, de ses jardins et parcs, sur délirant spectacle de l'ambiance des rues et des avenues larges, éclairées par les phares des voitures et les réverbéres, sur l'animation féerique des clubs, des boîtes et des plages bordant la riviére du Guaíba; sur les couleurs des affiches et les émissions de radios annonéant les multiples d'attractions de la vie nocturne locale.[879] Du haut des collines, tel le Morro Santa Tereza, qui entouraient la capitale, le touriste pourra contempler la vision superbe du centre-ville et de ses gratte-ciels baignés par le coucher de soleil:

> "Avenidas largas e urbanizadas ligam os bairros de Porto Alegre ao centro comercial(...) Do alto das colinas que circundam a cidade, avista-se o panorama do centro e do Rio Guaíba, em cujas éguas os aranha-céus se espelham dia e noite."[880]

Cétoyant le monde ouvert et véhiculaire des "maisons aériennes" et des grandes avenues, on trouvait cependant l'univers replié sur soi des quartiers ouvriers et de leurs fabriques, la vie sans horizon dans des *favelas* et des cortiços, là oú l'imagination hostile de l'homme de la civilisation va fixer les images archaïques de l'héritage patriarcal et rural:

> "Os bairros proletérios de Porto Alegre estiveram sempre sujeitos a desolaééo das cheias. seu territério estava crivado de charcos, responséveis em boa parte, pela mortalidade infantil, como focos de moléstias e seus portadores. A avenida Farrapos traz consigo o saneamento. primeiro a canalizaééo das éguas pluviais, por meios de canais mestres de cimento que recebam a afluéncia de centenas de outros menores. Depois o aterro dos terrenos alagadiéos e consequente destruiééo de todos os focos. Estes Sãopassos decisivos de um velho problema: a enchente.
>
> Coroando este grandioso plano, jé esta elaborado o estupendo porto da Avenida Beira-Rio, ora em estudos pelos técnicos.(...)"[881]

879 Voir à ce sujet P. Wainberg, "Porto Alegre de noite: um mundo estranho", in: Revista do Globo, no 890, l6/janvier/l965, et aussi L.C. Lisboa, "Porto Alegre, 'by night'", in: Revista do Globo, no 868, du l4 au 27/mars/l964.

880 Cf. Magazine O Cruzeiro, l969, pp.86-93: "Des avenues larges et urbanisées lient les quartiers de Porto Alegre au centre commercial (...) Du haut des collines qui entourent la ville, on voit le panorama du centre et du Rio Guaîba, dont les eaux reflétent les gratte-ciel jour et nuit."

881 Cf. é ce propos, Ubatub de Farias, "Planos e realisações urbanísticos de Loureiro da Silva" In: Porto Alegre: biografia., op. cit., p.343: "Les quartiers prolétaires de Porto Alegre ont toujours subi les ravages des crues. Leur territoire était couvert de mares, responsables en grande partie de la

Aprés les années révolutionnaires, l'ouverture de rues (telle l'Avenue Borges de Medeiros), l'agrandissement de certaines artéres (tel le *Beco do Rosário*), la rectification du tracé urbain de certains arraiais (celui do Areal da Baroneza) et des Avenues Borges de Medeiros, dos Farrapos, et plus récemment, Erico Veríssimo (à l'endroit de l'ancienne favela Ilhota), qui prévoyaient la destruction des *favelas, cortiços* et *becos*, tout cela vu l'errance de la vie communautaire vers les territoires d'alentours qui reprendra le code des émotions esthétiques forgé par le polythéisme des valeurs propre aux habitants.[882] Cette "tradition" de l'être-ensemble permettre au Théâtre urbain local d'adhérer au rythme créé par l'harmonie conflictuelle du repos "vibré" d'un vouloir-vivre sociétal:

> "Todas as características de cidade estética desaparecem de nossa 'urbs'. O transporte coletivo feito em l926/27, em énibus é gasolina, muito contribue para o aparecimento de arruamento de novos por todos os cantos. Passo da Areia, Higienépolis, Petrépolis, Cristal e outros bairros mais surgem pelas redondezas da cidade.
>
> (...)
>
> Bairros que surgem, ruas que se pavimentam, praéas que se ajardinam, construéées novas, redes de agua, de luz e de gas se extendem, expressando os diferentes graus de desenvolvimento integral de uma população, sua capacidade construtiva, ocupam nossa imaginação até novos empreendimentos nos empolgarem."[883]

Il s'agit ici de montrer la maniére dont, en prénant l'élargissement ou l'ouverture de voies de circulation et la disparition des lieux de socialité archaïque qu'étaient les *becos*, certaines mesures de planification mises en pratique par l'urbanisme "militaire" des premiéres décennies du XXe siècle ont contribué au

---

mortalité infantile, qui étaient autant de foyers et de maladies et de leurs vecteurs. L'avenue Farrapos permet désormais l'assainissement. D'abord, par la canalisation des eaux pluviales au moyen d'un réseau de conduites de ciment que rejoignent des centaines d'autres plus petites. Ensuite, par le terrassement des terrains marécageux, et donc par la destruction de tous les foyers d'infection. Ce sont là des mesures décisives pour résoudre le vieux probléme des crues./Pour couronner ce plan grandiose, on a déjé conéu le superbe port de l'avenue Beira Rio, qui est mis é l'étude par les techniciens(..)."

882 Rappelons que le dernier grand projet urbanistique de Porto Alegre, surnommé Projeto Renascenéa, et datant des années l970/80, au conduit une "modernisation" de la ville qui a mis fin à l'une des plus anciennes *favelas* de Porto Alegre: l'Ilhota.

883 Cf. à ce propos Ubatuba de Farias, "Planos e realisaéées urbanésticos de Loureiro da Silva", in: Porto Alegre: biografia, p.343: "Toutes les caractéristiques d'une ville statique ont disparu de notre 'urbs'. Le transport collectif, instauré en l926/27 au moyen d'autobus à essence, a largement contribué à l'apparition de nouvelles rues un peu partout: Passo da Areia, Higiénópolis, Petrépolis, Cristal et d'autres quartiers surgissent autour de la ville./(...)/Des quartiers surgissent, des rues sont pavées, des places sont aménagées, de nouveaux bétiments s'élévent, des réseaux d'eau, d'électricité et de gaz s'étendent, dévoilant les différents degrés de développement d'une population et sa capacité constructive, et occupant notre imagination jusqu'é ce que de nouvelles entreprises nous empoignent."

retour de Dionysios sur le théâtre social de Porto Alegre. Ce retour a pu se produire dans la mesure oú l'ambiance affectuelle et orgiaque de centre-ville a été pulvérisée et diffusé vers les territoires urbains limitrophes, jusqu'à donner lieu à de nombreuses cérémonies célébrant une religion civile. Les rues et les avenues "ouvertes par le Progrès" donnent désormais en spectacle le défilé des "citoyens du Futur":

> "A juventude fêz o seu clássico curso de ida e volta pelas amplas faixas do belo viaduto da Avenida Borges de Medeiros, ao pé do qual se erguia o palanque oficial. Como sempre, esse foi o mais esplêndido espetáculo do civismo proporcionado pela mocidade."[884]

La ville finit par capter et porter en elle la plupart de l'énergétisme matérielle de l'image de l'hédonisme "tribal" remontant aux origines de la vie communautaire locale. Leur résurgence se manifeste dans les pique-niques de Pedra Redonda, le football dans les Stades Sportifs, la féte dans les parcs, les boîtes de nuit, les cinémas, les spectacles de "music-hall", les *rondas crioulas* du Centre de Tradition Gaúcha 35/CTG. 35, *les churrascarias*.[885]

Ce qui remonte alors en surface, c'est l'opposition entre le dynamisme onirique qui préside la synergie entre les images archaïques de la cité terrestre et de la ville-passerelle - habitée par les réveries de l'intimité domiciliée de l'homme qui marche en quéte de lieux de stabilité et par l'élan libertaire de la recherche du temps perdu -, et le trait défensif de la ville-fortifiée, la vie urbaine confinée dans les murs et enceintes, crée par le geste belliqueux et combatif de l'homme gaúcho face à l'imagination matérielle de Porto Alegre en tant qu'un environnement hostile au repos de ses habitants:

> "Porto Alegre, no seu extraordinério avanço civilizador, chega a causar espanto. De lustro en lustro o seu progresso é espantoso.(..)
> Realmente, muitos dos nosso mais belos edifîcios sairam das cinzas de verdadeiros casebres. Isto no miolo da cidade."[886]

884 Cf. "Cidadãos do Futuro", in: Revista do Globo, du 27/septembre/l944, pp.22-29. A ce propos, voir aussi "A parada é sempre um grande espetéculo", in: Revista do Globo, n0 674, du 6 au l9/octobre/l956, pp. 34-37: “ Les jeunes ont suivi leur parcours aller-retour classique le long des larges voies du magnifique viaduc de l'Avenida Borges de Medeiros, au pied duquel se trouvait la plate-forme officielle. Comme toujours, ce fut le spectacle le plus splendide du civismo offert par les jeunes"

885 A ce propos, nous renvoyons é R. Vidal '"Triste' Porto Alegre", in: Revista do Globo, n0 530, du l7/3/l95l, pp.29-32, F. Carneiro, "E domingo em Porto Alegre", in: Revista do Globo, n0 937, du l5/l2/l966, p.l0-l5, et aussi C.G. Krebs, "A chama de Caiboaté", in: Revista do Globo, n0 70l, du l9/8 au ler/ll/l957, pp.l0-l4.

Sous l'angle des apparences, on trouvera ainsi, le cadre spatial de la ville soumis é une civilisation technique qui visent à séparer et à couper les "fonctions urbaines" des pulsions émotionnelles nômades et tribales de l'homme du Sud et, dans la quotidienneté, un territoire enfermant les valeurs d'intimité et d'involution des habitants, un lieu plein de réminiscences et de souvenirs communs liés à la socialité exubérante et polymorphique d'un vouloir-vivre collectif, comme dans le cas du quartier Colônia Africana des années l940/50, avec ses *gafieiras*:

> "Embora influenciados através do cinema- pelos costumes ameriacnos, os negros nunca trocam a cerveja e a cachaéa pela coca-cola. o bar da gafieira é um amontoado de mesas cheias de garrafas. os negros falam uma géria pitoresca e néo fazem a menor ceriménia para danéar (...) A alegria deles é paradoxalmente triste, mas poucos brancos danéaréo com mais gosto e graéa o samba brasileiro."[887]

Au fil de son "changement", l'architectonique urbaine de Porto Alegre, terre d'accueil d'Etranger - de *paulistas* et de *lagunistas*, d'açoriens, d'ex-esclaves, de toutes sortes d'immigrants, d'une bourgeoise de financiers, de commerçants et d'aventuriers -, va refléter les constellations d'images qui dramatisent la mort symbolique, ou réel, puis de la résurrection d'un être-ensemble:[888]

> "Nas proximidades da ponte do Menino Deus estava o sítio em que eram estaqueados os couros des rezes abatidas.
>
> Ali, nesse tempo, os sítios onde se erguiam os dois mencionados matadouros eram, na sua maior parte, mato cerrado e apresentava o aspecto réstico da campanha.
>
> (..) O lugarejo selvático, onde era outrora o matadouro de Mingote Panelle, é hoje um dos pontos mais belos da cidade baixa, com lindos edifécios, entre os quais se notam palacetes de construééo moderna, alguns até de arquitetura- arte nova.
>
> Não se nota mais ali, ao cair da tarde, sob a agonia do sol, como hé um quarto de século, o uivo queixoso e emocionante do boi ao ser sangrado

886 Cf. A. Porto Alegre, Através., op. cit., pp.42/43: "Par son extraordinaire marche civilisatrice, Porto Alegre arrive é stupéfier. Son progrés est de plus en plus surprenant (...)/ De fait, beaucoup de nos plus beaux immeubles ont surgi des cendres de vrais taudis. Et cela en plein coeur de la ville."
887 Cf. Revista do Globo, du 9/février/l945, p. 47: "Malgré l'influence des moeurs américaines à travers le cinéma, les nègres ne remplacent jamais la biére et l'eau-de-vie par le coca-cola. La buvette de la gafieira est un entassement de tables pleines de bouteilles. Les nègres parlent un jargon pittoresque et ne font pas de chichi pour danser(...) Leur joie est paradoxalement triste, mais trés peu de blancs danse avec autant de plaisir et de gréce la samba brésilienne."
888 Nous nous inspirons ici librement é partir des commentaires de M. Maffesoli, Le temps, op. cit., pp.l56-l82.

> pela faca do magarefe que o esquartejava com uma rapidez extraordinária."[889]

Par allusion à la métabolisation de l'Etranger et de "l'Autre" en son ventre, la scéne urbaine y apparaît se configure comme territoire de la "digestion" des éléments anomiques, habitué qu'elle est à se renouveler en pratiquant l'avalement "cannibale" de l'Ennemi.Ceci renvoie au rôle fondateur des "apatrides" et des "bannis" dans la formation de la vie communautaire sulina, et donc à la hétérogénéité du peuplement du Rio Grande do Sul, favorisant le mélange et le brassage.[890]

5. La théétralisation d'un temps immobile

Dans la capitale sulina, la dialectique des époques historiques révolutionnaires préfigure de la quéte d'une stabilité nécessaire qui caractérise le mouvement anarchique de la conquéte de la terre au sud du Brésil. L'inscription temporelle de la ville de Porto Alegre comme un cadre spatial clos dans le rôle de refuge va permettre à son être-ensemble d'opérer les emboîtements successifs des rythmes temporels vécus par l'homme *gaúcho*, ceci en la résonance avec les rapports sentimentaux qui celui-ci entretient avec la *Terra mater*.

En "gullivérisant" l'importance macrocosmique qu'accorde au *Pago gaúcho* dans l'âme" *sulina* et les réveries de l'immensité de l'homme du Sud, l'esthétique urbaine de Porto Alegre va s'employer durant le XXe siècle à intérioriser une éthique sociétale associée auparavant aux rues et ruelles du village Nossa Senhora Mée de Deus de Porto Alegre. Dans cet espace réduit, la collectivité va se régénérer en favorisant la réduction microcosmique de l'ambiance métropolitaine

889 Cf. A. Porto Alegre, Histôria., op.cit., pp.39-40: "Aux environs du pont du Menino Deus se trouvait la petite ferme oé l'on étalait le cuir des bêtes qu'on abattait là./ A l'époque, les fermes oé se dressaient les deux abattoirs mentionnés étaient formaient dans leur ensemble une brousse touffue et présentaient l'aspect rustique de la campagne./ Le hameau sylvestre, oú se trouvait jadis l'abattoir de Mingote Panelle est aujourd'hui l'un des endroits plus jolis de la ville basse, avec de beaux immeubles, parmi lesquels on voit de petits palais modernes, dont certains ont méme une architecture de style art nouveau. / On n'y peroit plus, à la tombée du jour et dans l'agonie du soleil, comme il y a un quart de siècle, le hurlement plaintif et émouvant du boeuf que saigne le couteau du boucher, qui dépéce avec une rapidité extraordinaire."

890 Nous réfutons en effet l'assertion selon laquelle il y aurait une "unité" des traits ethniques au sud du Brésil car s'il n'y a eu qu'un faible métissage entre les populations noires et le colonisateur portugais dans le Rio Grande do Sul, cela est moins vrai en ce qui concerne la fusion entre celui-ci, les autres groupes ethniques européens et les populations autochtones.

aux images de l'intimité et de l'abondance liées aux formes banales de l'existence. C'est en se rencontrant, bavardant et déambulant quotidiennement dans les *botequins*, devant les vitrines et sous les marquises des boutiques, prés des voitures garées et des immeubles bordant les vastes espaces ouverts des avenues que oú les habitants des quartiers "modernes" vont retrouver l'immobilisme onirique de leurs liens affectuels. Cela se manifeste tout particuliérement dans les territoires de la ville évoquant le mieux l'aspect colonial qu'elle avait à l'aube du XIXe siècle, tels les carrefours nommés l'Esquina do Matias et l'Esquina da Inglesa.

L'image de l'*esquina*[891] d'autant plus suggestive que, pour la plupart des habitants des grandes villes brésiliennes c'est en cet endroit - qui est de l'ordre du minuscule- "moitié mur, moitié porte" que s'effectue l'appropriation du milieu urbain. Différemment des larges avenues et de leurs espaces qui suggérent souvent l'indifférence et le déracinement, les "coins" de rue qui découpent les quartiers de Porto Alegre, tout comme les marquises et les vitrines des boutiques au centre-ville, gardent la profondeur d'un espace aimé par l'intensité des valeurs locales.

L'un des points de rencontrer actuels du centre-ville oú se perpétue encore la passion collective pour les coins de rue est l'esquina surnommée Democrética (au carrefour de l'avenue Borges de Medeiros et de la Rue da Praia, à mi-chemin entre la Praça XV et de la Praça da Alfandega). Il s'agit l` d'un des exemples les plus frappants de l'image de l'espace heureux dans la tonalité esthétique de la ville, oú les habitants se rassemblent pour marquer leur besoin irrépressible d'interrompre la continuité des longs parcours et du déplacement des voitures que soulignent les viaducs et les avenues. C'est là que s'expriment le mieux le code des émotions esthétiques propre é l'hédonisme populaire d'un corps social, é travers les mythes communs concernant le territoire de l'ancienne péninsule.

Dans l'effervescence paroxystique du "populisme de masse" des années Vargas, on verra ressurgir la puissance souterraine de toute une géographie affectuelle qui va rompre avec le contexte majestueux des plans architecturaux et paysagistes visant é embellir de la capitale.[892]C'est gréce à la sensibilité écologique des habitants que la capitale va pouvoir réactualiser les réminiscences des valeurs archaïqueset primitives de proxémie liées aux largos et logradouros.

---

891 A propos du réle des "coins de rue" dans la rythmique de l'ancien village, cf. A.P. Coruja, Antigualhas, op. cit., pp.30-3l.

892 A ce propos, cf. D. Rigatti, Texturas espaciais, mémoria coletiva e formas de socialidade em Porto Alegre: o centro da cidade, ronéo, CNPQ/UFRGS, l990.

Tandis que l'entreprise "civilisatrice" de l'urbanisme martial é planifier une puissance sociétale enracinée dans les anciens lieux d'hébergement des tropeiros et carroceiros, les cirques et les quitandas, qui deviendront des parcs et des places, dont le sensualisme de l'architecture paysagiste et de la statuaire cherchait é copier le visage moderne des places et des jardins européens -, la vie urbaine au quotidien ne cherchait qu'é retrouver l'atmosphére des premiéres décennies d'existence du village de Nossa Senhora Mée de Deus de Porto Alegre: celle d'une communauté partageant de sentiments communs polymorphes. Dés lors, les visées purificatrices des grands projets urbanistiques de parcs et de jardins conéus pour l'"enjoliver" la capitale seront continuellement contrariées, laissant reconnaêtre des lieux é l'image des anciens logradouros, oú l'on va assister au renouvellement d'émotions collectives plus proches du tribalisme de l'homme du Sud:

> "O bom gôsto do povo despertou para estimar tão belo logradouro no centro, a figura da cidade, cousa que poucas capitais do mundo terão, e estimulei assim os vindouros para continuar o ajardinamento. Só daqui a l0 ou 20 anos estará completo o parque, mas pouco importa. Fiz o que fiz e acabei de vez com o campo de pastagem de animais, para gaudio da população que tem bom gosto e que não tem jardins próprios."[893]

Il faut voir dans ce phénomène sorte de matiére spirituelle "archaïque" inspirant des anciens lieux urbains remontant à l'époque de la fondation de la capitale, et qui va renvoyer perpétuellement ses habitants à les valoriser en tant que territoires-mythes d'enracinement de leur vouloir-vivre collectif. C'est, au moment oú se dissémine le messianisme progressiste de la Nouvelle République (durant les années Vargas) que l'on voit se multiplier les festivités d'ordre civique, nées du narcissisme collectif des citadins. C'est aussi à cette époque que par le vertige des révêries "vert et jaune", la foule s'aventure au-dehors du monde clos et contraignant des fabriques, des écoles et des casernes, adhérant en cela à la puissance souterraine des pulsions émotionnelles primitives de l'homme g*aúcho.*

C'est cet ensemble collectif qu'évoque la polymorphie de liens sociétaux des anciens Campos da Várzea (Parc Farroupilha), de la Praia do Riacho (rue Gal.Paranhos), de la Praia de Belas (avenue. Beira Rio), du Largo da FIorca (rue

893 Commentaires du Maire Octavio Rocha, reproduits par S.Costa Franco, Porto Alegre: guia, op. cit., p.l66: "Le bon goût du peuple s'est éveillé é la beauté de ce *logradouro*, situé au centre de la ville et que très peu de capitales au monde pourront avoir, et j'ai ainsi stimulé ceux qui me suivront à continuer l'entretien du jardin. Il faudrait l0 ou 20 ans pour que le parc soit terminé, mais peu

Gal. Salustiano).[894] C'est la mythologie commune évoquant l'ambiance communautaire des anciens largos et logradouros de Porto Alegre qui rattachera les "nouveaux" lieux urbains qu'ils sont devenus à travers l'"urbanisme martial" à une sensibilité collective archaïque.[895] Grâce à cette perpétuation du partage émotionnel jusque dans les rapports sociaux impersonnels et contractuels dictés par l'âge démocratique de l'aprés-Nouvelle République l'ensemble collectif de la capitale parviendra é reconduire éternellement sa forme de convivialité polymorphique.[896]

Du point de vue de l'esthétique urbaine du Porto Alegre du XIXe siècle, les largos ont été fréquemment conéus comme des lieux "ouverts sur l'infini". En génèral, il s'agissait d'espaces dont l'aura esthétique permettrait l'agrégation de la vie communautaire. A travers ces territoires-mythes de la vie urbaine, chaque habitant pouvait se reconnaêtre dans les mêmes héros, les mêmes saints; ils vont servir de réceptacle a posteriori pour l'hospice de la ville, la Santa Casa de Misericérdia (Largo da Caridade), la potence (Largo da Forca), le piroli (Largo do Pelourinho), la cathédrale (l'église de la Matriz), le marché public (Largo da Quitanda).

C'est précisément en regard du code des sentiments esthétiques communes aux largos que la vie collective a su auparavant exprimer sa joie de vivre et ses querelles quotidiennes, ainsi que la richesse et la diversité des villageois. C'est aussi aux largos qu'il faut reconnaître en ce sens la puissance souterraine des liens sociétaux, et par conséquent le mérite de les avoir sauvegardés dans la cité "moderne" qu'est devenue Porto Alegre. Il convient de préciser que aujourd'hui, même dans leur approche "utilitaire"de la ville, ses habitants n'en arrivent jamais é abdiquer les formes banales d'existence enracinées dans certains de ces anciens territoires. Telles des "coquilles" abritant les réves de perpétuité d'un vouloir-vivre sociétal, ces lieux urbains ont bien servi de toile de fond sur laquelle a pu s'imprimer au fil du temps l'émotion collective polythéiste de l'homme du Sud, contrepoint de l'"urbanisme de bulldozer" des années Juscelino Kubisteck et de la

---

importe! Ce que j'ai fait est fait et j'ai fait disparaétre une fois pour toutes le lieu de pâturage, pour la joie d'une population qui a bon goût mais qui n'a pas de jardins pour elle."

894 Concernant le quotidien de ces endroits de l'ancienne ville, cf. A.P. Coruja, op.cit., pp.97-l25.

895 Voir à ce sujet C. Monteiro, Memôria, quotidiano e Identidade no espaéo urbano: o Parque Farroupilha, miméo, CNPq/UFRGS, l988.

896 A ce propos, se reporter à O. Campos, "Redenção: um convite ao passeio", in: Revista do Globo, n0 77l, du 25/6 au 08/07/l960.

période du Miracle brésilien sur lequel se calquera l'atmosphére confusionnelle de la capitale aprés le coup d'Etat de l964 et la répression militaire des années l968/78.

Si l'on remonte le temps, on s'aperéoit que le supplice infligé au cadre spatial de la ville par la planification morbide des grands projets a commencé précisément au moment oú la communauté portoalegrense a adhéré aux rythmes du messianisme progressiste de la Vieille République. C'est aussi é ce moment que la valorisation positive de la souffrance devient partie intégrante de l'arrangement esthétique des souvenirs é travers les formes "tourmentées" dans l'architectonique urbaine de la capitale. Pour comprendre cette transfiguration de la ville par la souffrance, il convient de considérer la maniére dont la libération des pulsions collectives archaïquess'est alliée aux valeurs messianiques des fables progressistes dans les années l870/80 pour engendrer l'abolition de l'esclavage, et par voie de conséquence l'entassement des anciens esclaves dans les *favelas* et les cortiços; l'instauration du travail libre, des fabriques et des quartiers ouvriers; l'arrivée des immigrants allemands et italiens; la monétisation de l'économie, la croissance industrielle et commerciale, les migrations. C'est cet ensemble des mutilations initiatiques imposé à l'ancienne "civilisation rustique brésilienne" qui incarne la Vieille République en ses intentions de vaîncre les avatars du peuplement rapide des villes et de la complexité de sa scène urbaine, à l'époque envahie par les aventuriers, les *bugres* et les négres. Jusque-là tuteur de la maturation et de la croissance urbaine de la ville impériale, le militaire-juriste va céder sa place aux technocrates des arts médicaux et de la construction, dont l'apparition au sein des fables progressistes va annoncer un changement dans le cycle des épreuves sacrificielles qu'avaient connus auparavant Porto Alegre et ses habitants.

Pour cette civilisation technique dorénavant vigilante à l'égard de la nature "barbare" et l'"âme collective" de l'homme du Sud, il s'agira avant tout d'opérer le perfectionnement des révêries ascensionnelles engendrées par le consensus historique et social ayant orchestrà la chute de la Monarchie et l'instauration de la Vieille République, alors que les habitants semblent se référer de plus en plus au sens labyrinthique de la ville et de ses territoires-mythes de socialité.[897] Dés lors, un Code des Moeurs rigide et hostile à la présence d'apatrides dans la capitale y proscrira l'intrusion des négres - en semi-liberté, affranchis ou esclaves -, dans les

rues, ses tavernes ou ses commerces.[898] Loin de chercher é capter le dynamisme de la force imaginale émanant des figures du banni et de l'étranger, premiére de la "culture technicienne" issue de la Vieille République a été de purifier l'ambiance urbaine é travers la segmentation polémique, pure et simple, entre lieux "purs" et lieux "impurs".[899]

Plutét que la modalité symbolique du temps "statique" à laquelle s'attachent la République de l889 et l'Etat Nouveau de l930, et que la géométrisation morbide du cadre spatial de la capitale *gaúch*a en tant que moyen d'"affaiblissement" d'une puissance sociétale, il est possible de montrer que c'est par sa tendance à "mobiliser" les contours changeants sous-jacents é logique des effets qui gouvernent la ville, que l'ambiance psycho-sociale émanant du contexte historico-symbolico de la Nouvelle République va inciter la communauté portoalegrense à se forger un récit dramatique et cyclique des souffrances et des déracinements vécus ses habitants.[900] L'idéologie populiste des années Vargas instaurera ainsi dans la ville Porto Alegre une atmosphére féerique d'extase collective oú les festivités civiques célébrant la patrie maternelle de l'homme du Sud vont contribuer é donner de la capitale sulina l'image de l'idéal communautaire, qui s'opposera à la moralité dont avaient témoigné les fables progressistes durant les premiéres décennies de leur mise en oeuvre.

On peut dire que le symbolisme des réveries "vert et jaune" va permettre la diffusion des légendes progressistes dans la scéne urbaine de Porto Alegre, traduction temporelle des épreuves sacrificielles et mutilantes qui a entraénà la naissance de l'ége démocratique au Brésil, et é son être-ensemble d'amplifier la logique des affects qui se trouve éparpillé dans les labyrinthes de la ville pour orchestrer le caractére messianique qui se rattache presque toujours aux défilés scolaires et militaires, aux processions, aux pélerinages religieux, aux fétes saturnales telles que le Carnaval et ses licenses. C'est l'éternel retour à la pulsion communautaire qui renvoie à la propension mystique du fuir d'ici, ce qui aménera la collectivité portoalegrense à forger son épanouissement dans le tragique des

---

897 Sur ce thème, cf. S.J. Pesavento, De escravo., op. cit., pp.67-l33.
898 Voir à ce propos l'analyse historique de N.T. Heinen, História social do disciplinamento moral do espaço urbano de Porto Alegre: o centro da cidade, minéo, CNPq/UFRGS, l989.
899 A ce propos, cf. S.J. Pesavento, Emergéncia., op. cit., pp.6l-97, et Républica: verso., op. cit., pp.5l-93.

épreuves mutilantes de la ville. Le sentiment collectif de ses habitants prend place dans l'architectonique de la vie urbaine de Porto Alegre. Une expérience éthique selon laquelle plus la puissance sociétale s'écarte de la durée du monde, plus les habitants vont se rassembler autour d'une mythologie commune: celle liée à la figure d'un Rédempteur et à la mortification de certains territoires (réels ou symboliques) de la ville.[901]

Par conséquent, c'est aprés la période dictatoriale de l930/37, et sous l'intimation sociale imprimée par l'avénement historique de la Nouvelle République, que la civilisation urbaine et industrielle du sud du Brésil va réellement s'attacher à perfectionner la rythmique cyclique des révolutions, alternativement mutilantes et rennaissantes, faisant de Porto Alegre un lieu de célébration des ambitions épiques de l'homme brésilien. La ville reflétera dés lors l'image de la Patrie-mére tout en resserrant les liens ataviques qui unissent l'homme gaúcho au sol ancestral. La propension épique et microcosmique des fables progressistes é Porto Alegre renforceront dans l'ambiance saturnale dans les festivités civiques l'idylle amoureuse archaéque entre l'homme du Sud et la Grande Mére terre. Autrement dit, la collaboration dynamique entre la perspective progressiste émanant d'une civilisation technique et l'enracinement régressif de la communauté portoalegrense é l'image onirique du *Pago gaúcho* consiste à faire assumer par la description de la destinée de la capitale *sulina* tous les avatars de la société brésilienne.[902]

L'Exposition Internationale de l'Industrie gaúcha (l935), qui a commémoré le centenaire de la Guerre des Farrapos et entraéné l'occupation définitive de l'ancien Campos da Várzea, devenu désormais Parque Farroupilha[903], est ici exemplaire de la fierté et de l'orgueil de l'homme du Sud vis-vis du décor de la

---

900 Voir à cet égard, C. Monteiro, A modernidade no espaço urbano de Porto Alegre, minéo. PUCRS, "Mestrado" d'Histoire, réalisé dans le cadre du Seminaire "Histoire de l'Art au Brésil", l990.

901 Sur ce théme, cf. L. Martins, "A ponte sobre o Guaíba", in: Revista do Globo, n0 670, ll/8/l956; E.de Souza,"O Prado na corrida para ser o maior do mundo", in: Revista do Globo, n0 745, 27/6 au l0/07/l959; et concernant la construction des quartiers résidentiels "modernes" et des quartiers ouvriers, anonyme "Dois anos e meio fizeram surgir uma cidade dentro de Porto Alegre" et "Realizaééo sem precedentes", in: Revista do Globo, n0 57l, l8/8/l952.

902 A ce propos, nous renvoyons ici aux ouvrages publiés par les organes de la Mairie de Porto Alegre et commémorant la fondation et de colonisation de la ville parmi lesquels Porto Alegre, biografia., op. cit.; Porto Alegre, retrato de uma cidade, PMPA, novembre.l940; et Porto Alegre, uma monografia, PMPA, décembre.l953.

capitale sulina en tant que territoire privilégié de célébration du fond chtonien des fables progressistes: célébration, en l'occurrence, des produits régionaux en même temps que des produits d'exportation nationaux "exotiques" tels que le café, le football, Carmen Miranda et Zé Carioca:

> "O antigo Porto dos Casais, dos fundadores açorianos, é hoje uma cidade moderna que ostenta orgulhosa, seu progresso na silueta dos aranha-céus(...) O vão móvel da Ponte Rio Guaíba é um dos orgulhos da engenharia brasileira(...) O belo portéo do porto abre-se para a Avenida Sépulveda e suas palmeiras (...) Hé os que dizem que Porto Alegre imita Nova Iorque fazendo uma Manhatan em miniatura."[904]

Plus tard, les Expositions Internationales de produits agricoles organisées dans le quartier de Menino Deus, puis l'avénement des grands projets urbanistiques (la construction du Campus et de l'Hépital universitaires, de l'hippodrome de Cristal, du Pont du Guaíba, de l'Aéroport Salgado Filho) vont parfaire l'image de la ville comme lieu de rédemption morale pour l'"âme barbare" de l'homme du Sud:

> "Quatro pilares monumentais deram é Porto Alegre um novo marco caracteréstico. Sãoeles o pértico elevadiéo da obra que era uma velha aspiraééo do povo gaúcho e a concretizaééo de uma necessidade premente para o escoamento da produééo do Rio Grande do Sul: a travessia é seco do Guaíba (...).~[905]

La fierté nationale que symbolisent les réveries "vert et jaune" s'exprime désormais dans l'atmosphére aussi bien des casinos que des cités ouvrières, des fabriques, des colléges et des universités et jusque dans la réclame industrielle, les programmes radiophoniques, et aprés, plus tard les émissions de la télévision. Porto Alegre devient la premiére ville brésilienne à posséder un plan urbanistique

---

903 Dans ce sens, cf. C. Monteiro, Parque Farroupilha: historia e memória de um espaço de socialidade no contexto da formaçμao urbana de Porto Alegre, ronéo, Mestrado en Histoire, PUC-RS, l989.

904 Cf. Revista do Globo, l966: "L'ancien Porto dos Casais, celui des fondateurs aoriens, est aujourd'hui une ville moderne qui exhibe orgueilleusement son progrès dans le profil des gratte-ciel(...)/ Le pont mobile du Rio Guaíba est l'une des fiertés de l'ingénierie brésilienne(...). Le beau portail du port s'ouvre sur l'avenue Sepulveda et ses palmiers(...) Il en est qui disent que Porto Alegre imite New York, en formant une Manhattan en miniature."

905 Cf. Revista do Globo, n0 734, du 24/l au 6/2/l959, pp.l0-l4: "Quatre piliers monumentaux ont marqué Porto Alegre d'un nouveau cachet particulier. Ils forment le portique du pont mobile qui consacre une vieille aspiration du peuple gaécho et concrétise le besoin impérieux de débouchés pour la production du Rio Grande do Sul: la traversée "à sec" du fleuve Guaîba (...).

conéu par des techniciens régionaux, ancrés dans le sol ancestral du Rio Grande do Sul.[906]

C'est toutefois à travers les épreuves sacrificielles imposées à la ville par les pratiques urbanistiques qui s'affirment comme étant la promesse de rédemption morale de l'homme du Sud que va pouvoir se consolider la civilisation technicienne et industrielle à Porto Alegre. Elle s'impose déjà comme destin tragique de la société *gaúcha* qui, aprés la "pacification" de la Província do Rio Grande do Sul au XIXe siècle, avait finalement adhéré aux structures spatio-temporelles qui configurent le corpus de la nation brésilienne. Il faut sans doute voir là la phase ultime du cycle ayant scindé l'humain de l'animal chez l'homme *gaúcho*, et le parachévement de la Révolution Farroupilha à travers une "paix dans l'honneur". Au XXe siècle, le théâtre de Porto Alegre devient ainsi le lieu d'aboutissement pour le cheminement d'une communauté émotionnelle tendue vers le destin grandiose de la terre *gaúcha* et prise dans la rythmique imposée par le consensus historique et sociale des aspirations souveraines de la Nation au Brésil:

> "Diferente do homem platino, o gaúcho sulriograndense, o gaúcho brasileiro, portanto, é profundamente nacional e faz de seus usos e costumes, um motivo de orgulho e brasilidade."[907]

C'est en mettant l'accent sur l'aspect "matériel" de la capacité d'adaptation de la vie communautaire au mouvement lui-même qu'on peut penser la scéne urbaine comme étant l'expression d'un microcosme animé, par opposition aux partisans des réveries d'immensité et é leur propension à "gigantiser" les héros locaux (militaires et juristes) et leurs prodiges. Ce qui va marquer le code des émotions esthétiques communes aux habitants de Porto Alegre ce sont précisément la tension entre, d'un côté, le dynamisme onirique distillé par l'architecture microcospique de la vie urbaine, qui met en relief la prépondérance de structure lilliputienne de l'ancien village dans le monde imaginal de l'homme portoalegrense

906 Ce plan d'urbanisation va mettre en avant de solutions liées é l'idée que le réseau de voire et un moyen de planifier de la croissance de la ville. Surnommé "Lignes générales du Plan Directeur: contribution é l'étude de l'urbanisation de Porto Alegre", et conéu par de E. Paiva et L.A. Ubatuba de Farias, il s'inscrivait dans l'action de l'organe municipal appelée Direction des Travaux Publics et de la Voirie de la Mairie.

907 Extrait de l'article de W. Spalding, "História da cidade por dois séculos", in: Porto Alegre: biografia, op.cit., p.84 :"Différemment de l'homme de la Plata, le gaécho sulriograndense, c'est-é-dire le gaécho brésilien a l'esprit profondément national et trouve dans ses us et coutumes un motif d'orgueil et un sentiment de 'brésilianité'."

et, de l'autre, les intentions messianiques du gigantisme de la cité industrielle, à travers l'exaltation d'une civilisation technique. Pour la ville, il s'agissait d'incorporer les traits ethniques de la bravoure et de l'endurance du peuple *gaúcho* aux insignes honorifiques que lui avait attribués la communauté portoalegrense, en tant que cité à la fois "loyale et vertueuse".[908] Autrement dit, dit, l'architectonique de la vie urbaine é Porto Alegre du XXe siècle va se fondre dans la fonction qui lui incombe l'imagination populaire sulina de réconcilier, dans son ventre digestif, les vertus d'une communauté de destin régional et l'aventure grandiose et ostentatoire de la nation brésilienne.

A la fois technique et figuration, la ville de Porto Alegre s'affirme comme preuve irréfutable que le destin grandiose de la société gaúcha ne se traduisait pas uniquement par le fait que sa terre ancestrale avait "nourrit" la Nation en guerriers et en chevaux, aidant par cette forme d'animalité triomphante l'Empire é garantir les frontiéres du Sud. De par ses fonctions commerciales, financiéres et industrielles, elle a permis que soit dépassée l'image du Rio Grande do Sul vu comme étant l'auberge du Brésil et annoncer en son sein le passage irréversible des traits archaïques de l'homme du Sud à des formes "supérieures" de civilisation. En d'autres termes, Porto Alegre va incarner le talent du "peuple" à inscrire le polythéisme des valeurs de l'homme gaúcho dans une nouvelle dimension symbolique du temps: la maétrise progressive de l'avenir:

> "Veja depois a praéa dos trés poderes, com o Palacio Piratini, o notével Palécio Farroupilha, o Tribunal de Justiéa, a Catedral metropolitana e o centenério Theatro SãoPedro, estenda o passeio é Zona Sul, pelo prolongamento da Av. Borges de Medeiros; passe pelo novo Viaduto Dom Pedro I, o Estadio Beira Rio e admire o monumental Joquéi Club, os clubes de iatismo e as encantadoras praias- Pedra Redonda, Ipanema, Bélem-Novo- que se debruéam sobre o Guaíba. Suba a Petrépolis, Moinhos de Vento, Av. Carlos Gomes, onde estéo as moradias de luxo. Alcance o alto do morro da Polécia, com deslumbrante panorama da cidade e seus arredores."[909]

908 Voir à ce sujet le décret officiel no l03, du l9/l0/l94l, de sa Majesté l'Empereur qui rendait hommage à la fidélité et à la loyauté des habitants qui avaient repoussé définitivement les rebelles de la capitale, cité par F.Riopardense de Macedo, Porto Alegre: origem, op. cit., p.88-89.

909 Extrait du Magazine O Cruzeiro, l972, p.23: "(...) Voyez ensuite la place des "trois pouvoirs", avec le Palais Piratini, le remarquable Palais Farroupilha, le Tribunal de Justice, la Cathédrale Métropolitaine et le centenaire Théâtre São Pedro, prolongez votre promenade vers la Zone Sud, en enfilade de l'avenue Borges de Medeiros; passez par le nouveau Viaduc Dom Pedro Ier, le Stade Beira-Rio et admirez le monumental Hippodrome, les clubs nautiques et les ravissantes plages - Pedra Redonda, Ipanema, Belem Novo - qui se penchent sur le Guaéba. Montez vers Petrépolis, Moinhos de Vento et l'Avenue Carlos Gomes, oú se trouvent les demeures luxueuses. Allez jusqu'en haut du Morro da Polícia, avec sa vue panorama superbe sur la ville et ses environs."

Si, en intégrant les diverses phases de retour de l'homme *gaúcho* à la quiétude cosmique du ventre de la Terre-mére, le cadre spatial de la ville *portoalegrense* a dramatisé la représentation diachronique des instants vécus par ses habitants dans une dialectique de la durée forgée par leur volonté de surmonter les épreuves extérieures menaéant de dissolution leur vie communautaire, il convient cependant de garder à l'esprit que, en tant qu'élément fondamental du code des émotions esthétiques locales et des rites de célébration de la socialité luxuriante et exubérante de l'homme de la civilisation au sud du Brésil, le caractére hédoniste et dionysiaque des réveries "vert et jaune" rappelle bien souvent l'exacerbation des souvenirs "historiques" liés aux rituels ancestraux de l'enracinement dynamique du Héros conquérant à l'environnement social et cosmique de l'ancien *Continente de São Pedro*. Lieu aussi de résurgence des paysages nocturnes inspirés d'une puissance sociétale méta-érotique et méta-racial mis en scène par les brassages, déséquilibres et inquiétudes consécutifs aux mouvements de peuplement du pays sulino, l'architecture de la vie urbaine de Porto Alegre va connaêtre désormais des moments d'affrontement dramatique entre différentes images de ville.

Très proche scénario de la métamorphose multiple de l'Homme du Sud est l'atmosphére de *chaos* qui impose la vision sacrificielle des anciennes structures spatio-temproelles de la ville. Dans ce contexte, aux années Vargas, la tendance des aspirations ascensionnelles et souveraines de l'urbanisme martial, en toutes ses ambitions épiques, é condenser les liens collectifs microcosmiques dans la ville de Porto Alegre réussira à intégrer aux cérémonies civiques l'ambiance d'animation et d'agitation des festivités licenceuses de ses habitants.

Lieu de synthése, le théâtre urbain de Porto Alegre se complexifie sous le signe de la tension contradictorielle: la puissance souterraine d'un ordre confusionnel et polythéiste sera "vaincue" par leur inscription dans les "plis" d'une architectonique "moderne" des nouvelles formes de vie collective.[910] Dans le cadre des cérémonies d'instauration du messianisme progressiste des années J.K. - celui de la maétrise des ravages du temps ou de la rythmique de sa production -

910 Nous renvoyons ici é l'étude ethnographique du quartier du Bomfim menée par J.M.da Silva, A miséria do cotidiano, Ofícios, l99l, même si nous divergeons à propos du cadre temporel dans lequel l'inscrit l'auteur, et de l'image bohème que lui attribuerait la mémoire collective *portoalegrense*.

l'esthétique du débridement é Porto Alegre va ainsi s'amplifier et s'inscrire dans le contexte historico-symbolique émanant du Miracle brésilien.

L'adhésion capitale à la "marche du Progrés" dans le cheminement d'une Ditacture Militaire réhabilitera ainsi progressivement dans la scéne urbaine de Porto Alegre les pratiques totalitaires de mutilation et de flagellation des pulsions émotionnelles collectives préparant la précipitation de l'hédonisme populaire vers les abémes de la ville, lé oú il va pouvoir puiser aux sources souterraines d'un vouloir-vivre sociétal pour y trouver la force de métabolisation d' éléments étrangers au polythéisme des valeurs propre é ses habitants.

Pour employer une comparaison, nous dirons que si, d'une part, dans le cadre de la "civilisation rustique gaúcha", associée aux aspirations souveraines et purificatrices du Héros civilisateur à l'égard d'une "terre de personne", l'installation de l'ensemble civilisationnel des villes gaúchas a illustré le parachévement des techniques de purification de la terre riograndense, d'autre part, l'instauration de la "civilisation technique et industrielle" é Porto Alegre, telle qu'elle s'inscrit dans la rythmique des phases alternativement négatives et positives du devenir cosmique de la communauté sulista, va apporter é l'homme du Sud l'image de la ville comme symbole du cycle temporel:

> "Vista de cima, Porto Alegre é a própria imagem do Progresso. na louca disparada dos andares, a cidade esta se modernizando em forma de gigantescos aranha-céus, enquanto vista embaixo se agita e se adapta ao movimento contínuo do desenvolvimento."[911]

C'est pourquoi l'idée de sacrifice et d'expiation morale qu'inspire aux habitants la mortification de l'architecture urbaine de Porto Alegre, tel qu'elle est devenu aprés qu'elle ait été "initiée" aux fables progressistes, se relie parallélement é l'émergence d'une émotion collective archaéque confusionnelle et polymorphique qui, é travers la féte et gréce é ses licences, actualisera socialement le drame les péripéties temporelles vécues par l'homme du Sud, renvoyant la communauté locale é revivre les diverses phases de l'épanouissement de son être-ensemble.

E pour bien comprendre la vitalité propre é logique contradictorielle qui a présidé l'ambiance de la vie communautaire portoalegrense de l'époque du

911 Cf. le Magazine O Cruzeiro, l968, p.66:" Vue d'en haut, Porto Alegre est l'image même du progrès. Dans la folle escalade des étages, la ville se modernise sous forme de gigantesques gratte-ciel, tandis que la vie d'en bas s'agite et s'adapte au mouvement continu du développement."

"Miracle brésilien" é nos jours, il convient de considérer l'attachement des habitants é certains territoires (réel ou symboliques) de la ville et é de mythes communs qu'ils jugent capables d'assurer leur perdurance en leur permettant d'échapper à la virulence existentielle contenu dans la durée du monde.

Lorsqu'on se place dans la perspective de la dramatisation du temps qui sert é décrire l'avénement historique de la civilisation urbaine de Porto Alegre, il faut ainsi envisager l'imagination activiste d'une sensibilité collective servant de base aux habitants pour se débarrasser de l'atomisation individuelle et se détacher de l'idée d'une communauté émotionnelle sacrifiée aux fables progressiste.# C'est la propension épique et microcosmique propre é un vouloir-vivre sociétal, fidéle aux valeurs bénéfiques portées par les réminiscences de territoires-mythes de la ville et les souvenirs de socialités archaïquesdans la scéne urbaine locale qui permettra ensuite au code des émotions esthétiques propre à la communauté portoalegrense d'orchestrer, dans le cadre d'un temps heureux, la métabolisation des actes agressifs et belliqueux du Héros civilisateur.

En tant que fruit de la causalité poútique qui fait de le polythéisme populaire un élément de ce code des émotions que l'on retrouve dans les métropoles brésiliennes du XXe siècle, et en l'occurrence à Porto Alegre, il ressort que l'arrangement des valeurs hétérogénes de l'"éme collective" reléve essentiellement de la dialectique de conciliation des motivations symboliques contraires de ses habitants. La ville deviendra ainsi un territoire privilégié de consolidation d'une dialectique temporelle à travers laquelle, en synchronie avec la rythmique qui renvoie les liens sociétaux à leurs racines chtoniennes, le sentiment qui fixe ses habitants dans certains lieux urbains va "confectionner" le débridement d'émotions collectives qui va forger le style tropical de la civilisation urbaine et industrielle au sud du Brésil.

CONCLUSION

Au XVe siècle, l'homme de l'Amérique ibérique - fidèle au consensus traditionnel- s'est engagé progressivement dans l'"acculturation conquérante" des valeurs de l'Occident faustien. En ce sens, au Brésil, la force de dispersion de la colonisation portugaise n'a pu orchestrer le type d'actions dévastatrices employées dans l'Amérique espagnole pour "occidentaliser" les populations autochtones du continent américain et modifier le milieu social et cosmique des Tropiques. Différemment de la politique de ségrégation que les Espagnols explorateurs de mines pratiquèrent si longtemps au Mexique et au Pérou, la conquête des terres brasilicas par le colonisateur portugais a été entreprise à travers une rythmique de pénétration dispersive à l'intérieur des Tropiques selon un mode d'appropriation dangereusement hasardeuse du littoral atlantique, médiatisé à la fois par les démarches "informelles" d'un christianisme lyrique de beatos et de romeiros et l'évangélisation mystique des "Saintes Missions" jésuites.

L'irruption de l'Histoire au coeur de la l'Amérique portugaise a obéi en quelque sorte au rythme de l'action expansionniste et nomade des entradas et des bandeiras à travers le continent brésilien, sans toutefois pénétrer réellement au coeur des sert”es, ne parvenant pas à parachever le rêve démiurgique de l'Occident chrétien: c'est-à-dire, l'extension planétaire de la culture européenne. Au trait dispersif de la conquête territoriale de l'Amérique portugaise a contribué le métissage progressif entre le colonisateur, très souvent assimilés aux figures du Banni et de l'Errant, et les populations autochtones, concourant à affirmer au sein de l'entreprise coloniale le complexe esclavagiste, agraire et hybride de la casa-grande et de la senzala. C'était là l'annonce de polythéisme des valeurs à partir duquel allait se structurer l'"occidentalisation" de l'Amérique portugaise. A cela s'est ajouté l'immoralisme éthique d'un Conquistador qui s'est évertué à propager à la fois l'idéal chrétien et la pratique cruelle de l'esclavage. De plus, le passage du nomadisme à la vie sédentaire et domestique s'est fait en adaptant aux couleurs locales la "tradition" catholico-féodale de l'Occident, qui sera transplantée aux Tropiques à travers la monoculture absorbante du littoral, l'élevage extensif du sertão, le régime d'esclavage et du latifundium, et le christianisme mulâtre, laïque et analphabète.

Cependant, aussi paradoxal que cela puisse paraître, nous avons voulu montrer qu'au-delà de la dominante posturale mâle et agressive que a marqué objectivement les aspirations monarchiques du Conquistador à l'égard de leurs esclaves et la conquête de la Terra de Vera Cruz, la civilisation rustique brésilienne, à travers ses valeurs d'involution et d'intimité, a permis la coexistence conflictuelle dans la mémoire collective de l'homme brésilien de différentes motivations symboliques qui nourrissait le Portugais à l'égard des tropiques américains. En ce sens, le ruralisme brésilien a été à la fois le véhicule de processus de "sécularisation" de la tradition et de l'univers spirituel des africains et des indiens esclavisés et l'élément qui a permis la conversion souterraine du Maître aux dieux du terroir, dans la mesure où le mécanisme d'administration coloniale, à l'origine de tendance féodale, a fait se côtoyer, d'un côté, le christianisme clérical et, de l'autre, le sensualisme mystique des populations autochtones et les valeurs païennes des africains. Dès le premier siècle du peuplement et d'expansion territoriale, en vue de donner à la colonie une "bonne santé politique", la Métropole établie l'"occidentalisation" de l'Amérique portugaise à travers un catholicisme de moulin à sucre , succombant au fruit de la dominante copulative qui a rapproché les portugais des indiens et des africains, pour remédier à l'hétérogénéité anomique de la vie collective sous les Tropiques.

Dans un cas comme dans l'autre, la diffusion, par un christianisme mulâtre, d'intérêts agraires et esclavagistes apparaît comme l'une des premières tentatives de domestication des avatars temporels de la Colonie qui aient influé sur la configuration syncrétique de l'ensemble civilisationnel de villes brésiliennes. C'est cette démarche en double sens qui a permis au Brésil colonial de transfigurer la Mort et le Destin d'un colonisateur étouffé par l'atmosphère virile et militaire de sa propre conquête territoriale visant à protéger la descente du Héros civilisateur vers le ventre chaleureux de la Grande Mère des autochtones. Un Conquistador qui a été à la fois "maître" et "esclave" des impératifs contradictoriels de son passé ethnique: celui d'un peuple "à cheval" entre l'Afrique et l'Europe.

Il se trouve que, par référence aux vertus proprement paradisiaques de l'environnement géographique tropical et aux rêves d'"avant la chute", les mythes et croyances qui ont guidé le Conquistador à la "découverte" de l'Amérique n'ont fait que renforcer l'image fondatrice d'une Terra de Vera Cruz vue comme lieu de rédemption morale du peuple portugais et du rachat de ses imperfections. Le

polythéisme des valeurs ayant encadré l'oeuvre coloniale portugaise apparaissent de ce point de vue comme un vecteur d'équilibre entre les éléments antagonistes constitutifs du passé culturel du conquérant.

Rappelons que l'appartenance à la communauté émotionnelle chrétienne était à l'époque l'unique critère pouvant justifier l'émigration vers le Brésil. Autrement dit, l'étranger était le bienvenu au Brésil colonial, c'était l'hérétique et le non-catholique que l'on craignait. En faisant des terras brasilicas l'emblème d'une utopie édénique réalisée sous les Tropiques, la colonisation portugaise n'a fait qu'attribuer à ces "îles de l'Occident" une matière "mystique" capable à son tour de forger une communauté. A cet égard, on ne peut pas oublier que c'est la quête d'une communion émotionnelle - celle qui fondera la "civilisation rustique brésilienne" - qui a inspiré les premières vagues d'évangélisation des autochtones à l'époque de la conquête coloniale. Cela est vrai aussi bien pour l'action menée par les catéchistes et les missionnaires jésuites dans des aldeamentos et les prédicateurs itinérants (les beatos), que pour le christianisme dévotionnel des bandeirantes. En filigrane, on peut dire qu'a participé également à ce processus la "conquête des âmes" orchestrée en dehors de la liturgie catholique parachevée des églises et des chapelles: celle qui a accompagné la fureur expansionniste du colonisateur au coeur du sertão brésilien et la création des premiers peuplements sur le littoral.

En ce sens, il faut s'accorder à reconnaître que l'épopée historique qui célèbre le non-racisme du Portugais et l'image de l'homme-Métis pour le Brésilien soulève le problème du rôle primordial qu'a joué la précipitation de la figure du Navigateur-conquérant dans celle de l'Aventurier-errant, "banni" de son patrie maternelle - celui qui, dans sa quête vagabonde de richesses et d'une terre "purifiée", va préciser les contours d'une civilisation agricole durable sur le littoral atlantique. En effet, la vision cartographique du Nouveau Monde et la géographie fantastique tissées autour l'Eldorado n'ont pas seulement entretenu le mythe de la Terre promise en Amérique espagnole, qui s'étendait à l'époque de la Cordillère des Andes à l'Océan Atlantique; elles ont aussi inspiré la concentration de populations dynamiques dans les parties déjà ouvertes à la culture par l'oeuvre coloniale militaire et conquérante du Portugais sous les Tropiques.

C'est pourquoi nous avons insisté dans cette thèse sur le fait que l'arrangement des structures spatio-temporelles ayant présidé la formation du

ruralisme propre à la société brésilienne est le corollaire de la rythmique itinérante et erratique du Portugais en son désir de bâtir une communauté de destin sous les Tropiques. C'est en ce sens que les villes brésiliennes, en regard du récit mythique inhérent aux terres brasilicas, sont devenues une région microcosmique où l'homme de la civilisation a été éternellement confronté à son lointain onirique.

A cet égard, il existe une différence notoire entre, d'une part, l'intégration spatiale du Portugais telle qu'elle a eu lieu à l'époque où s'est instaurée l'entreprise coloniale au Brésil - en suivant le coeur de l'implantation de "zones pionnières" (la terre à l'état brut)- et, d'autre part, la colonisation engendrée plus tard par les "zones d'expansion", en accord avec le geste plus sédentaire d'appropriation territoriale des Tropiques. Le premier trajet a travaillé l'image de l'"abondance" et de l'"opulence" de la terre du Nouveau Monde, motivé en cela par la quête de la Terre promise, tandis que le deuxième parcours s'est attaché à l'image d'une terre parcimonieuse, désormais "propriété" et "bien" soumis à l'autorité et au contrôle suprêmes de la Métropole. Une terre qui sera assujettie à ses diverses tentatives visant à transformer le besoin archaïque du nomadisme et d'errance d'un peuple de commerçants et à bâtir une civilisation agricole durable sur les terres nouvelles.

Il faut reconnaître que ce trajet d'assimilation accommodatrice du Portugais à l'environnement social et cosmique des Tropiques qui a transfiguré de la vaste étendue vierge du Nouveau Monde en espaces cultivés et humanisés participe également du parcours d'instauration du mythe prométhéen de l'Occident en Amérique. En ce sens, l'instauration de la civilisation urbaine et industrielle a opéré l'image d'une "désacralisation" et d'une "laïcisation" des liens ataviques par lesquels l'homme de la civilisation, celui de la société coloniale des XVIe et XVIIe siècles, s'était attachée aux tropiques américains. Cela a pu se faire à travers l'implantation d'un processus formel visant non seulement à l'éloigner de la substance néfaste et maléfique des Tropiques des péchés, mais aussi à lui faire "profiter" des vertus proprement édéniques du Nouveau Monde.

En effet, l'"occidentalisation" de l'Amérique portuguaise du XVIe au XVIIe siècle, qui a consisté à intégrer des régions jusque-là "désertiques" et "sauvages" aux possessions territoriales de la Couronne portugaise, à faire entrer leurs produits dans le circuit de l'économie coloniale, et à mettre en place le complexe des "casas-grandes et senzalas" puis celui des "sobrados et mocambos", va se caractériser ensuite par l'achat de terres vierges, transformées en biens de

propriété. C'est ce qui amènera l'homme brésilien ordinaire à se faire de la terre l'image d'une marchandise comme étant, à la fois un "espace vécu" et un espace absent: autrement dit, à l'associer à l'image d'une "présence-absence".

Il fallait reconnaître la force imaginale qu'ont revêtue le pèlerinage vers la Terre promise et la constitution d'une "cellule communautaire" sous les Tropiques en tant que gestes primordiaux dans les intimations accommodatrices de l'homme de la civilisation au milieu environnant des tropiques américains pour arriver à cerner dans cette étude la dimension symbolique qui a présidé à la configuration de l'aura "confusionnelle" des villes brésiliennes du XXe siècle. C'est précisément ce thème de l'esthétique du débridement qui régit le code des émotions communes au théâtre de la vie urbaine au Brésil qui constituait le centre de gravité de cette thèse.

En prenant le cas de Porto Alegre, nous avons voulu montrer les diverses motivations symboliques qui ont présidé à la configuration d'une nébuleuse "affectuelle" autour des premiers noyaux de peuplement de l'Amérique portugaise. A travers le trait destinal du nomadisme et de l'errance du G ucho servant à produire et à entretenir les moeurs sédentaires et domestiques de la société sulina, il s'agissait de préciser l'énergétisme matérielle de l'image de la Terre mère chez l'homme du Sud en tant que vertu métaphysique capable de forger et de cimenter l'éthos communautaire sous les Tropiques. Cet aspect du grégarisme de l'homme du Sud, qui s'est développée sous une forme de guerres meurtrières, à l'ombre des grandes estâncias et fazendas plutôt qu'à l'ombre des plantations sucrières, s'est avéré fondamental pour mener une compréhension approximative du modèle "religieux" de ce que nous avons appelé fréquemment ici l'éthique méta-érotique et méta-raciale du ruralisme brésilien qui sert de ciment à l'ambiance confusionnelle des villes gauchas. Il est apparu que Porto Alegre, comme d'autres villes sulinas, s'accordait ainsi à la logique passionnelle qui a perpétué la figuration ethnique "barbare" si caractéristique de la personnalité globale de l'homme brésilien des XVIIe et XVIIIe siècle et de ses agglomérations, c'est-à-dire qu'un noyau irréductible d'une "civilisation rustique" autour duquel gravite le "désordre des passions" d'un vouloir-vivre sociétal.

Ainsi, loin d'avoir accompli la "démythologisation" des attributs telluriques de l'homme brésilien et malgré la volonté d'Ordre et du Progrès qu'a instaurée l'âge démocratique, les fables progressistes issues de l'Occident faustien n'a fait jusqu'à présent que l'aider maîtriser lyriquement l'éternel retour à la Grande-Mère terre et à

ses vertus édéniques. Au Brésil, les polémiques récentes qui ont entouré les mouvements sociaux pour le "droit à la terre" en milieu rural aussi bien que ceux pour le "droit au foyer" en milieu urbain, sont à cet égard une illustration paradigmatique de ce que nous avons dit des réminiscences du pèlerinage religieux archaïque du Portugais dans la manière originelle dont le ruralisme brésilien se superpose aux "Temps Modernes" au coeur de la mémoire collective de ses habitants. En résumé, on trouve là une civilisation technocratique qui va s'attache au fond à canaliser le vitalisme des liens communautaires propre aux hordes de ruraux déshérités amassés devant les "murs" des villes (les "sans-abri et sans-toit") et luttant pour acquérir le "droit" de travailler la terre, d'en retirer sa nourriture et d'avoir un foyer. La violence de ces mouvements sociaux n'est que la dénonciation de la saturation des fables progressistes qui ne permet plus au peuple brésilien - transfiguré en soldats de fortune aventuriers exilés et trafiquants - de demeurer dans la chaude intimité de la Terre-mère et d'y célébrer ses richesses naturelles.

Lorsque l'on prend l'exemple des villes sulinas et de Porto Alegre, force est d'admettre que, au Brésil, la configuration d'une civilisation urbaine et industrielle a été le fruit du rythme cyclique d'une vaste mouvement collectif de pèlerinage vers une "terre de rêves", motivé par l'identification subjective de l'homme de la civilisation aux attributs édéniques de l'environnement naturel de la Campanha gaucha, comme il l'avait été auparavant par la séduction qu'avait exercée sur le Conquistador les vertus paradisiaques attachées à la Terra de Santa Cruz.

En nous replaçant sous l'angle de la formation de la société gaucha, il nous est apparu que le territoire brésilien était non pas une étendue géographique, mais bien au contraire un espace fantastique ayant "éprouvé" la partialité de ses éléments socio-culturels diversifiés, de ses micro-régions et de ses Etats. Ce phénomène qui renvoie aux souvenirs "historiques" évoquant la dominante copulative qui a gouverné l'oeuvre colonisatrice du Portugais dans les tropiques américains. C'est cette dominante qui va façonner une esthétique méta-érotique et méta-raciale aventureuse pour en faire l'expression de l'"âme collective" qui agencera désormais le théâtre la vie urbaine au Brésil et l'image d'un pays qui est resté ouvert à l'Etranger et à l'autre.

Si l'on prend pour base de réflexion la formation sociale gaucha, on s'aperçoit que la réussite "matérielle" dans la configuration d'une communauté émotionnelle sulista en un corps politique s'inscrivant dans l'unité de l'Etat-nation

brésilien au XIXe siècle ne fait que translater la démarche de la pensée symbolique de l'homme de la tradition du Sud au plan de la formation de l'homme brésilien contemporain.

Le paradoxe de la pregnance d'un narcissisme collectif rattachant l'homme du Sud à son territoire-mythe et à ses mythes communs- le Continent de São Pedro - dans la genèse du corps politique de la nation brésilienne renvoie en particulier à l'aberration barbare du ruralisme sulista ayant contaminé les institutions "démocratiques" et "égalitaires" instaurées sous les Tropiques. Nous avons voulu montrer que, par la voie de l'Empire-tropical, de par sa quête monothéiste de la "perfection" de l'Un, l'instauration d'une civilisation urbaine a engendré toujours le double d'elle-même : le polythéisme des valeurs issue d'une société pastorale et nomade. Le non-racisme populaire qui anime l'"esprit gaucho" et règne dans l'ensemble civilisationnel de ses villes, répudie toute action réduccionniste à l'égard d'un vouloir-vivre collectif. C'est parce que la communauté sulina est devenue le fruit énigmatique des brassages, des déséquilibres et des inquiétudes consécutifs de l'enracinement de l'homme de la civilisation aux confins d'une région frontalière, qu'elle exprime le mieux la synergie existante entre les qualités propres d'un côté à la statique, et de l'autre à la mobilité de la vie sociale ayant présidé à la cellule communautaire sur laquelle repose la formation sociale brésilienne.

C'est en mettant l'accent sur l'énergétisme matérielle des images qui, à travers l'instauration de l'ensemble de villes gauchas, retracent le parcours d'intégration du Portugais à l'environnement social et cosmique des Tropiques que nous avons cherché à souligner la dimension tragique du "barbarisme" ou de la "monstruosité" qui imprègnent les récits légendaires et historiques relatant l'acte de création des villes industrielles modernes.

Au Brésil, loin de l'objectif du rationalisme occidental, c'est le contradictoriel ce qui, pour le "génie" scientifique, rend incompréhensible la compulsion à la vie communautaire en tant que "réalité sociologique" que renferme le théâtre de la vie urbaine. C'est l'intrusion du polythéisme des valeurs propre au ruralisme qui sert de ciment à la civilisation urbaine et industrielle, en célébrant le symbolisme végétal de la mort et de la résurrection, que la vie communautaire au Brésil va trouver l'équilibre dans l'instabilité de ses formes,

toute en obéissant à la rythmique méta-érotique et méta-raciale grâce à laquelle les habitants s'intègrent à l'environnement technique de la Ville.

Notre intention était aussi de montrer la cohérence paradoxale qu'il y a entre la vision du monde que véhicule la figure du Gaucho et les mythes communs d'une société pastorale et agraire qui va s'organiser autour de la région de la Campanha sulina et les motivations symboliques qui ont régi le récit épique de l'installation d'une civilisation urbaine et industrielle au Sud du Brésil. Nous avons ainsi beaucoup insisté sur le fait que le mythe fondateur de Porto Alegre était le corollaire de la démarche symbolique née de pensée la traditionnelle de l'homme du Sud et de son aspiration à "gagner le monde" à travers la métabolisation d'éléments étrangers de la communauté sulista. Nous avons essayé de montrer qu'il s'agissait là d'une structure socio-anthropologique chère à l'homme du Sud : le "cannibalisme" pratiqué envers "l'autre" remonte aux aspirations archaïques de la communauté sulista et à son désir de surmonter le vide logique qu'avait laissé la diffusion grossière et conquérante des fables progressistes dans le Continent et l'"affaiblissement" morale d'une race brave de Centaures.

Du fait qu'elle a neutralisé les effets pervers de l'Un dans la figuration ethnique plurielle de la communauté gaucha, en les disséminant à travers l'Empire tropical et de son appareil juridico-administratif en particulier, la civilisation urbaine et industrielle de Porto Alegre s'est affirmée, à travers les sentiments communs qui ont présidé à la turbulence de formes d'agrégation de l'homme du Sud, comme phénomène capable de perpétuer le lien entre ses habitants et les valeurs ancestrales propre à la formation sociale sulista.

Grâce à l'agencement convenable de la rythmique cyclique du temps au coeur d'une civilisation pastorale et nomade, l'installation des villes gauchas a su finalement resituer l'entreprise de la Modernité dans le cadre des valeurs immémoriales qui régissent la vie collective au sud des tropiques américains, c'est-à-dire sans se polariser à tout prix sur l'élément "immatériel" et "sensible" de ce qui sert de fondement à la création d'un "nous" communautaire.

C'est bien pour cela que nous avons insisté dans cette étude sur le fait que, au Brésil, le théâtre de la vie urbaine n'est pas tout simplement le produit de la causalité physique ou "matérielle" liée au développement d'une civilisation technique et industrielle et à ses innovations culturelles sur le littoral Atlantique. Elle est aussi le fruit de la sensibilité esthétique d'un peuple qui a su convertir,

pour son bien, les jugements négatifs véhiculés par les valeurs progressistes du conquérant européen, blanc, chrétien et "civilisé" à l'égard d'une terre ennemie de tout travail systématique et régulier, viviers de larves, pullulantes des moustiques et de vers nocifs à l'homme.

Loin d'être l'expression d'une vision catastrophique des Tropiques, les images de la monstruosité et du barbarisme qui règnent dans les villes brésiliennes relèvent davantage d'une causalité formelle, sensorielle et immatérielle dans la mesure où elle s'inscrit dans le domaine de la mémoire de la quotidienneté de leurs habitants. Cela renvoie au thème paradoxal de l'imagination créatrice qui sous-tend le conservatisme de l'homme brésilien, et qui lui a permis d'échapper précisément à son devenir fatal: être la victime de l'affligeante contagion "colonialiste" "de l'Europe des Lumières. Le polythéisme des valeurs qui a engendré les possessions portugaises en Amérique, et qui a influencé la formation sociale brésilienne annonce déjà ainsi la rébellion d'un vouloir-vivre collectif face à l'intimation sociale de la Civilisation et du Progrès.

De toute évidence, c'est en regard de l'émotion esthétisante orgiaque, erratique et nomade qui, en s'opposant à l'inertie enchaînée par la matière purement spatiale de son territoire, a continuellement relié l'homme brésilien aux antagonismes culturels constitutifs d'une communauté de destin sous les Tropiques, que l'on peut parler de l'existence de l'aura esthétique "barbare" dans la configuration des agglomérations de l'Amérique portugaise.

Nous avons vu à plusieurs reprises que, au-delà des opérations techniques et matérielles de production du dispositif urbain et de ses formes d'agrégation "modernes", les villes gauchas tendent essentiellement, de par leur apparente ignorance de la "mort", à s'affirmer comme vecteurs de liens sociétaux polymorphiques. Pour reprendre une expression chère à Michel Mafessoli, nous dirons que l'aura esthétique de ces villes semblent être l'expression d'un *glutinum mundi* rassurant l'harmonie du cosmopolitisme et du localisme. En se laissant guider par la dominante digestive, plus que par la dominante posturale du Héros civilisateur, la vie communautaire a su finalement, dans ce pays à merci des fortes ondulations du temps, rester à l'abri de la Mort. En ce sens, le contexte historico-symbolique de l'instauration d'une civilisation urbaine et industrielle au Sud des tropiques américains renvoie à la dominante copulative de l'homme gaucho qui a su tempérer à travers la célébration des valeurs d'involution et de régression

associées au Continent riograndense la virulence existentielle des souvenirs "historiques" évoquant le geste belliqueux et combatif du Conquistador.

C'est pourquoi nous nous sommes attachés à montrer que, parce qu'elle a toujours su maintenir sa filiation à l'égard de la pulsion d'errance et de nomadisme comme l'un des principes d'intégration spatiale de l'homme du Sud à son environnement social et cosmique, la ville de Porto Alegre devient capable d'humaniser de manière systématique l'essor de la civilisation industrielle et technocratique au Rio Grande do Sul. Ainsi, que ce soit à l'ombre de plantations sucrières ou de la forêt vierge d'Amazonie, se laissant prendre par la "fièvre de l'or" qui s'est emparée du sertão de l'Etat de Goias ou sous le règne de la "jungle de pierre" de São Paulo, l'homme brésilien contemporain se montrera toujours à même, par son souci de valoriser positivement ses racines telluriques, de restituer le pluriel à travers la configuration d'une communauté émotionnelle. C'est à travers les héritages d'une socialité exubérante et polymorphe caractéristique du ruralisme brésilien et de sa représentation objectivement hétérogénéisante de la vie sociale qu'a pu s'établir un dialogue fécond entre l'homme de la civilisation et les valeurs nourricières et bienfaisantes des tropiques américains.

Dès lors que la civilisation technique et ses productions n'est pas parvenue à prendre le pas sur la domestication du temps dans la mémoire de la quotidienneté des habitants, le théâtre de la vie urbaine a pu, en laissant s'exprimer le désir d'insurrection contre la mort, réhabiliter les fantasmes archaïques de "cannibalisme" dans l'inconscient collectif de leur être-ensemble: ceux qui deviendront un élément "destinal" constitutif du code des émotions esthétiques qui régit la vie communautaire au Brésil, et qui est le seul capable d'expliquer le pouvoir de régénération de la Vie tel qu'il se manifeste sous les Tropiques.

En arrivant au terme de cette étude, nous croyons pouvoir dire que nous avons pu dépasser le mépris affiché par la raison polémique de l'Occident faustien dans ses tentatives de comprendre historiquement la "cause matérielle" du "retard" dont a témoigné l'instauration de la civilisation urbaine et industrielle au Brésil. C'est en recherchant les durées fines et multiples de causalité qui sont à l'origine de l'espace civilisationnel des villes gauchas, à partir du cas spécifique de Porto Alegre, que nous sommes arrivés aux superpositions des multiples structures spatio-temporelles qu'informent toute vie communautaire au Rio Grande do Sul.

En ce sens, nous avons vu que c'est dans le contexte de la pression négative que l'ont exercée les rêveries purificatrices des fables progressistes à l'âge démocratique et républicaine sur le polythéisme des valeurs constitutif du génie sulista qu'"est venue au monde" l'image légendaire du Gaucho, fidèle à figure hybride du Centaure. C'est le même sentiment collectif que façonne la Ville celui qui forge la figure de l'homme du Sud comme étant un homme métis et bâtard, fils du viol et de la conquête des corps et de l'âme des populations autochtones, en allusion aux images de la chute morale du l'homme de la civilisation sous les Tropiques. Dans les frontières du territoire riograndense, sauf si elles sont procédant d'un royaume de "monarques sans histoire", les fables progressistes ne signifient pas l'effondrement des mythes et des croyances associés au Continente de São Pedro et ses oligarchies rurales.

C'est effectivement en mettant en avant les projections imaginaires et mythiques de la société brésilienne qui se cristallisent autour de modes de vie, de personnages historiques, de croyances, de comportements sociaux, qu'il a été possible de reconnaître ici l'importance des souvenirs "historiques" de l'oeuvre colonisatrice portugaise dans la création du récit épique qui relate l'instauration de la civilisation urbaine et industrielle sulina. Un récit légendaire qui témoigne de la présence de la pluralité des valeurs comme étant l'un des éléments constitutifs de la "causalité formelle" qui revêt la configuration du code des émotions esthétiques communes aux grandes métropoles du Brésil contemporain.

C'est en ce sens que, dans cette thèse, nous avons abordé la question de l'émotion esthétique orgiaque et hédoniste qui a engendré le développement technique et industrielle au Sud du Brésil à partir des souvenirs "historiques" véhiculés par le scénario dramatique du récit mythique retraçant le perfectionnement des vertus édéniques des tropiques américains par l'homme occidental, blanc et chrétien, dans sa quête obstinée du Temps primordial au coeur du Nouveau Monde. Lorsqu'on accepte l'idée que, dans les possessions portugaises de l'Amérique, l'Héros conquérant loin d'être confondu avec ses pratiques purificatrices est vu comme victime de l'immoralisme éthique qui lui est constitutif, cela revient à dire que, au Brésil, le mythe fondateur d'une civilisation urbaine et industrielle s'est toujours situé dans le grand courant des jugements négatifs qui porte l'Occident faustien à l'égard de la flexibilité facile et non-chalante, parfois troublée d'incohérence et d'hésitations, de l'oeuvre coloniale du

Portugais sous les Tropiques. Rappelons que les agglomérations sulinas reflètent en ce sens les diverses formes qu'y a pris le geste pulsionnel d'accommodation assimilatrice de ce Conquistador à son milieu objectif après qu'il ait perdu ses espaces "aimés" d'outre-mer, de par son obstination à se rendre maître de sa destinée au coeur des tropiques américains. Elles sont en ce sens l'expression d'un onirisme poétique qui touche au coeur aussi bien des images archaïques du repos et d'involution que des symboles d'élévation et de puissance gigantesque associées à l'environnement géographique de l'Amérique.

C'est pourquoi nous nous sommes attachés à montrer que c'est le passage du nomadisme aventurier à la vie sédentaire et domestique qu'a marqué le changement le plus profond dans la pensée traditionnelle de l'homme gaucho. C'est ce que la vie communautaire au coeur de la scène urbaine portoalegrense n'a jamais cessé de représenter, en tant que ville ayant su échapper au manichéisme des images diurnes liées au geste militaire et agressif de la conquête territoriale du Continent de São Pedro entreprise par l'homme de la civilisation contre le polythéisme des valeurs qui a servi de ciment social à la configuration de la communauté sulista. Le théâtre de la vie urbaine portoalegrense est au contraire le fruit d'un ensemble civilisationnel "métis", conciliant les images polémiques de lumière et des ténèbres, où sont mises en scène régulièrement l'agonie tragique du Héros civilisateur et ses tentatives frustrées de reconquête d'une puissance morale perdue sous l'effet de l'incompréhensible communion amoureuse du conquérant portugais avec la matière onirique de la terre gaucha.

C'est parce qu'elles renvoient aux "outils" qui ont permis au conquérant européen, blanc et chrétien aussi bien de "chasser" la substance néfaste et ardente d'une "terre de personne" que de réconcilier la terre gaucha à la totalité cosmique des tropiques américains que la configuration de l'ensemble civilisationnel des villes sulinas confirment l'idée que nous avons adopté dans cette étude, à savoir que dans l'imagination matérielle des peuples colonisateurs de l'Amérique, le Brésil a été associé à espace fantastique qui exprime un mouvement de l'âme spécifique de l'explorateur portugais: un territoire permettant au Conquistador de revenir sur son propre passé ethnique hybride et lui autorisant à réparer leurs antagonismes .

Ainsi, tandis que les intentions purificatrices et ascensionnelles de l'imagination matérielle du conquérant portugais va s'efforcer d'inscrire dans

l'ambiance des engenhos, des estâncias et des villes l'état de vigilance et en tant que code des émotions esthétiques présidant à l'intégration spatiale de leurs habitants à l'égard de la matière ardente des tropiques américains, les engagements que ces derniers prendront envers leur terre d'adoption vont restaurer les valeurs d'involution et de regression du Conquistador à l'égard du réceptacle géographique du Nouveau Monde.

C'est en recherchant les "instincts turbulents" qui ont configuré les désharmonies et les désequibres propre à la civilisation urbaine et industrielle brésilienne, que nous avons consacré, au cours de cette étude, toute une partie de recherche des liens profonds qui rattachent l'aura esthétique confusionnelle des premiers peuplements du Brésil colonial au cadre temporel de l'ordonnancement des souvenirs "historiques" des terreurs brutales qu'ont accompagné les rites de possession territoriale de l'Amérique portugaise, non pas simplement à l'opération "matérielle" d'implantation d'un espace humanisé et artificiel à travers l'installation d'une civilisation agricole sur le littoral Atlantique, mis au service des rêveries d'hostilité du Héros-civilisateur vis-à-vis des paysages désertiques et sauvages des Tropiques. Si une telle perspective peut paraître outrée ou abusivement prétentieuse, il n'en reste moins vrai que c'est avant tout pour atténuer l'héroïsme de la pensée colonisatrice et en s'appuyant sur les réminiscences des événements historiques qui, dans le monde imaginal de l'homme brésilien, évoquent pratiques guerrières du vol, du viol, du pillage, du meurtre et le martyre que l'architectonique profonde des sentiments communs associés à l'ensemble civilisationnel des villes gauchas - et cela est vrai dans l'arrangement des structures spatio-temporelles à Porto Alegre - va glorifier le équilibre polyfonctionnel d'une sagesse dionysiaque et de la turbulence des affects.

A Porto Alegre, comme dans les autres villes gauchas, l'aura esthétique du théâtre de la vie urbaine se caractérise par le fait qu'il met en scène le drame de la figuration ethnique du génie "eucharistique" de l'homme du Sud - et cela est vrai pour le cas de l'accueil de l'Immigrant dans la vie courante de la capitale. D'abord, subordonnées aux intimations psycho-sociales du Progrès et de la Civilisation au sud du Brésil, les opérations "matérielles" viriles et conquérantes d'instauration de l'ensemble civilisationnel des villes sulinas vont ensuite s'inscrire dans le contexte historico-symbolique de la rythmique cyclique des situations mutilantes et des rites sacrificiels d'où est née l'homme brésilien. Ce n'est du reste pas un hasard si les

premiers peuplements du Sud se sont instaurés comme l'expression de la globalité sociale et cosmique d'une civilisation rustique, pastorale et guerrière des estâncias et citadelles, entraînant avec eux l'aventure existentielle du Gaucho-tropeiro et aspirant à l'emboîtement successif d'images bienfaisantes et accueillantes des tropiques américains annoncées par les immigrants européens.

En remédiant au chagrin et à douleur qu'a provoqués l'accélération du temps au sud du Brésil, le développement d'une civilisation urbaine et commerciale à Porto Alegre a restitué la charge symbolique ancestrale de communion affectuelle de l'homme du Sud avec la terre inspirée de l'image du Pago et de la Campanha. Il s'agit là bien d'une véritable inversion de l'atmosphère hostile au repos qu'avait instauré l'urbanisme "militaire" du Héros civilisateur, par référence aux pulsions libidinales du soldat-conquérant qui, à travers son agressivité mâle et son autorité monarchique et souveraine, s'était évertué avant lui à parfaire et perfectionner la Matière au Nouveau Monde. Ce mécanisme d'inversion des certitudes apolliniennes du Conquistador et de son pouvoir surplombant procède de l'"art de vivre" le désordre fécond des liens sociétaux dans la ville, qui constitue l'un des traits les plus remarquables de l'esprit créatif (la "débrouillardise") de l'homme brésilien et a permis de perpétuer l'image de l'indulgence maternelle et protectrice de la Grande-mère terre dans les villes modernes industrielles du Brésil.

A la fois mutilation et promesse de renouvellement de la vie communautaire, la ville de Porto Alegre comme figure essentielle de la multiplicité de situations, des rapports et des relations va ainsi contribuer à réconcilier de l'homme du Sud à ses attributs telluriques en le faisant profiter de douceurs du temps mises au service de la vocation extra-temporelle d'un être-ensemble, en dépit des avatars mortels qui continuent d'affecter par ses habitants. A travers la pulsion irrépressible du vouloir-vivre collectif et la sagesse dionysiaque qui actualisent socialement les souffrances quotidiennes engendrées par la matière éphémère du temps, la scène urbaine de capitale sulina suscite, sous l'angle d'un temps évolutif proposé par les fables progressistes, les images de l'aberration barbare. En ce sens, la ville s'intègre à l'ensemble mythique qui sous-tend l'idée du caractère merveilleux de l'assemblage monstrueux des hommes et des choses sous les Tropiques des péchés.

A cet égard, et au-delà de la mémoire de la quotidienneté de ses habitants, les fables historiques relatives à la configuration urbaine de la ville de Porto Alegre concrétisent ce qu'il y a de pathétique dans l'imaginaire mythique qui entoure la formation sociale brésilienne. D'une part, ces fables oublient que la croissance asymétrique du théâtre de la vie urbaine portoalegrense entraîne en effet le symbolisme cyclique du nomadisme et de l'errance du Héros civilisateur - le missionnaire et le navigateur portugais - au sentiment conquérant et aventurier de l'homme occidental, européen, blanc et chrétien vis-à-vis le Nouveau Monde. D'autre part, tandis que, du moins dans l'Amérique portugaise, les aspirations viriles et ascensionnelles qui ont régit l'aventure existentielle du Conquistador n'ont jamais été séparées de leur double (les valeurs de régression et d'involution), elles méprisent le fait que l'instauration d'une civilisation urbaine et industrielle dans la capitale gaucha se relient ainsi toute naturellement à un récit dramatique à propos de l'inépuisable fécondité de la terra gaucha et de l'immortalité des attributs telluriques de l'homme du Sud.

En superposant les démarches antagonistes ayant présidé au trajet d'intégration spatiale de l'homme brésilien à son milieu objectif, les villes du Brésil, telle une sorte de caisse de résonance, ont synthétisé les vibrations de la rythmique temporelle instaurée par la conquête et la colonisation de l'Amérique ibérique. Elles sont ces sanctuaires du désordre où l'homme brésilien perpétue sa matière polymorphique ancestrale en se dédiant à une pulsion communautaire qui va chercher à consoler la fuite du temps en célébrant l'éloge à la substance confusionnelle et indéfinie que règne dans la Vie.

En refusant de substituer à tout prix le Temps, l'homme brésilien a refusé d'être uniquement temporel, et par là de se voir condamné a réaliser lui-même son oeuvre. C'est pourquoi, même si notre but n'a pas été de rendre compte de manière exhaustive de se sujet assez complexe, il convenait cependant de faire émerger dans cette thèse certaines constellations d'images qui président à l'agencement du temps au coeur de la mémoire collective de l'homme brésilien et aussi de montrer leur lien avec le bouleversement des valeurs qu'a occasionné le passage du nomadisme aventurier à la sédentarisation chez l'homme de la civilisation sous les tropiques américains. C'est au vu de tout cela que l'on peut comprendre l'immutabilité suprême de l'esprit du désordre qui règne dans les villes du Brésil, où les images de l'aberration barbare et du monstrueux ne sont que les expressions

des jugements négatifs apportés par les fables progressistes en regard de la perpétuité des valeurs spirituelles de l'homme de la tradition dans la conscience poétique des grandes métropoles brésiliennes.

BIBLIOGRAPHIE

Les publications et les documents de cette bibliographie sont dans leur presque totalité, ceux cités dans le texte. On donnera d'abord les sources (manuscrits, documents, photographies, cartes et plans), ensuite le matériel auxiliaire et secondaire. Et ici, d'abord les livres ; puis les articles publiés dans les périodiques qu'ont offert à l'auteur d'indications et d'informations pour les interprétations ébauchées dans cette thèse.

I. SOURCES PRIMAIRES

l. articles imprimés en publication périodiques

ALICE, A.N. "Industria: a esperança de Laguna". In: *Revista do Globo,* n0 774. POA, Ed.Globo, du 6 au 9/8/l960, pp. 66-70.

ALICE, A.N. "Santa Maria, depois de l00 anos de emancipaçäo". In: *Revista do Globo*. POA, Ed.Globo,du l4 au 27/6/l958, pp.9-l5.

ALMEIDA, G. "Falta ao país um projeto nacional". In: *Zero Hora*, Segundo Caderno, Cultura/Separatismo. POA, 26/6/l993, p.7.

AMARO, Jr. "Lar, doce Lar". In: *Revista do Globo,* n0 4l8. POA, Ed.Globo, l9/9/l946, pp.43-47.

AMARO Jr. "Cinemas no centro, pedestres na Rua da Praia e a banda alemä". In: *Folha da Tarde, Suplemento Especial*, Para o album de Porto Alegre(3):3. Porto Alegre, l7/7/ l976.

AMARO JR. "Como nasceu o GRE-NAL e os antigos nomes de nossas ruas". In: *Folha da Tarde, Suplemento Especial*, Para o album de Porto Alegre, (l0):7. Porto Alegre, 4/9/l976.

AMARO JR. "Do folhetim às novelas de televisäo, o juppe-culotte, o Zuarte e o idioma alemäo". In: *Folha da Tarde, Suplemento Especial*, Para o album de Porto Alegre,(XI):5. Porto Alegre; ll/9/l976.

AMARO JR. "Execução feita no Largo da Forca". In: *Folha da Tarde, Suplemento Especial,* Para o album de Porto Alegre,(36):2. Porto Alegre, 9/4/l977.

AMARO JR. "Incendio no mercado público e mais alguns nomes antigos". In: *Folha da Tarde, Suplemento Especial,* Para o album de Porto Alegre, (l):7. Porto Alegre, 25/6/l976.

AMARO JR. "Mais algumas do teatro e o comércio da Rua da Praia. In: *Folha da Tarde, Suplemento Especial*, Para o album de Porto Alegre" (l9):6. Porto Alegre, 11/l976.

AMARO JR. "O bonde Imperial, o cinema falado e o mercado aos domingos". In: *Folha da Tarde, Suplemento Especial,* Para o album de Porto Alegre, (4):5. Porto Alegre, 24/7/l976.

AMARO JR. "O cine Teatro Apollo e o restaurante Viena". In: *Folha da Tarde, Suplemento Especial,* Para o album de Porto Alegre, (35). Porto Alegre, 2/9/l977.

AMARO JR. "O cinematografo, passagens aéreas, a populaçäo do município. In: *Folha da Tarde, Suplemento Especial*, Para o album de Porto Alegre (2):3. Porto Alegre, l0/7/l976.

AMARO JR. "O município, os bondes e as nossas estaçöes de veraneio". In: *Folha da Tarde, Suplemento Especial,* Para o album de Porto Alegre, (7):5. Porto Alegre, l4/8/l976.

AMARO JR. "O tufäo de l928, as estaçöes radiofônicas e o imposto do rádio". In: *Folha da Tarde, Suplemento Especial,* Para o album de Porto Alegre (IX):7. Porto Alegre, 28/8/l976.

AMARO JR. "Os cafés na Rua da Praia, o Beco do Leite e o Palácio das Lágrimas". In: *Folha da Tarde, Suplement Especial*, Para o album de Porto Alegre, (5):5. Porto Alegre, 3l/7/l976.

AMARO JR. "Os passeios campestres, as loterias e os clubes de sorteio". In: *Folha da Tarde, Suplemento Especial,* Para o album de Porto Alegre (20):2. Porto Alegre, l3/11/l976.

AMARO JR. "Os quatro prados e os tipos populares da cidade". In: *Folha da Tarde, Suplemento Especial*, Para o album de Porto Alegre, (8):5. Porto Alegre, 2l/8/l976.

AMARO Jr. "Um principe africano morou na Lopo Gonçalves" I et II, In: *Folha da Tarde, Suplemento especial*, Para o album de Porto Alegre(l7):2. Porto Alegre, du 2 au l5/1/l977.

AMARO JR. "Os alegres e os espontâneos carnavais de antigamente". In: *Folha da Tarde, Suplemento Especial,* Para o album de Porto Alegre (l2):5. Porto Alegre, l8/9/l976.

ANONYME "A cidade nunca viu nada igual", In. *Zero Hora,* Tragédia no Centro/ Geral. Porto Alegre, 9/8/l990, p.43.

ANONYME "A França descobre o Brasil". In: *Revista do Globo*, n^{0} 52l. POA, Ed.Globo, ll/11/l950; pp. 23-25.

ANONYME "A mais poderosa emissora gaúcha". In: *Revista do Globo*, n^{0} 502. POA, Ed.Globo, l8/2/l950, pp.47-49.

ANONYME "A nova PRC-2". In: *Revista do Globo*, n^{0} 5l3. POA, Ed.Globo, 22/7/l950, pp.58-59.

ANONYME "A parada é sempre um grande espetáculo". In: *Revista do Globo*, n^{0} 674. POA, Ed.Globo, du 6/8 au l9/10/l956, pp.34-46.

ANONYME "A revolução gaúcha". In: *Zero Hora*, Informativo ZH Especial. Porto Alegre; 20/9/l99l, pp.l-23.

ANONYME "Aos 2l2 anos, Porto Alegre é ainda uma cidade jovem". In: *Folha da Tarde, Geral*. Porto Alegre, l9/3/l984, p.3.

ANONYME "Barricadas na Prefeitura". In: *Zero Hora*, Tragédia no Centro, Geral. Porto Alegre, 9/8/l990, p.42.

ANONYME "Camelô, sempre presente". In. *Zero Hora*, Geral. POA, 8/10/l989, p.37.

ANONYME "Cidadäos do Futuro, marcham com a fé na liberdade". In: *Revista do Globo* s/n0. POA, Ed.Globo, 23/9/l944, pp.26-27.

ANONYME "Dois anos e meio de trabalho fizeram surgir uma cidade dentro de Porto Alegre". In: *Revista do Globo,* n0 57l. POA, Ed.Globo, l8/10/l952, pp.78-87.

ANONYME "Embelezando a cidade sorriso". In: *Revista do Globo* s/n0. POA, Ed.Globo, 23/1/l954, pp. 74-76.

ANONYME "Hipnotismo caiu no gôsto dos portoalegrenses". In: *Revista do Globo,* n0 665. POA, Ed.Globo, du 2/6 au l5/7/l956, pp.5l-52.

ANONYME "Imobiliárias mandam mais do que o prefeito". In: *Folha da Tarde*. Porto Alegre, 27/7/l978, p. 25.

ANONYME "O Brasil vai bem, obrigado". In: *Revista do Globo*, n0 68l. POA, Ed. Globo, l2/1/l957, pp. IV-VII.

ANONYME "O que se esta fazendo é um crime". In: *Folha da Tarde.* Porto Alegre, 26/7/l978, p.23.

ANONYME "Panorama visto da Ponte". In: *Revista do Globo,* n0 734. POA, Ed.Globo, du 24/1 au 6/2/l959, pp.l0-l4.

ANONYME "Porto Alegre musical". In; *Revista do Globo*, n0 797. POA, Ed.Globo, du 24/6 au 7/7/l96l, pp.58-6l.

ANONYME "Porto Alegre nasceu por causa do rio". In: *Folha da Tarde.* Porto Alegre, 26/7/l978,p.2l.

ANONYME "Porto Alegre vista de cima". In: *Revista O Cruzeiro*. Rio de Janeiro, Ed. O Cruzeiro, 25/5/l968, pp.65-72.

ANONYME "Säo Paulo, planificação do progresso". In: *Revista do Globo,* n0 782. POA, Ed.Globo, du 26/11 au 9/12/l960, pp.56-6l.

ANONYME "Trinta minutos de combates na Praça da Matriz". In: *Zero Hora*, Tragédia no Centro - Geral. Porto Alegre, 9/8/l990, p.38.

ANONYME "Tumultos e morte no Centro". In: *Correio do Povo,* ano 95, n0 3l3. Porto Alegre, 9/8/l990, p. l.

ANONYME "Viamäo, 250 anos rumo à industrializaçäo". In: *Zero Hora* - Informativo Especial. Porto Alegre, l4/9/l99l, pp. l-3.

ANONYME "O início do planejamento urbano com Otavio Rocha". In: *Folha da Tarde*. Porto Alegre, 28/3/l983, p.2l.

ANONYME "Chaminés contra os céus: símbolos da industrializaçäo brasileira". In: *Revista do Globo*, n0 774. POA, Ed.Globo, du 6 au l9/8/l960, pp. l2-l4.

ANONYME "Porto Alegre aos 2l2 anos: mudada e menos romântica". In: *Folha da Tarde*, Geral. Porto Alegre, 20/3/l984, p. 3.

ASSIS, N. "Presente de Fim de Ano". In: *Revista do Globo*, n0 476. POA, Ed.Globo, 5/2/l949, p.23-24.

AUGUSTO, P. "N.Sra. de Nazaré reina no Pará". In: *Revista do Globo*, n0 667. POA, Ed.Globo, du 30/6 au l3/7/l956, pp.3-5.

BASTOS, F. "Febre geral dos automómeis". In: *Revista do Globo*, n0 90l. POA, Ed.Globo, l9/6/l965, pp.l0-l3.

BOLLON. P. "Voyage, le Brésil de Recife à Säo Paulo". In: *Le Monde*. Paris, 27/6/l992, pp. 28-29.

BOLSSON, A. "A ecologia vai a feira". In: *Zero Hora*, ZH Leste-Oeste, Questöes urbanas. Porto Alegre, 26/11/l990, pp.6-7.

BOLSSON, A. "Aluga-se sexo". In: *Zero Hora*, ano II, n0 76. ZH Leste-Oeste, Comportamento. Porto Alegre, l8/2/l992, pp.4-5.

BOLSSON, A. "Petropolis, o mapa do interior no coraçäo do bairro". In: *Zero Hora*, ZH Leste-Oeste, n0 l0l. Porto Alegre, l8/8/l992, p.8.

BOUDOUX, A. "A sêca, a fome e a desgraça...näo conseguiram destruir o maior carnaval do frevo". In: *Revista do Globo*, n0 762. POA, Ed.Globo, du 20/2 au 4/3/l960, pp.l0-l5.

BOUDOUX, A. "O sertanejo agoniza". In: *Revista do Globo*, n0 720. POA, Ed.Globo, du l2 au 25/7/l958, pp.34-37.

BOUDOUX, A. "Recife l960, o novo faz contraste com o antigo". In: *Revista do Globo*, n0 763. POA, Ed.Globo, du 5 au 8/3/l960, pp.l8-2l.

BRANDÄO, D. & VIEIRA, A. "O Rio em números redondos". In: *Revista do Globo*, n0 529. POA, Ed.Globo, 3/5/l95l, pp.2l-25.

BRUM, E. "Honorio Lemos sai do ostracismo e ressuscita". In: *Zero Hora*. Porto Alegre, 30/9/l990, pp.36/37.

CAMPOS,O. "Redençäo, um convite ao passeio". In: *Revista do Globo*, n0 77l. POA, Ed. Globo, du 25/6 au 8/7/l960, pp.46-48.

CANTON, O. "Os estranhos personagens do Centro". In: *Zero Hora*. Porto Alegre, l5/8/l99l, p.52.

CARNEIRO, F. "Comércio ambulante, pitoresco e abusivo". In: *Revista do Globo*, nº 710. POA, Ed.Globo, du 22/2 au 7/3/1958, pp.12-16.

CARNEIRO, F. "E Domingo em Porto Alegre". In: *Revista do Globo*, nº 937. POA, Ed. Globo, 15/12/1966, pp.10-16.

CARNEIRO, F. "Porto Alegre cresce para o céu e para o Rio". In: *Revista do Globo* nº 722. POA, Ed.Globo, du 9 au 22/8/1958, pp.10-15.

CARNEIRO, F. "Porto Alegre em tela panorâmica". In: *Revista do Globo*, nº 706. POA, Ed.Globo, du 24/12 au 7/1/1957, pp.11-17.

CARNEIRO, F. "Uma rua chamada 'Da Praia'". In: *Revista do Globo*, nº 696. POA, Ed.Globo, du 10 au 23/8/1957, pp. 59-62.

CARNEIRO, P. "Brigas de Galos é crueldade?". In: *Revista do Globo*, nº 941. POA, Ed.Globo, 15/2/1967, pp.26-29.

CASTRO, C. "A estrovertida cerimômia das noites de sexta". In: *Diario do Sul*, Lazer e comportamento, Os jovens negros. Porto Alegre, 11/3/1988, p.1.

CECCHIN, N. "A caverna dos miseráveis". IN; *Zero Hora*, Cidade. Porto Alegre, 23/10/1989, p.40.

CLARO, I. "Formulas pessoais e alternativas de vender". In: *Diario do Sul*, Lazer e Comportamento. Porto Alegre, 9/3/1988, p.14.

CRISTALDO, J. "O território já esta dividido". In: *Zero Hora*, Segundo Caderno, Cultura/Separatismo. POA, 26/6/1993, p.6.

CUNHA, A. "Orfäos da terra I- Os caminhöes negreiros". In: *Revista do Globo*, nº 540. POA, Ed.Globo, 4/8/1951, pp.30-35.

DA MATA, G. "Nasce uma metrópole". In: *Revista do Globo*, nº 529. POA, Ed.Globo, 3/5/1951, pp.18-20.

DA MATA, G. "O Rio vive no século XX as sete pragas do Egito". In: *Revista do Globo*, nº 664. POA, Ed.Globo, du 19/5 au 01/6/1956, pp.22-25.

DA MATA, G. "Recife, o drama da Veneza brasileira". In: *Revista do Globo*, nº 668. POA, Ed.Globo, du 20/4 au 3/5/1957, pp.14-19.

FIGUEIREDO, M. "A cidade vista com outros olhos". In: *Revista do Globo*, nº 647. POA, Ed.Globo, du 17 au 21/9/1955.

FONSECA, N. "O cruzeiro faz 20 anos". In: *Revista do Globo*, nº 832. POA, Ed.Globo, 27/8 au 9/9/1962, pp.46-48.

FONSECA, N. "Paulo Coelho, o Alegre Boêmio, Porto Alegre musical". In: *Revista do Globo*, nº 791. POA, Ed.Globo, du 1 au 14/4/1961, pp.67-69

FOSTER JR.,N. "As respostas estäo nos fantasmas do Passado". In: *Zero Hora*, Segundo Caderno, Cultura/Separatismo. POA, 26/6/1993, p.8-9.

GALVANI, W. "Em defesa da tradiçäo". In: *Revista do Globo,* n0 904. POA, Ed.Globo, l/8/l965, pp.l4-l6.

GLEICH,M. & WAGNER,C. "A roça está ficando vazia". In: *Zero Hora,* Geral. Porto Alegre, 28/7/l99l, pp.33-36.

GOLDENBERG, M. "Entrevista/Massimo Canevacci: A TV é uma relaçäo de poder". In: *Jornal do Brasil,* 4/9/l993, p.6.

GONÇALVES,C. "Turismo, um passeio pela história de Porto Alegre". In: *Zero Hora,* Segundo Caderno - Em foco. Porto Alegre, l4/12/l99l, pp.l0-ll.

GUERREIRO, L. "Porto Alegre, 8l mortos em l956". In: *Revista do Globo,* s/n0. POA, Ed.Globo, l5/12/l956, pp.43-45.

HERLEIN, N. "Carreiras, fandangos, churrascos, gineteadas, laçadas fizeram o 30 Rodeio Crioulo". In: *Revista do Globo,* n0 764. POA, Ed.Globo, du l9/5 au l/4/l96O, pp.70-73.

KREBS, C.G. "A chama de Caiboaté". In: *Revista do Globo,* n0 70l. POA, Ed.Globo, du l9/10 au 0l/11/l957, pp.l0-l4.

LESSA, L.C. "Mouros & Cristäos, cavalhadas". In: *Revista do Globo,* n0 525. POA, Ed.Globo, 6/1/l95l, pp.20-2l, 63-64.

LESSA, L.C. & Cortes,J.C. "'Ja se vieram!', branda o gaúcho guando larga a carreira". In: *Revista do Globo,* n0 577. POA, Ed.Globo, l0/1/l953, pp.50-52.

LESSA,L.C. "Tropeiros". In: *Revista do Globo,* n0 52. POA, Ed.Globo, 9/12/l950, pp.52-53.

LINGUANOTO, D. "Orfäos da terra II- E as chuvas chegaram...". In: *Revista do Globo,* n0 5ll. POA, Ed.Globo, l8/8/l95l, p.l6-2l.

LINGUANOTTO, D. "A ronda das velas". In: *Revista do Globo,* n0 536. POA, Ed.Globo, 9/6/l95l, pp.37-4l.

LINGUANOTTO, D. "Bahia de todos os santos e de todos problemas". In: *Revista do Globo,* n0 779. POA, Ed.Globo, du l5 au 28/8/l960, pp.26-32.

LINGUANOTTO, D. "O Petroleo é (quase) nosso". In: *Revista do Globo,* n0638. POA, Ed.Globo, du l4 au 27/5/l955, p. 29.

LINGUANOTTO, D. "Säo Paulo através do para-brisa". In: *Revista do Globo,* n0 593. POA, Ed.Globo, 22/8/l953, pp.34-37.

LINGUANOTTO, D. "Säo Paulo em l955: terra devastada". In: *Revista do Globo,* n0 656. POA, Ed.Globo, 28/1 au 10/2/l956, pp.21-22.

LINGUANOTTO, D. "Säo Paulo tem 400 anos". In: *Revista do Globo,* n0 604. POA, Ed.Globo, 23/1 au 5/2/l954, pp.35-39.

LISBOA, L.C. "Porto Alegre 'by night'". In: *Revista do Globo,* n0 868. POA, Ed.Globo, du l4 au 27/3/l964, pp.3-5.

MACHADO, W. "O trafego em Porto Alegre". In: *Revista do Globo*, n0 489. POA, Ed.Globo, 6/8/l949, pp. 26-28.

MAESTRI, M. "A história näo deu unidade ao Brasil". In: *Zero Hora*, Segundo Caderno, Cultura/Separatismo. POA, 26/6/l993, p 5.

MARTINS, J. "Aqui esta Viamäo". In: *Revista do Globo*, n0 378. POA, Ed.Globo, l3/1/l945, p.l9-23.

MARTINS, J. "Boîte brasileira em Paris". In: *Revista do Globo*, n0 650. POA, Ed.Globo, du 29/10 au ll/11/l955.

MARTINS, J. "Gafieiras". In: *Revista do Globo*, n0 404. POA, Ed.Globo, 9/2/l944, pp.l9-24.

MARTINS, J. "J.K. na Europa". In: *Revista do Globo*, n0 657. POA, Ed.Globo, du ll au 24/2/l956, pp.38-45.

MARTINS, L. "A ponte sobre o Guaíba". In: *Revista do Globo*, n0 670. POA, Ed.Globo, ll/8/l956, pp.2l-25.

MARTINS, L. "Bagé, a vida moderna está sacudindo a planura da fronteira". In: *Revista do Globo*, s/n0. POA, Ed.Globo, ll/11/l957, p.38-40.

MARTINS, L. "Porto Alegre cresce no 40 lugar entre nossas cidades". In: *Revista do Globo*, n0 645. POA, Ed.Globo, du 20/8 au 2/9/l955.

MONTEIRO, J. "Gool! Gool!". In: *Revista do Globo*, n0 375. POA, Ed.Globo, 25/11/l944, pp.22-24.

MORAES, M. de & RONEK, A. "Porto Alegre em versäo 58". In: *Revista O Cruzeiro*, n0 46. Rio de Janeiro, Ed.O Cruzeiro, 30/8/l958, pp. ll-l7.

NUNES, E. "Rio Grande: colosso do Sul". In: *Revista Manchete*. Säo Paulo, Abril Cultural, non daté, pp.66-69

OGLIARI, E. "A polêmica muralha que mutila Porto Alegre". In: *Diario do Sul*, Lazer e Comportamento, Cidade. Porto Alegre, 7/3/l988, p. l6.

PEDROSA, M. "Belo Horizonte, uma jovem de 5O anos". In: *Revista do Globo*, n0 47l. POA, Ed.Globo, 20/11/l948, pp.32-33 / 64-68.

PEREIRA, A. "IBGE aponta ll mil sub-habitaçöes no estado". In: *Diario do Sul*. Porto Alegre, l7/11/l987, p.7.

PINHEIRO, M. "Mercado Público, o shopping do poväo". In: *Zero Hora*, Segundo Caderno - Consumo & Lazer. POA, l6/11/l99l, p.l0-ll.

PINHO, J. "O que é que a Bahia tem?". In: *Revista do Globo*, n0 793. POA, Ed.Globo, 23/4 au l/l2/5/l96l, pp.44-47.

PINTO, E. "As migraçöes rurais e a influência na urbanizaçäo das capitais". In: *Revista do Globo*, n0 858. POA, Ed.Globo, 26/10 au 8/11/l963, pp.8-l2.

PINTO, E. "Deu a louca no trânsito". In: *Revista do Globo*, n0 92l. POA, Ed.Globo, l5/4/l966, pp. 6-9.

PINTO, E. "Em 23 anos Porto Alegre passou de Província a metrópole". In: *Revista do Globo*, n0 847. POA, Ed.Globo, 25/5 au 7/6/l963, pp. l4-l5.

PINTO, E. "Para a onde vai a industria brasileira, a fuga das fabricas". In: *Revista do Globo*, n0 846. POA, Ed.Globo, du ll au 24/5/l963, pp.34-35.

PINTO, E. "Sinal verde para o sonho". In: *Revista do Globo*, n0 902, l/7/l965, pp.2l-24.

POLITO, H. "O Brasil brilhou de baihana". In: *Revista do Globo*. POA, Ed.Globo, 27/7/l957, pp.44-45.

PRESTES, E. "Velhos cafés renascem com roupa nova". In: *Zero Hora*, Segundo Caderno, Cultura. POA, l9/11/l99l, p.l8.

RECH, M. "30 anos da Legalidade: nas radios, a voz da resistência". In: *Zero Hora*, Política. Porto Alegre, 27/8/l99l, p.l2.

RECH, M. "30 anos da Legalidade: Resistência invade as ruas em defesa de Jango". In: *Zero Hora,* Política. Porto Alegre, 26/8/l99l, p.l0.

RECH,M. "Domingo também é dia de pavor no centro". In: *Zero Hora*, Cidade. Porto Alegre, ll/9/l989.

RENO, G. "Bossa nova igual cool-samba". In: *Revista do Globo*. POA, Ed.Globo, l96l, pp. 2l-23.

RENO, G. "Carnaval com eleição é muito melhor". In: *Revista do Globo,* n0 685. POA, Ed.Globo, du l0 au 23/3/l957, pp.4l-43.

RENO, G. "Ford engrena primeira". In: *Revista do Globo*, n0 738. POA, Ed.Globo, 2l/3 au 3/4/l959, pp.l0-l3.

RENO, G. "Pileque de glória na chegada dos campeöes". In: *Revista do Globo,* n0 72l. POA, Ed.Globo, 26/7 au 8/8/l958, pp.66-7l.

RENO,G. "Ingressou o Brasil (de fato) na era atômica". In: *Revista do Globo,* n0 709. POA, Ed.Globo, du 8 au 2l/2/l958, pp.l0-l3.

RENO,G. "Volta Redonda, a cidade onde é proibido sonhar". In: *Revista do Globo*, n0 772. POA, Ed. Globo, du 9 au 22/7/l960.

RIOPARDENSE DE MACEDO, F. "Urbanização do Rio Grande do Sul". In: *Correio do Povo*, Caderno de Sábado. POA, du 3l/3/l970 au ll/8/l973.

ROCHA, J. "Os capitöes da propaganda". In: *Revista do Globo*, n0 533. POA, Ed.Globo, 28/4/l95l, pp.5l-53/63-64.

ROSS, S. "Rio Grande do Sul, o Continente gaúcho". In: *Revista Manchete*. Säo Paulo, Abril Cultural, non daté, pp.84-89.

SAUL, P.R. "Porto Alegre, mil e novecentos". In: *Revista do Globo,* n0 735. POA, Ed.Globo, du 7 au 20/2/l959, pp.l4-l6.

SCARINCI, C. "Noticia de Santo Amaro". In: *Revista do Globo,* n0 653. POA, Ed.Globo, du l0 au 25/12/l955, pp.22-23.

SCARINCI, C. "Os demolidores". In: *Revista do Globo,* n0 655. POA, Ed.Globo, du l4 au 27/1/l956, pp.3-5.

SCHNEIDER, O. "Brasilia näo pode parar". In: *Revista do Globo,* n0 724. POA, Ed.Globo, du 6 au 9/9/l958, pp.50-54.

SCHNEIDER, O. "Moedas contam a história do Brasil". In: *Revista do Globo,* n0 757. POA, Ed.Globo, du l2 au 25/12/l959, pp. l4-l5.

SCHNEIDER, O. "Rio de Janeiro, sempre cidade maravilhosa". In: *Revista do Globo,* n0 772. POA, Ed.Globo, du 9 au 22/7/l960, pp.l8-22.

SCHNEIDER,O. "Rio, capital do turismo". In: *Revista do Globo,* n0 773. POA, Ed.Globo, 23/7 au 5/8/l960, pp.l8-20.

SILVA, J.M.da "Porto Alegre, de aldeia a metrópole. In. *Zero Hora,* Revista ZH. Porto Alegre, l/9/l989, pp.7-9.

SIMON, S. "Os dois lados da cerca". In: *Revista VEJA,* VEJA/Rio Grande do Sul. Rio de Janeiro, Abril Cultural, 22/5/l99l, p.6-9.

SMOV *Porto Alegre, SMOV 30 anos.* Porto Alegre, PMPA, l985.

SOUZA, E. "A balada do torcedor anônimo". In: *Revista do Globo,* n0 800. POA, Ed.Globo, du 5 au 8/8/l96l.

SOUZA, E. "A batalha do transporte". In: *Revista do Globo,* n0 775. POA, Ed.Globo, 20/8 au 20/9/l960, pp. 38-4l.

SOUZA, E. "A ponte viu pela primeira vez a Festa dos Navegantes". In: *Revista do Globo,* n0 736. POA, Ed.Globo, 2l/2 au 6/3/l959, pp.50-54.

SOUZA, E. de "Progresso: Exposiçöes de animais". In: *Revista do Globo,* n0 777. POA, Ed.Globo, du l7 au 30/9/l960, pp. 34-35

SOUZA,E. "Cacareco e Joäo Botinha ou 'rebeliäo' das massas". In: *Revista do Globo,* n0 754. POA, Ed.Globo, 3l/10 au l4/11/l959, pp.66-68.

SOUZA,E. "Prado, na corrida para ser o maior do mundo". In: *Revista do Globo,* n0745. POA, Ed.Globo, 27/6 au l0/7/l959, pp.l8-23.

SPALDING, W. "Alegrete". In: *Revista do Globo,* n0 844. POA, Ed.Globo, du l3 au 26/4/l963, pp.28-30.

SPALDING, W. "As cavalhadas em Alegrete". In: *Revista do Globo,* n0 687. POA, Ed.Globo, du 6 au l9/4/l957, pp.52-56.

SPALDING, W. "Carnaval de outros tempos em Porto Alegre". In: *Revista do Globo,* n0 867. POA, Ed.Globo, 26/2 au l3/3/l964, pp.50-56.

SPALDING, W. "Piratini". In: *Revista do Globo,* n0 842. POA, Ed.Globo, du l6 au 29/3/l963, pp.l0-l4.

SPALDING, W. "Uruguaiana". In: *Revista do Globo,* n0 877. POA, Ed.Globo, l8/7/l964.

TAJES, T. "Porto Alegre: uma cidade entregue aos ladröes". In: *Revista do Globo,* n0 580, 2l/2/l953.

TEJO, L. "A mudança da capital federal". In: *Revista do Globo,* n0 595, l9/9/l953.

TEJO, L. "Brasil, capital Brasilia". In: *Revista do Globo,* n0 767. POA, Ed.Globo, 30/4 au l3/5/l960, pp.l0-l3.

TEJO, L. "O Meridiano de D.Bosco". In: *Revista do Globo,* n0 768. POA, Ed.Globo, 28/5 au ll/6/l960, pp.l8-l9.

VEIGA, C.B. "Praia de belas, a nova mania da cidade". In: *Zero Hora* - Segundo Caderno, Consumo & Lazer. POA, 23/11/l99l, p. l0-ll.

VELOSO, C. "Caetano Veloso, ou les vertus du désordre". In: *Le Monde*. Paris, 3l/3/l992, p.36.

VIDAL, R. "Rio Grande do Sul: celeiro do Brasil". In: *Revista do Globo,* n0 574. POA, Ed.Globo, 29/11/l952., pp.39-42.

VIDAL, R. "Triste Porto Alegre". In: *Revista do Globo,* n0 530. POA, Ed.Globo, l7/3/l95l, pp.29-33.

VILHENA, R. "Caxias do Sul, a pérola das colônias". In: *Revista do Globo,* n0 499. POA, Ed.Globo, 7/1/l950, pp.48-50.

WAGNER, C. "Os sonhos moram ao lado". In: *Zero Hora,* Cidade. Porto Alegre, 8/10/l989, p.36.

WAINBERG,P. "Porto Alegre de noite: um estranho mundo". In: *Revista do Globo,* n0 890. POA, Ed.Globo, l6/1/l965, pp.6-8.

XAVIER, P. "Ordenaçäo de nossos núcleos urbanos". In: *Correio do Povo,* Caderno de Sábado. POA, 02/6/l978.

ZUKAUSKAS,J. "Vai a leilão uma esperança do portoalegrense". In: *Revista do Globo,* n0 646. POA, Ed.Globo, du 3 au l6/9/l955, pp.20-23.

2. Documents imprimés en journaux et Compte-rendus administratifs annuels du gouvernement de la municipalité et de l'état.

A FEDERACÄO. Porto Alegre, 9/6/l89l, l6/8/l884, 4/10/l884, 4/10/l897.

A GAZETINHA. Porto Alegre, 29/11/l89l, l6/6/l895, l6/1/l896, 0l et l2/3/l896, 05/4/l896, 6, 9 et l2/7/l896, 0l/12/l896, 30/3/l897, 27/5/l897, 30/6/l898, 08, l0 et l5/9/l898.

ANNALES DE L'ASSEMBLEE LEGISLATIVE DE LA PROVINCE DU RIO GRANDE DO SUL, 2lère Legistature, 2éme Sèance, 4/4/l884.

ANNALES DU CONSEIL MUNICIPAL DE PORTO ALEGRE. Porto Alegre, l893.

ANNALES DU CONSEIL MUNICIPAL DE PORTO ALEGRE. Porto Alegre, l896.

ANNALES DU CONSEIL MUNICIPAL DE PORTO ALEGRE. Porto Alegre, 25/8/l898.

ANNALES DU CONSEIL MUNICIPAL DE PORTO ALEGRE. Porto Alegre, 30/6/ l900.

ANNUAIRE DE L'ETAT DU RIO GRANDE DO SUL. Porto Alegre, l892.

COMPTE-RENDU ANNUEL de l'Administration de l'Intendant José Montaury. Porto Alegre, l897.

COMPTE-RENDU ANNUES DES PRESIDENTS DE L'ETAT DU RIO GRANDE DO SUL, l899/l900.

GAZETA DA TARDE. Porto Alegre, 08/2/l879, l3/3/l896, 4/12/l896, l2/4/l897, 24/8/l897, l7/1/l898, l5/3/l898.

INTENDANCE MUNICIPALE DE PORTO ALEGRE. LOIS MUNICIPALES DE l892/l900. Porto Alegre, 3l/12/l892.

LIVRE DU REGISTRE DES CODES DE MOEURS MUNICIPAUX DE PORTO ALEGRE, l829/l888.

O MERCANTIL. Porto Alegre, 27/3/l878, 25/4/l878, 3l/7/l878, 2l/8/l878, 27/9/l878, l7 et 29/12/l883, 27/2/l884, 03/3/l884, 7/4/l884..

3. Albuns commémoratifs de photographies, plans et maps

DEBRET, J.B. Viagem pitoresca e histórica ao Brasil. Säo Paulo, Ed.Ouro, non daté.

PMPA *Porto Alegre, biografia de uma cidade.* Porto Alegre, PMPA, l940.

PMPA *PORTO ALEGRE, Planejar para viver melhor.* Porto Alegre, PMPA, l980.

PMPA *Porto Alegre, retrato de uma cidade.* Porto Alegre, PMPA, l940.

PMPA, Adm. Popular *Porto Alegre está mudando de cara.* Porto Alegre, PMPA, l992.

PMPA, Adm.Popular AMERICA 92: V séculos de história, 500 anos de luta. Porto Alegre, PMA, l992.

RIOPARDENSE DE MACEDO, F.(org) *Album bicentenário da Câmara dos Vereadores de Porto Alegre, l773-l973.* Porto Alegre, Oficinas DMAE, l973.

RUGENDAS, J.M. Viagem pitoreca através do Brasil. Säo Paulo, Ed.Ouro, non daté.

SPALDING, W. *Porto Alegre, monografia.* Säo Paulo, Ed.Limitada, l953.

SUVINIL *Paço dos Açorianos, l90l-l992.* Porto Alegre, Grupo BASF, l992.

TELLES, L.S. *Breviário histórico sentimental da Villa de Nossa Senhora da Madre de Deus de Porto Alegre.* Porto Alegre, Ed.Renascença, l980.

II. SOURCES SECONDAIRES

l. Sociologie et Anthropologie

BALANDIER, G. *Le pouvoir sur scènes.* Paris, Balland, l980.

BERGSON, H. *Le pire.* Paris, PUF, l940.

CAILLOIS, R. *Les jeux et les hommes*. Paris, Gallimard, l967.

COX, H. *A festa dos foliöes.* Petropolis, Vozes, l974.

DOUGLAS, M. *De la souillure: essaie sur les notions de pollution et tabous*. Paris, Découverte, l98l.

DUMONT, L. *Essais sur l'individualisme*. Paris, Dunod, l977.

DUMONT, L. *Homo Hierarchicus: essaie sur le système de castes*. Paris,

DUVIGNAUD, J. *Le jeu du jeu.* Paris, Balland, l980.

DUVIGNAUD, J. *Le propre de l'homme, histoires du rire et de la dérision*. Paris, Hachette, l985.

DUVIGNAUD, J.(org) *Nomades et vagabonds.* Paris, Union Générale d'Editions, Série "Cause Commune", l975/2.

FREUND, J. *La sociologie du Conflit*. Paris, PUF, l983.

GRAMSCI, A *Literatura e Vida Nacional*. Rio de Janeiro, Civilizaçäo Brasileira, l968.

GRAMSCI, A. *A concepçäo dialética da história*. Rio de Janeiro, Civilizaçäo Brasileira, l978.

HUIZINGA, J. *Homo Ludens, essai sur la fonction sociale du jeu*. Paris, Gallimard, l95l.

LASCH, C. *La culture du narcissisme*. Paris,

LEVI-STRAUSS, C. *L'origine des manières de table*. Tomme II, Mythologiques. Paris, Plon, l968.

LIPOVETSKY, G. *L'empire de l'éphémère*. Paris, Gallimard, l987.

LIPOVETSKY. G. *L'ère du vide, essais sur l'individualisme contemporain.* Paris, Gallimard, l983.

MAFESSOLI, M. *La transfiguration du politique, la tribalisation du monde*. Paris, Grasset, l992.

MAFFESOLI, M. *A l'ombre de Dionysios, contribuition à une sociologie de l'orgie*. Paris, Méridiens Klincksieck, l982.

MAFFESOLI, M. *La conquête du présent, pour une sociologie de la vie quotidienne.* Paris, PUF, l979.

MAFFESOLI, M. *La logique de la domination*. Paris, PUF, l976.

MAFFESOLI, M. *La violence totalitaire*. Paris, PUF, l979.

MAFFESOLI, M. *Le temps de tribus, le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masses.* Paris, Méridiens Klincksieck, l988.

MOSCOVICI, S. *La machine à faire des dieux*. Paris, Fayard, l979.

PERISTIANY,C. et alii *El concept del honor en la sociedad meditéranea*. Barcelona, Labor SA, l968.

PITT-RIVERS, J. *Antropologia del honor e politica de los sexos*. Barcelona, Editorial Critica, l979.

SENNET, R. *Les tyranies de l'intimité*. Paris, Seuil, l983.

SIMMEL, G. *Philosophie de la Modernité. La femme, la ville, l'individualisme.* Paris, Payot, l989.

TACUSSEL, P. *L'attracion sociale.* Paris, Méridines Klincksieck, l984.

WEBER, M. *Economia y Sociedad.* Mexico-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, l964, vol.I et II.

WEBER, M. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris, Plon, l964.

2. Mémoire, histoire et durée

BACHELARD, G. *La dialectique de la durée*. Paris, PUF, coll. Quadrige, vol. 24, l989c.

BAETA NEVES,A.A.et alii *A nova historiografia alemä*. Porto Alegre, Instituto Goethe/EDUFRGS, l987.

BERGSON, H. *Matière et Mémoire*, Paris, PUF, l945.

BOSI, E. *Memória e sociedade*. Säo Paulo, TA Queiroz, l987.

BRAUDEL, F. *Ecrits sur l'histoire*. Paris, Flammarion, l969.

CHOAY, F. *L'urbanisme: utopies et réalités*. Paris, Editions Seuil, l965.

HALBWACHS, M. *La mémoire collective.* Paris, PUF, l950.

HALL, E.T. *Más allá de la cultura.* Madrid, Ed. G.Gili S.A., Cleccón Punto y Línea, l976.

LE GOFF,J. *Histoire et mémoire.* Paris, Gallimard, l988.

LE GOFF,J. & NORA,P. *Faire l'histoire, I nouveaux problèmes.* Paris, Gallimard, l974.

LEROI-GOURHAN, A. *Les racines du monde.* Paris, Pierre Belfond, l982.

NAMER, G. *Mémoire et Société*. Paris, Méridiens Klincksieck, l987.

PAES da CUNHA, C.M.(org) *Estudos Históricos 3, Memória*. Säo Paulo, Vertice, l989.

TODOROV, T. et alii *Cruce de culturas y mestizaje cultural*. Madrid, Ed.Jucar, Serie Antropología, l988.

WEIL, S *L'enracinement*. Paris, Gallimard, l979.

3. Espace, habitat et ville

ALEXANDRE, C. *La estructura del médio ambiente*. Madrid, Turquets Ed., l97l.

AYOMONIO, C. *El significado de las cuidades.* Madrid, Ed. Blume, l98l.

BACHELARD, G. *La poétique de l'espace*. Paris, PUF,

BENIN, G. *Les sociólogos de la ciudad*. Madrid. G.Gili, l982.

BERTRAND, J.M. *Architecture de l'habitat urbain, La maison, le quartier, la ville.* Paris, Bordas, l98l.

BOLNOW, F.O. *Hombre y espacio.* Barcelona, Labor, l969.

CASTELS, M. *La question urbana*. México, Maspero, l975.

CHOAY, F. & alii *Le sens de la ville*. Paris. Editions Seuil, l972.

COUSIN, J. *L'espace vivant*. Paris, Moniteur, l98l.

DONNE, M.D. *Teorias sobre a cidade.* Lisboa, Martins Fontes, Ed.70, l983.

DORFLES, G. *Dal signficato alle scelte.* Torino, Einaudi, l973.

FUSTEL DE COULANGES, *A cidade antiga*. Säo Paulo, Liv. Martins Fontes, l98l.

HABERMAS, J. *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris, Editions Payot, l986.

HALL, E. *La dimension cachée*. Paris, Seuil, l97l.

HALL, E. *Le langage silencieux*. Paris, Seuil, l984.

JENCKS,C. & BAIRD, G. *El significado en arquitetura*. Barcelona, l975.

LEDRUT, R. *La Forme et le Sens dans la société.* Paris, Méridiens, l984.

LEFEBVRE, H. *Le droit à la ville*. Paris, Anthropos, l968.

LYNCH, K. *A imagem da cidade.* Lisboa, Ediçöes 70, non daté

MOLES,A. & Rohemer,E. *Labyrinthes du vécu, l'espace: matière d'action*. Paris, Méridiens, l984.

MUNFORD, L. *A cidade na historia, suas origens, transformaçöes e perspectivas.* Lisboa, Martins Fontes, l982.

MUNTANOLA, J. *La arquitetura como logar*. Madrid, G.Gilli, l973.

NORBERG- SCHULZ, C. *Existencia, Espacio y Arquitetura*. Barcelona, Blumes, l975b.

NORBERG-SCHULZ, C. *El significado en Arquitetura*. Barcelona, Blumes, l975a.

OSTROWETSKY, S. *L'imaginaire bâtisseur, les villes nouvelles françaises.* Paris, Méridiens, l983.

PAUL-LEVY, F. *La ville en croix*. Paris, Méridiens, l984.

PAUL-LEVY,F. & Segaud,M. *Anthropologie de l'espace.* Paris, Centre de Création Industrielle/Centre Georges Pompidou, l983.

PEIXOTO, N.B. *Cenários en ruínas*. Säo Paulo, Brasiliense, l987.

PETONNET, C. *Espaces habités, ethnologie des banlieues*. Paris, Galilée, l979.

RAMA, A. *A cidade das Letras*. Säo Paulo, Brasiliense, l985.

RAPOPORT, A. *Aspectos humanos de la forme arquitetonica*. Madrid, G.Gilli, l972a.

RAPOPORT, A. *Vivenda y cultura*. Barcelona, Ed; Blumes, l972b.

ROCAYOLO, M. *La ville et ses territoires.* Paris, Gallimard, l980.

SANSOT, P. *Les formes sensibles de la vie sociale.* Paris, PUF, l986.

SANSOT, P. *Poétique de la Ville*. Paris, Klincksieck, l972.

SARTRE, J-P. *Situations III*. Paris, Gallimard, l974.

WILIAMS, R. *O campo e a cidade, na história e na literatura.* Säo Paulo, Cias das Letras, l989.

4. L'image, l'imagination et l'imaginaire

BACHELARD, G. *La terre et les rêveries de la volonté.* Paris, J.Corti, l989a.

BACHELARD, G. *La terre et les rêveries du repos.* Paris, J.Corti, l989b.

BONNEFOY, Y. *Dictionnaire des Mythologies*. Paris, Flammarion, l98l.

CIORAN, E.M. *Histoire et utopie.* Gallimard, l960.

CORBIN, A. *Le miasme et la jonquille.* Paris, Flammarion, l986.

CORBIN, A. *Le territoire du vide, l'Occident et le désir du rivage l750-l840.* Paris, Flammarion, l988.

CORBIN, H. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris, Gallimard, l986.

CORBIN, H. *Le paradoxe du monothéisme.* Paris, L'Herne, l98l.

DURAND, G. *L'imagination symbolique.* PUF, coll. Quadrige, n^{0} 5l, l984.

DURAND, G. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris, Bordas, l969.

DUVIGNAUD, J.(org) *Les imaginaires.* Paris, Union Générale d'Editions, Série Cause Comunne, l979/l.

ELIADE, M. *Forgerons et alchimistes*. Paris, Flammarion, l977.

ELIADE, M. *Le mythe de l'éternel retour*. Paris, Gallimard, l969.

ELIADE, M. *Mythes, rêves et mystères.* Paris, Gallimard, l957.

FOUCAULT, M. *Le mot et les choses*. Paris, Gallimard, l966.

FOUCAULT, M. *Surveiller et Punir*. Paris, Galllimard, l975.

FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité, la volonté de savoir*. Paris, Gallimard, l976.

FRANCASTEL, P. *L'image, la vision e l'imagination.* Paris, Gonthier, l983.

GINZBURG, C. *Les batailles nocturnes.* Paris, Flammarion, l984.

GIRARDET, R. *Mythes et mythologies politiques*. Paris, Editions Seuil, Coll. Histoire, l986.

GUENON, R. *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoisme*. Paris, Gallimard, l973.

GUENON, R. *Le symbolisme de la Croix.* Paris, Editions Véga, l984.

LEROI-GOURHAN, A. *Le geste et la parole, la mémoire et les rythmes*. Paris, Albin-Michel, l965

LEVINAS, E. *Ethique et infini*. Paris, Fayard, Biblio/Essais, l982.

MERLEAU-PONTY, M. *La phénomènologie de la perception*. Paris, Gallimard, l988.

MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard, l989.

MORIN, E. *Le cinéma et ou l'homme imaginaire*. Paris, Minuit, l956.

PIGNATELLI, P.C. *Spazio e immaginario, maschile e femminile in architettura*. Roma, Ufficina Edizioni, l982.

POULICHET, S.le *Environnement et catastrophe*. Paris, Mentha, l99l.

TODOROV, T. *Théories du symbole.* Paris, Editions Seuil, Coll. Points, l977.

VALERY, P. *Regards sur le monde actuel et autres essais*. Paris, Gallimard, l945.

VEDRINE, H. *Les grandes conceptions de l'imaginaire, de Platon à Sartre et Lacan.* Paris, Libraire Générale Française, l99O.

VERGER, P. *Dictionnaire des Mythologies.* Paris, Mouton, l968.

5. Esthétique, baroque et post-modernité

ADORNO,T. & HORKHEIMER,M. *Dialéctica do Esclarecimento, fragmentos filosoficos.* Rio de Janeiro, Jorge Zahar, l985.

ANCESCHI, L. *L'idea del barocco, studi su un problema estetico*. Bologna, Nuova Alfa Ed., l984.

BARILLI, R. *Il ciclo del postmoderno, la ricerca artistica negli anni'80*. Milano, Feltrinelli, l987.

BENEVOLO, L. *O ultimo capitulo da arquitetura moderna*. Lisboa, Martins Fontes, Ed. 70, l985.

BERMAN, M. *Tudo que é solido desmancha no ar, a aventura da modernidade*. Säo Paulo, Cia das Letras.

CAILLOIS, R. *BABEL, précédé de vocabulaire esthétique.* Paris, Gallimard, Coll. Idées/Gallimard, n0 399, l978.

CAILLOIS, R. *Cohérences aventureuses, esthétique généralisée, au coeur du fantastique la dissymétrie.* Paris, Idées/Gallimard, n0 359, l976.

CAILLOIS, R. *L'écriture des pierres*. Paris, Flammarion, Coll. Champs, n0 99, l970.

CALABRESE, O. *A idade neobarroca*. Lisboa, Ed. 70, l988.

COELHO, T. *Moderno e Pós-moderno*. Porto Alegre, L&PM, l986.

CULLEN, G. *El paisaje urbano, tratado de estética urbanistica.* Barcelona, Ed. Blumes, l974.

DORFLES, G. *A moda da moda*. Lisboa, Martins Fontes, Ed.70, l984.

DORFLES, G. *Elogio da desharmonia*. Lisboa, Martins Fontes, Ed.70, l988.

DORFLES, G. *Ultime tendenze nell'arte d'oggi, dall'informale al postmoderno*. Milan, Feltrinelli.

DURAND, G. *Figures myhtiques et visages de l'oeuvre*. Paris, Coll. Ile Verte, Berg. International, l979a.

DUVIGNAUD,L. *Sociologie de l'art.* Paris, PUF, l967.

FERRY, L. *Homo aestheticus, l'invention du goût à l'âge démocratique,* Paris, Grasset, l990.

FOUGEYROLLAS, P. *L'attraction du futur, essai sur la signification du présent.* Paris, Méridiens Klincksieck, l99l.

HOLLANDA, H.B.(org.) *Pós-modernismo e política.* Säo Paulo, Rocco, l99l.

HORCKE, G.R. *Maneirismo, o mundo como labirinto*. Säo Paulo, Perspectiva, l974.

HUTCHEON, L. *Uma teoria da paródia.* Lisboa, Ed. 70, l989.

MAFFESOLI, M. *Aux creux des apparences, pour une éthique de l'esthétique*. Paris, Plon, l990.

PENNACCHIONI, I. *La nostalgie en images, une sociologie du récit dessiné.* Paris, Meridiens, l982.

ROUANET, S.P. *A razäo Cativa.* Säo Paulo Brasiliense. l985.

ROUANET, S.P. *As razöes do iluminismo*. Säo Paulo, Cia das Letras, l987.

ROUANET, S.P. *Imaginario e Dominaçäo*. Säo Paulo, Tempo Brasileiro, l978.

SHAERMAN, J. *O maneirismo.* Säo Paulo, Ed. Cultrix/EDUSP, l978.

SILVA, J.T. *A América barroca*. Säo Paulo, Cia das Letras, l992.

SUBIRATS, E. *Da vanguarda ao pós-moderno.* Säo Paulo, Nobel, l984.

THOMAS, L.V. *Fantasmes au quotidien*. Paris. Méridiens, l984.

WOFFLIN, H. *Renascença e Barroco.* Säo Paulo, Perspectiva, l989.

WOLFF, T. *Da Bahaus ao nosso caos*. Säo Paulo, Rocco, l990.

6. Méthode et épistemologie

BACHELARD, G. *La formation de l'esprit scientifique.* Paris, Vrin, l947.

BACHELARD, G. *La philosophie du Non.* Paris, PUF, l940.

CARDOSO, R. *A aventura antropológica.* Rio de Janeiro, Paz e Terra, l986.

CHAUI, M.H. *Da realidade sem mistério ao mistério do mundo*. Säo Paulo, Brasiliense, l98l.

CUNHA, M.C. *Antropologia do Brasil, mito, história, etnicidade.* Säo Paulo, Brasiliense, l987.

DA MATTA, R. *Relativizando*. Petropolis, Vozes, l98l.

DILTHEY, W. *Le monde de l'esprit*. Paris, Aubier,

DURAND, G. *Science de l'Homme et Tradition.* Paris, Berg International, l979b.

FILLOUX,J-C. & Maisonneuve, J. *Anthologie des Sciences de l'homme. Des précurseurs aux fondateurs*. Paris, Dunod, l99l.

GEERTZ, C. *El antropologo como autor*. Barcelona, Paidos, l989.

GUENON, R. *L'Orient et l'Occident*. Paris, Editions de la Maisnie, l987.

GUENON, R. *Le règne de la quantité et le signe des temps.* Paris, Gallimard, l972.

LIMA, R.K. de *A Antropologia da Academia, quando os indios somos nós.* Petropolis, Vozes, l985.

MAFESSOLI, M. *La connaissance ordinnaire*. Paris, Meridiens Klincksieck, l985.

MAUSS, M. *Essais de sociologie.* Paris, Editions Minuit, Coll. Points, l968.

MORIN, E. *Le paradigme perdu, la nature humaine.* Paris, Seuil, l976.

MORIN, E. *Pour sortir du XXe siècle.* Paris, Fernand Nathan, l98l.

PEIRANO, M. *Antropologia no plural, três experiências contemporâneas*. Brasilia, UnB, l992.

PEREIRA DE QUEIROZ, M.I. *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles.* Paris, Anthropos, l968.

PETONNET, C. *On est tous dans le brouillard, ethnologie des banlieues*. Paris, Galilée, l985.

SCHUTZ, A. *A fenomenologia e as relaçöes sociais.* Rio de Janeiro, Zahar, l982.

SIMMEL, G. *Les problèmes de la philosophie de l'Histoire.* Paris, PUF, l984.

SIMMEL, G. *Sociologie et Epistemologie*. Paris, PUF, l98l.

VASCONCELOS, G.F. *O xará de Apipucos*. Säo Paulo, Max Limonad, l987.

VELHO, G. *Individualismo e Cultura: notas para uma antropologia das sociedades complexas.* Rio de Janeiro, Zahar, l98l.

VELHO, O. (org) *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro, Zahar, l973.

7. Traités d'histoire des civilisations

ARON, R. *Les désillusions du progrès, essais sur la dialectique de la modernité*. Paris, Calmann-Lévy, Coll. Agora, l969.

BAUDRILLARD, J. *Amérique*. Paris, Grasset, l986.

BURKE, P. *Cultura Popular na Idade Moderna*. Säo Paulo, Cia das Letras, l989.

CHAUNU, P. *L'expansion européenne du XIII au XVe siècle.* Paris, PUF, l969a.

CHAUNU, P. *La civilisation de l'Europe des Lumières.* Paris, Flammarion, l982.

CHAUNU, P. *Le temps des réformes, la crise de la chrétienté, l'éclatement.* Paris, Fayard, l975.

DUBY, G. *L'économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident Médiéval*. Paris, Flammarion, l977.

EBELOT, A. *La pampa, moeurs sud-américaines*. Ardoise, Zulma, l992.

ELIAS, N. *La civilisation des moeurs.* Paris, Calmann-Lévy, l973.

ELIAS, N. *La dynamique de l'Occident.* Paris, Calmann-Lévy, l975.

HARRISON, R. *Forêts, essai sur l'immaginaire occidental*. Paris, Flammarion, l992.

LE GOFF, J. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente Medieval*. Barcelona, GEDISA, l986.

LEVI-STRAUSS, C. *Tristes Tropiques*. Paris, Plon, l955, Coll. Terre Humaine.

MARCO POLO, *O livro das Maravilhas*. Porto Alegre, L&PM, l985.

RIBEIRO, D. *Frontières indigènes de la civilisation*. Paris, Union Générale, l979.

RIBEIRO, D. *O dilema da América Latina*. Petropolis, Vozes, l978.

RIBEIRO, D. *Processo civilisatório.* Rio de Janeiro, Civilizaçäo Brasileira, l972.

SPENGLER, O. *Le déclin de l'Occident.* Paris, Gallimard, l948.

VOVELLE, M. *Mourir autrefois.* Paris, Gallimard, l974.

WOLFF, P. *Automne du Moyen Age ou printemps des temps nouveaux?- l'économie européenne aux XIVe et XVe siècle.* Paris, Aubier, l986.

8. L'Amérique et la découverte du Nouveau Monde

BERNAND,C. & GRUZINSKI,S. *Histoire du Nouveau Monde, de la découverte à la conquête.* Paris, Fayard, l99l.

CAMÖES, L.de *Os Lusiadas.* Lisboa, Instituto de Cultura e Lingua Portuguêsa/Ministério da Educação, l989.

CHAUNU, P. *Les Amériques, XVe, XVIIe, XVIIIe*. Paris, A.Colin, l972.

CHAUNU, P. *Conquête et exploitation des nouveaux mondes*. Paris, PUF, l969b.

GIUCCI, G. *Viajantes do maravilhoso, o Novo Mundo.* Säo Paulo, Cia das Letras, l992.

GRUZINSKI, S. *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVe-XVIIIe siècle*. Paris, Gallimard, l990.

GUINZBURG,C. et alii *América, Américas - Revista Brasileira de História 2l*. São Paulo, ANPUH / Marco Zero du 9/90 au 2/9l.

HARTOG, F. (org) *Le Nouveau Monde.* Paris, Les Belles Letres, Coll. La roue a Livres, l992.

PLENEL, E. *Voyage avec Colomb.* Paris, Le Monde Editions, l992.

TODOROV, T. *La conquête de l'Amérique, La question de l'Autre.* Paris, Seuil, l992.

9. La découverte et colonisation du Brésil

ANCHIETA, J.de. *Dialogo da Fé*. Säo Paulo, Loyola, l988.

CARVALHO, J.M.de *Os bestializados.* Säo Paulo, Cia das Letras, l987.

CHALHOUB, S. *Trabalho, lar e botequim.* Säo Paulo, Brasiliense, l986.

FREIRE, G. *Maîtres et Esclaves, la formation de la société brésilienne.* Paris, Gallimard, l974..

FREIRE, G. *Sobrados e Mocambos.* Vol I e II, Säo Paulo, Jose Olympio, l985.

HOLLANDA, S.B. de *As Visões do Paraiso. os motivos edênicos no descobrimento e na colonizaçäo do Brasil.* Säo Paulo, Cia. Ed. Nacional, l977.

HOLLANDA, S.B. de *Raízes do Brasil.* Säo Paulo, José Olympio, l968.

HOORNAERDT, E. *História da igreja no Brasil.* Petropolis, Vozes, l977.

HOORNAERDT, E. *O cristianismo moreno do Brasil.* Petropolis, Vozes, l990.

MONTOYA, A.R.de *Conquista espiritual*. Porto Alegre, Martins Livreiro, l985.

MOTA, C.G.(org.) *Brasil em perspectiva.* Säo Paulo, Dif. Européia do Livro, l969.

NEVES, L.F.B. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios. Colonialisme e repressäo cultural.* Rio de Janeiro, Forense, l978.

PRADO Jr.,C. *Formaçäo do Brasil Contemporâneo*. Säo Paulo, Brasiliense, l980.

SALVADOR, F. V. de *História do Brasil (l500-l627)*. Säo Paulo Melhoramentos, l965.

SOUZA, L.M.e *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colônia*. Säo Paulo, Cia das Letras.

STADEN, H. *Duas viagens ao Brasil*. Säo Paulo, EDUSP/Ed.Itatiaia, l988.

SÜSSEKIND, F. *O Brasil näo é longe daqui: o narrador, a viagem.* Säo Paulo, Cia das Letras, l990.

VAINFAS, R. *O trópico dos pecados, moral, sexualidade e inquisiçäo no Brasil.* Rio de Janeiro, Ed. Campus, l989

VENTURA. R. *Estilo Tropical*. Säo Paulo, Cia das Letras, l99l.

l0. Histoire et formation de la société brésilienne

ARANTES, A.A.(org) *Produzindo o passado, estratégias de construçäo do patrimômio cultural*. Säo Paulo, Brasiliense, l984.

AZZI, R. *A vida religiosa no Brasil, enfoques históricos.* Säo Paulo, Ed. Paulinas, l986.

BASTIDE, R. *Brasil, terra de contrastes.* Säo Paulo, Difel, l964.

CANDIDO, A. *Formaçäo da literatura brasileira*. Säo Paulo, Martins, l964.

CARDOSO, F.H. *Autoritarismo e Democratizaçäo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, l975.

CARDOSO, F.H. & FALETTO, E. *Dependência e Desenvolvimento na América Latina.* Rio de Janeiro, Zahar, l975.

CIRNE LIMA, R. *Pequena história territorial do Brasil, sesmarias e terras devolutas*. Porto Alegre, Sulina, l974.

COSTA, E. V. *Da senzala à colônia*. Säo Paulo, Difel, l966.

COSTA, J.F. *Ordem Média e norma familiar*. Rio de Janeiro, Graal, l980.

COSTA, N. do R. *Lutas urbanas e contrôle sanitário, origens das políticas de saúde no Brasil.* Petropolis, Vozes, l985.

DIEGUES JR., M. *As regiöes culturais do Brasil.* Rio de Janeiro, CBPE, l960.

DURHAN, E. *A caminho da cidade.* Säo Paulo, Perspectiva, l973.

FAORO, R. *Os donos do poder.* Porto Alegre, Globo/USO, l975, vol. I et II.

FAUSTO, B. *A revoluçäo de 30.* Säo Paulo, Brasiliense, l972.

FERNANDES, F. *A integraçäo do negro nas sociedades de classes.* Säo Paulo, Dominus, l966.

FERNANDES, F. *Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina.* Rio de Janeiro, Zahar, l973.

FERNANDES, F. *Mudanças sociais no Brasil.* Säo Paulo, Dif.Européia do Livro, l960.

FRANCO, M.S.de C. *Homens livres na ordem escravocrata*. Säo Paulo, Atica, l974.

FREIRE, G. *Interpretaçäo do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olimpo, l947.

FREITAS, A. *Terras e colonizaçäo.* Rio de Janeiro, Garnier, l982.

FURTADO, C. *A formaçäo econômica do Brasil*. Rio de Janeiro, Fundo de Cultura, l969.

FURTADO, C. *Análise do modêlo econômico brasileiro*. Rio de Janeiro, Civilizaçäo Brasileira, l972.

IANNI, O. *Estado e Planejamento no Brasil.* Rio de Janeiro, Civilizaçäo Brasileira, l979.

IANNI, O. *Imperialismo e Cultura*. Petropolis, Vozes, l979.

IANNI, O. *Industrializaçäo e desenvolviemento social no Brasil.* Rio de Janeiro, Civilizaçäo Brasileira, l963.

IANNI, O. *O colapso do populismo no Brasil.* Rio de janeiro, Civilizaçäo Brasileira, l978.

IANNI, O. *Raças e Classes Sociais no Brasil, democracia racial? (l888-l988).* São Paulo, Brasiliense, l987.

IANNI, O. **et allii**. *Politica e Revoluçäo social no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilizaçäo Brasileira, l965.

KOWARICK, L. *Capitalismo e Marginalidade*. Säo Paulo, HUCITEC, l975.

LAMBERT, J. *Le Brésil: structure sociale et institutions politiques*. Paris, A.Colin, l953.

LEITE, M.M. *A condiçäo feminina no Rio de Janeiro, século XIX.* Rio de Janeiro, HUCITEC/Pró-memória/INL, l984.

MARINHO, C.M. *Onda negra, medo branco*. Säo Paulo, Cia das Letras, l985.

MARTINS, J.deS. *Capitalismo e tradicionalismo, estudo sobre as contradiçöes da sociedade agrária no Brasil.* Säo Paulo, Pioneira, l975.

MARTINS, J.deS. *Imigraçäo e a Crise do Brasil agrário*. Säo Paulo, Pioneira, l973.

MOOG, V. *Bandeirantes e Pioneiros*. Rio de Janeiro, Civilizaçäo Brasileira, l966.

MORSE, R.(org) *Las cuidades latinoamericanas.* Mexico, SepTentas, l973, vol.I et II.

MOTA, C.G. *Idéia de Revoluçäo no Brasil, l789-l80l*. Säo Paulo, Ed. Cortez, l989.

NINA RODRIGUES, P. *Raças humanas e responsabilidade penal no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilizaçäo Brasileira, l959.

PEREIRA DE QUEIROZ, M.I. *Cultura, Sociedade Rural, Sociedade urbana no Brasil, ensaios.* Säo Paulo, EDUSP, l978.

PEREIRA, L. *Ensaios de sociologia do desenvolvimento.* Säo Paulo, Pioneira/MEC, l975.

PEREIRA, L. *Estudos sobre o Brasil contemporâneo*. Säo Paulo, Pioneira, l97l.

PEREIRA, L. *Trabalho e Desenvolvimento no Brasil.* Säo Paulo, Dif.Européia do Livro, l965.

PORTO, A. *Trabalho alemäo no Brasil*. Porto Alegre, Sta Terezinha, l934.

PRADO JR., C. *Formaçäo do Brasil contemporâneo*. Säo Paulo, Brasiliense, l979.

PRADO JR., C. *História e Desenvolvimento*. Säo Paulo, Brasiliense, l972.

RAMOS, G. O problema nacional do Brasil. Rio de Janeiro, Ed. Saga, l960.

REIS FILHO, N.G. *Evoluçäo urbana do Brasil.* Säo Paulo, Pioneira/EDUSP, l968.

REIS FILHO, N.G. *Quadro da arquitetura no Brasil. Säo Paulo,* Perspectiva, l976.

ROMEIRO, R. *História da Literatura Brasileira*. Rio de Janeiro, Jose Olimpo, l943.

SCHADEN, E. *Ensaio etno-sociológico sobre a mitlogoia heróica de algumas tribos indigenas no Brasil*. Säo Paulo.

SCHMIDT B.V. *O estado e a política urbana no Brasil.* Porto Alegre, LPM/EDUFRGS, l983.

SILVA, J.T.da *Säo Paulo, l554-l880*. Säo Paulo, Moderna, l984.

SINGER, P. *Desenvolvimento econômico e evoluçäo urbana no Brasil.* Säo Paulo. Ed; Nacional, l968.

SKIDMORE, T. *Brasil de Getúlio a Castelo*. Rio de Janeiro, Saga, l969.

SUESS,P. *Queimadas e Semeadura*. Petropolis, Vozes, l988.

TAVARES, M.da C. *Da substituiçäo de importaçöes ao capitalismo financeiro.* Rio de Janeiro, Zahar, l973.

TORRES, A. *O problema nacional brasileiro*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, l9l4.

TRINDANDE, H. *O integralismo.* Säo Paulo, Difel, l974.

VIANA, O. *Evoluçäo do Povo Brasileiro.* Säo Paulo, Cia Ed. Nacional, l938.

VIANNA, O. *Populaçöes meridionais do Brasil*, Vol II, O campeador. Rio de Janeiro, l952.

VIVEIROS DE CASTRO, *Os Arawetés, deuses canibais*. Rio de Janeiro, CNPq/Zahar Editores, l987.

VOLPATO, L. *Entradas e Bandeiras.* Säo Paulo, Global, l986.

WILHEMS, E. *Uma vila brasileira: tradiçäo e transiçäo.* Säo Paulo, Dif.Européia do Livro, l96l.

WILLIAMS, R. *The country and the city*. Columbia University Press, l955.

ll. Société et culture brésilienne

ABREU, M. *Evoluçäo urbana do Rio de Janeiro.* Rio de Janeiro, IPLANRIO/Jorge Zahar, l987.

ALVES, I. *O carnaval do devoto. Um estudo sobre a festa de Nazaré em Belém*. Petropolis, Vozes, l980.

ANDRADE, M. *Macunaima, o herói sem nenhum carater.*

ANDRADE, O. de *Do Pau-brasil à Antropofagia e as utopias.* Rio de Janeiro, l972.

ARANHA, G. *Estética da vida.* Rio de Janeiro, MEC/INL, l969.

BASTIDE, R. *Les religions afro-brésiliennes*. Paris, PUF, l960

BLAY, E.A.(org) *A luta pelo espaço*. Petropolis Vozes, l979.

BRANDÄO LOPES, J.R. *Sociedade Industrial no Brasil*. Säo Paulo, Difel, l964.

BRANDÄO, C.R. *Festim dos Bruxos*. Säo Paulo, Icone, l987.

BRANDÄO, C.R. *Os deuses do povo*. Säo Paulo, Ed. Paulinas l980.c

BRANDÄO, C.R. *Sacerdotes de Viola*. Petropolis, Vozes, l98l.

CALDEIRA, T.P.do R. *A política dos outros, o cotidiano dos moradores da periferia e o que pensam do poder e os poderosos*. São Paulo, Ed. Brasiliense, l984.

CANDIDO, A. *Os parceiros do Rio Bonito*. São Paulo, Liv. Duas Cidades, l987.

CARVALHO, R. *Toda a América.* Rio de Janeiro, Pimenta de Melo, l922.

CHAUI, M.H. *Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, l986.

CORBUSIER, R. *Formaçäo e Problemas da Cultura Brasileira*. Rio de Janeiro, ISEB, l959.

CORBUSIER, R. *Raizes da Violência*. Rio de Janeiro, Civilizaçäo Brasileira, l99l.

D'INCAO, M.C. *O boia-fria, acumulaçäo e miséria*. Petropolis, Vozes, l979.

DA MATTA, R. *A casa e a rua.* Säo Paulo, Brasiliense, l985.

DA MATTA, R. *Conta de mentiroso, sete ensaios de antropologia brasileira*. Säo Paulo, Rocco, l993.

DA MATTA, R. *Exploraçöes*. Rio de Janeiro, Rocco, .

DA MATTA, R. *O que faz do brasil, Brasil*. Rio e Janeiro, Rocco, l986.

DA MATTA, R. *O universo do carnaval: imagens e reflexöes*. Rio de Janeiro, Ed. Pinakotheke, l98l.

DA MATTA, R. *Carnavals, bandits et héros*. Paris, Seuil, l98l.

DUARTE, L.F.D. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas* .Rio de Janeiro, Zahar/CNPq, l986.

ESTEVAM, C. *A questäo da cultura popular*. Säo Paulo, Tempo Brasileiro, l963.

EUCLIDES DA CUNHA, *Os Sertöes*. Rio de Janeiro, Ed. Ouro, non daté

FERNANDES, F. *O negro no mundo dos brancos.* Säo Paulo, DIFEL, l972.

FRANCIS, P. *O Brasil no mundo, uma análise política do autoritarismo desde suas origens.* Rio de Janeiro, J.Zahar, 1985.

FREIRE, G. *Além do apenas moderno*. Rio de Janeiro, José Olympio, l973.

FREIRE, G. *Herois e vilöes no romance brasileiro.* Säo Paulo, Cultrix/EDUSP, l979.

FRY, P. *Para inglês ver, identidade e política na cultura brasileira.* Rio de Janeiro, Zahar, l982.

GABEIRA, F. *Entradas e Bandeiras.* Rio de Janeiro, Codecri, l98l.

GABEIRA, F. *O que é isso, companheiro?*. Rio de Janeiro, Codecri, l979.

GOLDWASSER, M.J. *O palacio do samba*. Rio de Janeiro, Zahar, l975.

GUIMARÄES ROSA, J. *O Grande Sertäo Veredas:*. Rio de Janeiro, Jose Olympio, l967.

GUIMARÄES, D. et alli *Arquitetura kitch, suburbana e rural*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, l982.

GULLAR, F. *Vanguarda e subdesenvolvimento, ensaios sobre arte.* Rio de Janeiro, Civilizaçäo Brasileira, l969.

GULLAR, F. *Cultura posta em questäo*. Rio de Janeiro, Civilizaçäo Brasileira, l965.

KOWARICK, L. *Trabalho e Vadiagem: a origem do trabalho livre no Brasil.* Säo Paulo, Brasiliense, l987.

LOBATO, M. *Mr. Lang e o Brasil e o problema vital*. Säo Paulo, Brasiliense, l948.

MAGGIE, Y. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro, Zahar, l975.

MAGNANI, J.G.C. *A festa no pedaço, cultura popular e lazer na cidade*. Säo Paulo, Ed. Brasiliense, l984.

MEYER, M e MONTES, M.L. *Redescobrindo o Brasil:a festa na política*. Säo Paulo, T.A.Queiroz, l985.

MICELI, S. *A noite da Madrinha*. Säo Paulo, Perspectiva, l972.

MILANESI, L.A. *O paraiso via embratel*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, l978.

MONTEIRO, D. *Os errantes do novo século.* Säo Paulo, Duas cidades, l974.

MORSE, R. *A volta de McLuhanaíma*. Säo Paulo, Cia das Letras, l990;

MORSE, R. *O espelho do próspero*. Säo Paulo, Cia das Letras, l988.

MOTA, C.G. *Ideologia da Cultura Brasileira.* São Paulo, Atica, l977.

OLIVEIRA, R.C.de *O indio e o mundo dos brancos.* Säo Paulo, Pioneira, l972.

OLIVEN, R. *Cultura e Violência no Brasil*. Petropolis, Vozes, l982.

OLIVEN, R.G. *Urbanizaçäo e mudança social no Brasil.* Petropolis, Vozes, l980.

ORTIZ, R. *A consciência fragmentada*.Rio de Janeiro, Paz e Terra, l980.

ORTIZ, R. *A moderna tradição brasileira, cultura brasileira e industria cultural.* São Paulo, Brasiliense, l988.

ORTIZ, R. *A morte branca do feiticeiro negro.* Petropolis, Vozes, l978.

ORTIZ, R. *Cultura brasileira e identidade national.* Säo Paulo, Ed. Brasiliense, l985.

PEBAYLE, R. *Les brésiliens, pionners et bâtisseurs*. Paris, Flammarion, l989.

PEREIRA DE QUEIROZ, M.I. *Os cangaceiros: bandits d'honneur brésiliens.* Paris, Julliard, l968.

PRADO, A.A. *l922, Itinerario de uma falsa vanguarda, os dissidentes, a Semana e o integralismo*. Säo Paulo, Brasiliense, l983.

RIBEIRO, D. *Os brasileiros*. Rio de Janeiro, Civilizaçäo Brasileira, l969.

ROCHA, E.P.G. *Magia e Capitalismo, um estudo antropológico da publicidade*. Säo Paulo, Brasiliense, l985.

RODRIGUES, M.L. *Conflito social e sindicalismo no Brasil*. Säo Paulo, Difel, l966.

SANT'ANA, A.R. *Música popular e moderna poesia brasileira*. Petrópolis, Vozes, l977.

SANTOS, L.A.de C. *O pensamento sanitarista na Primeira República: uma ideologia da construçäo da nacionalidade.* Aguas de Säo Pedro, ANPOCS, G.T. Pensamento Social no Brasil, mimeo, 23.24.25/10/l984.

SCHWARZ, R. *Ao vencedor as batatas*. Säo Paulo, Duas Cidades, l977.

SODRE, M. *O monopolio da fala*. Petropolis, Vozes, l977.

SODRE, M. *O sol irradiado, violência urbana, neogrotesco e midia*. Säo Paulo, Ed. Cortez, l992.

SODRE, N.W. *Sintese da história da cultura brasileira*. Rio de Janeiro, Civilizaçäo Brasileira, l970.

TINHORÄO, J.R. *Pequena história da musica popular.* Petropolis, Vozes, L975.

TOLEDO, C.N. *ISEB: fabrica de ideologias.* Säo Paulo, Atica, l977.

TURKIENICZ, B.(org) *Cadernos brasileiros de arquitetura, Desenho urbano III.* Säo Paulo, Projeto, septembre.l984, vol.l4.

TURKIENICZ, B.(org) *Cadernos brasileiros de arquitetura, Desenho urbano II.* Säo Paulo, Projeto, septembre.l984, vol.l3.

TURKIENICZ, B.(org.) *Cadernos brasileiros de arquitetura, Desenho urbano I.* Säo Paulo, Projeto, septembre.l984, vol.l2

VELHO, G. (org) *O desafio da cidade, novas pespectivas da Antropologia brasileira.* Rio de Janeiro, Campus, l980.

VOGEL, A. & MELLO, M.A. *Quando a rua vira casa*. Rio de Janeiro, FINEP/IBAM, l98l.

ZALUAR, A. *A maquina e a revolta, organizaçöes populares e significado da pobreza.* Säo Paulo, Brasiliense, l985.

l2. Folklore, légendes et mythes brésiliens

CASCUDO, L. C. *Geografia dos mitos brasileiros*. Säo Paulo, Ed.Ouro, non daté.

CASCUDO, L.C. *Contos tradicionais do Brasil (folclore)*. Rio de Janeiro, Ed. Ouro, non daté.

CASCUDO, L.C. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro, Ed. Ouro, non daté.

CASCUDO, L.C. *Lendas Brasileira (folclore)*. Rio de Janeiro, Ed. Ouro, non daté.

CASCUDO, L.C. *Superstiçäo no Brasil*. Säo Paulo, EDUSP, l985.

MORAIS FILHO, M. *Festas e Tradiçöes populares do Brasil*. Rio de Janeiro, non daté.

NIMUENDAJU, C. *As lendas da criaçäo e destruiçäo do mundo*. Säo Paulo, UCITEC/USP, l987.

SANTOS, E. *Histórias, lendas e folclore de nossos bichos.* Rio de Janeiro, Ed.Ouro, non daté.

l3. L'histoire du Rio Grande do Sul

AZEVEDO, T. *Gaúchos, a fisionomia social do Rio Grande do Sul*. Bahia, Ed. Progresso, l958.

AZEVEDO, T.de *Italianos e gaúchos*. Porto Alegre, A Naçäo/IEL, l975.

BECKER, I.B. e SCHMITZ, P.I. *O indio histórico do Rio Grande do Sul.* Säo Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas, l966.

BUSANICHE, H. *La arquitectura en les Missiones Jesuites guaranies*. Santa Fé, Editorial Castellvi, 1955.

CESAR, G. *História do Rio Grande do Sul: periodo colonial*. Porto Alegre, Globo, l970.

COSTA, R. H. da e MOREIRA, I.G. *Espaço e sociedade no RS*. Porto Alegre, Mercado Aberto, l982.

COSTA, R.H da *RS: latifundio e identidade regional.* Porto Alegre, Mercado Aberto, l988.

DACANAL, J.H. e GONZAGA,S. (org) *RS: economia & política. Porto Alegre*, Mercado Aberto, Série Documenta 2, l979.

DACANAL, J.H.(org) *RS: Imigraçäo e colonizaçäo.* Porto Alegre, Mercado Aberto, Série Documenta 4, l992.

DACANAL,J.H.(org) *RS: Cultura e Ideologia.* Porto Alegre, Mercado Aberto, l980.

FACHEL-LEAL, O. *The gauchos: male culture and identity in the pampa.* Thèse PhD; en Anthropologie, Université de la Californie, Berkeley, 9/l989.

FELIZARDO, J. *A Legalidade, o ultimo levante gaúcho.* Porto Alegre, EdUFRGS, l99l.

FERREIRA FILHO, A. *História geral do Rio Grande do Sul (l503-l964)*. Porto Alegre, Globo, l965.

FLORES, M. *O modelo politico dos farrapos.* Porto Alegre, Mercado Aberto, l978.

FRANCO, S.C. *A politica de colonizaçäo no Rio Grande do Sul*. Säo Paulo, revista Brasiliense, l959.

GOLIN, T. *Bento Gonçalves, herói ou ladräo.* Santa Maria, LGR Artes Gráficas, l983.

GOULART, J.S. *A formaçäo do Rio Grande do Sul*. Globo, Pelotas, l927.

LAZZAROTTO, D. *História do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Sulina, l982.

LAYTANO, D. de *Origem da propriedade privada no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Martins Livreiro, l983.

LAYTANO, D. de *Historia da república riograndense*. Porto Alegre, Ed.Globo, l930.

LOVE, J. *O regionalismo gaúcho*. Säo Paulo, Perspectiva, l97l.

MORAES, C.D. *Figuras e Ciclos da Historia Riograndense*. Porto Alegre, Globo, l959.

ORNELLAS, M. de *Gaúchos e beduínos, a origem étnica e a formaçäo social do Rio Grande do Sul.* Rio de Janeiro, l956.

PESAVENTO, S.J. *A Revoluçäo Farroupilha*. Säo Paulo Brasiliense, l985.

PESAVENTO, S.J. *A Revoluçäo federalista.* Säo Paulo, Brasiliense, l983.

PESAVENTO, S.J. *De escravo a liberto, um dificil caminho.* Porto Alegre, IEL, l988.

PESAVENTO, S.J. *Emergência dos Subalternos*. Porto Alegre, Ed. UFRGS/FAPERGS, l989b.

PESAVENTO, S.J. *História do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Mercado Aberto, l980a.

PESAVENTO, S.J. *Pecuária e industria, formas de realizaçäo do capitalismo na sociedade gaúcha no século XIX*. Porto Alegre, Movimento, l986.

PESAVENTO, S.J. *República Velha Gaúcha, charqueadas, frigorificos e criadores.* Porto Alegre, Movimento/IEL, l980b.

PESAVENTO, S.J. *República, Verso & Reverso.* Porto Alegre, Ed.UFRGS/IEL, l989a.

PICCOLI, H. *A politica riograndense no II Império*. Porto Alegre, IFCH, l974.

PORTO, A. *História das Missöes Orientais*. Vol.II et II. Porto Alegre, Selbach, l954

ROCHE, J. *A colonizaçäo alemä no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Globo, l969.

ROMERO, S. *O caudilhismo no Rio Grande do Sul*. Porto, l9l2.

RUDIGER, S. *Colonizaçäo e propriedade da terra no R.G.do Sul no séc. XVIII*. SEC/POA, Div. Cultura/IEL, l965.

SILVA, P.M.A.S. da *Aspectos da formaçäo Riograndense*. Porto Alegre, Ed. Globo, l976.

SPALDING, W. *A revoluçäo Farroupilha.* Säo Paulo, Bib. Exército, l958.

VELHINHO, M. *Capitania d'El-Rei, aspectos polêmicos da formaçäo do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Globo, l962.

WEiMER, G. *A arquitetura da imigraçäo alemä - um estudo sobre a adaptaçäo da arquitetura teuto-européia ao meio rural do Rio Grande do Sud*. Thèse de Doctorat, USP, l990.

WEIMER, G.(org) *A Arquitetura no Rio Grande do Sul.* Porto Alegre, Mercado Aberto, l987.

l4. Chroniques et chroniqueurs au Rio Grande do Sul

BESCHOREN, M. *Impressöes de Viagem na Província do Rio Grande do Sul.* Porto Alegre, Martins Livreiro, l989.

DREYS, N. *Notícia descritiva da província do Rio Grande de Säo Pedro do Sul.* Porto Alegre, IEL, l96l.

ISABELLE, A. *Viagem ao Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Martins Livreiro, l983.

MOLAS, R.E.R. *Historia social del gaucho*. B. Aires, Maru, l968.

NICHOLS, M.W. *O gaúcho*. Rio de Janeiro, Zélio Valverde, l946.

SAINT-HILAIRE, A. de *Viagem ao Rio Grande do Sul*. Belo Horizontz, Itatiaia, l974.

SAINT-HILAIRE, A. de *Viagem pela província do Rio e Minas Geraes*. Säo Paulo, EDUSP, l975.

l5. Littérature régional et folklore au Rio Grande do Sul

ALENCAR, J. *O Gaúcho*. Rio de Janeiro, José Aguilar, l953.

ARAUJO FILHO, L. *Recordaçöes Gaúchas*. Porto Alegre, APLUB/IEL, l987.

ASSIS BRASIL, L.A. *Perversas Familias*. Porto Alegre, Mercado Aberto, l993.

CALDRE FIÄO, J.A. do Vale *O corsário*. Porto Alegre, Movimento, l979.

CARNEIRO, G. *Lusardo, o ultimo caudilho.* Rio de Janeiro, Nova Fronteira, l977.

CHAVES, F.L. *Erico Verissimo: realismo e sociedade*. Porto Alegre, Mercado Aberto, Série Documenta 6, l98l

CHAVES, F.L. *Simöes Lopes Neto: regionalismo e literatura*. Porto Alegre, Mercado Aberto, Série Documenta l2,l982.

CORREA, R. **et allii** *Vocabulário Sul-Riograndense*. Porto Alegre, Globo, l964.

GOLIM, T. *A ideologia do gauchismo.* Porto Alegre, Tchê, l983.

LEIRIA, J.O.N. *Rincöes perdidos, poesias*. Porto Alegre, Sulina, l968.

LESSA, L.C. & PAIXÄO CORTES, J.C. *Danças e andanças da tradiçäo gaúcha.* Porto Alegre, Garatuja, l975.

LESSA, L.C.B. *Nativismo, um fenômeno social gaúcho.* Porto Alegre, L&PM, l985.

LOPES NETO, *Cancioneiro Guasca*. Porto Alegre, Globo, l960.

LOPES NETO, S. *Contos gauchescos e Lendas do Sul.* Porto Alegre, Globo, l949.

MARIANTE, H.M. *Chimangos e Pica-paus no folclore politico-militar gaúcho.* Porto Alegre, Martins Livreiro, l987.

MARTINS, C. *Estrada Nova.* Porto Alegre, Movimento, l985a.

MARTINS, C. *Porteira Fechada*. Porto Alegre, Movimento, l989.

MARTINS, C. *Sem Rumo*. Porto Alegre, Movimento, l985b

MAYA, A. *Alma barbara, contos.* Porto Alegre, Movimento/Universitário, l99l.

MAYA, A. *Tapera*. Rio de Janeiro, Garnier, l9ll.

MEYER, A. *Guia do Folclore gaúcho*. Rio de Janeiro, Presença, l975.

MEYER, A. *Prosa dos pagos.* Rio de Janeiro, Liv. Säo José, l960.

PAIXÄO CORTES, J.C. *Falando em Tradiçäo & folclore gaúcho.* Porto Alegre, SULTEPA, l98l.

PORTO ALEGRE, A. *O vaqueano*. Porto Alegre, Ed. Globo, l927.

VERISSIMO, E. *Noite*. Porto Alegre, Globo, l954.

VERISSIMO, E. *O arquipélago* I et II. Porto Alegre, Globo, l96l (troisième partie du O Tempo e o Vento)

VERISSIMO, E. *O arquipélago* III. Porto Alegre, Globo, l964.

VERISSIMO, E. *O ataque*. Porto Alegre, Globo, l958.

VERISSIMO, E. *O Continente.* Porto Alegre, Globo, l949.(première partie du O Tempo e o Vento)

VERISSIMO, E. *O resto é silêncio*. Porto Alegre, Globo, l943.

VERISSIMO, E. *O retrato*. Porto Alegre, Globo l95l (deuxième partie du O Tempo e o Vento)

VERISSIMO, L.F. *O analista de Bagé*. Porto Alegre, L&PM, l982.

l6. Histoire de l'evolution urbaine de la ville de Porto Alegre

FRANCO, S.C. *Porto Alegre, guia histórico.* Porto Alegre, EDUFRGS/PMPA, l988.

OLIVEIRA, C.S. *Porto Alegre: a cidade e sua formaçäo.* Porto Alegre, Ed. Norma, l985.

PESAVENTO, S.J. *O cotidiano da República.* Porto Alegre, EDUFRGS, l990.

PESAVENTO, S.J. *O espetáculo da rua*. Porto Alegre, EDUFRGS, l992.

PETER FILHO, G. *Porto Alegre: história e urbanizaçäo.* Porto Alegre, Ed. La Salle, l984.

RIOPARDENSE DE MACEDO, F. *Porto Alegre, história e vida da cidade.* Porto Alegre EDUFRGS, l975.

RIOPARDENSE DE MACEDO, F. *Porto Alegre: origem e crescimento.* Porto Alegre, Sulina, l968.

SPALDING, W. *Pequena história de Porto Alegre.* Porto Alegre, Sulina, l967.

l7. Chroniques et chroniqueurs de la ville de Porto Alegre

CALLIGARIS, C. *Hello Brasil, notas de um psicanalista europeu viajando ao Brasil.* Säo Paulo, Escuta, l99l.

CORUJA, A.A.P. *Antigualhas, reminiscências de Porto Alegre.* Porto Alegre, Erus, non daté.

DAMASCENO, A. *Palco, saläo e picadeiro.* Porto Alegre, Ed. Globo, non daté.

FORTINI, A. *Revivendo o passado*. Porto Alegre, Sulina, l953.

MEYER, A. *No tempo da Flor.* Rio de Janeiro, Ed. O Cruzeiro, non daté.

MEYER, A. *Segredos da infância*. Rio de Janeiro, Ed. O Cruzeiro, non daté.

PESAVENTO, S.J.(org.) *Memória Porto Alegre: espaços e vivências.* Porto Alegre, EDUFRGS/PMPA, l990.

PESAVENTO, S.J. *Exposiçöes Internacionais*. CNPq/UFRGS, (ronéo), l99l.

PORTO ALAGRE, A. *História popular de Porto Alegre*. Porto Alegre, Globo, l953.

PORTO ALEGRE, A. *Através do passado.* Porto Alegre, Globo, l920

PORTO ALEGRE, A. *Noutros Tempos.* Porto Alegre, Globo, l922.

PORTO ALEGRE, A. *Seröes de Inverno.* Porto Alegre, Selbach, l923.

RUSCHEL, N. *Rua da Praia*. Porto Alegre, Sulina, l97l.

SA JR., R.M. de *Anedotário da Rua da Praia*. Porto Alegre, Globo, l98l.

SANHUDO, A. V. *Porto Alegre, crônicas de minha cidade*. Porto Alegre, DAC/SEC/IEL, l979.

SILVA, J.M. da *A miséria do cotidiano, energias utópicas em um espaço urbano moderno e pós-moderno*. Porto Alegre, Artes & Oficios, l99l.

l8. Etude monographique sur la ville de Porto Alegre

BAKOS, M.M. *A habitaçäo em Porto Alegre: problemas e projetos administrativos.* Porto Alegre, UFRGS, Cadernos de Estudos n^{0} l, l988.

CARVALHO DA ROCHA, A.L. *A construçäo social do espaço urbano em Porto Alegre: uma genealogia da modernidade.* Brasilia, CNPq/UFRGS,(ronéo), l987/l.

CARVALHO DA ROCHA, A.L. *Memória, texturas espaciais e identidade urbana, POA/RS.* Brasilia, CNPq/UFRGS, (ronéo), l988.

CARVALHO DA ROCHA, A.L. *Regras de sociabilidade na Porto Alegres dos anos 20.* Brasília, CNPq/UFRGS, (ronéo), l987/l.

CORADINI, L. *O poder e o universo simbólico na sociedade brasiliera: a Praça da Alfandega*. PPGAS/UFSC, (ronéo), l987.

HEINEN, N.T. *Historia social de disciplinamento moral do espaço urbano: o centro de Porto Alegre.* Brasilia, CNPq/UFRGS, (ronéo), l989.

LEWGOY, B. *Os cafés e as transformaçöes da vida urbana de Porto Alegre: da distinçäo à igualdade*. Brasilia, CNPq/UFRGS, (ronéo), l988.

MACIEL, M.E. *Bailöes, é disto que o povo gosta*. Thèse de postgraduation en Anthropologie Sociale, PPGAS/UFRGS, (ronéo), l984.

MONTEIRO, C. *A modernidade no espaço urbano de Porto Alegre*. Porto Alegre, PUC/RS, PPG História, (ronéo), l990/2.

MONTEIRO, C. *Parque Farroupilha: história e memória de um espaço de socialidade no contexto da formaçäo urbana de Porto Alegre.* Brasília, CNPq/UFRGS, (ronéo), l989.

RIGATTI, D. *Morfologia urbana, mémoira colectiva e formas de socialidade em Porto Alegre: o centro da cidade.* Brasilia, CNPq/UFRGS, (ronéo), l99l.

II.b. ARTICLES EN REVUES SCIENTIFIQUES

ANTUNES, P. "Porto Alegre no séc. XVIII". In: *Anais do III Congresso sulriograndense de Historia e Geografia*. Porto Alegre, Ed.Globo, l957.

ARAGAO, T. "Em nome da mäe". In: *Perspectivas Antropologicas da Mulher*, Vol. II. Rio da Janeiro, Zahar, l985.

ARANTES, O.E. "O positivismo no Brasil". In: *Novos Estudos.* Säo Paulo, CEBRAP, n0 2l, juillet.l988.

AUGE, F. "Nomadisme poétique au Brésil". In: *Nomades et vagabonds*, Série Cause commune. Paris, Union Générale d'Editions, l975/2, pp. 23l-234.

BALANDIER, G. "Contribuition à une Sociologie de la Dépendance". In: *Cahiers Internationaux de Sociologie*, n0 XII, l952.

BALANDIER, G. "La notion de situation coloniale". In: *Sociologie de l'Afrique Noire*. Paris, PUF, l97l.

BALANDIER, G. "La situation coloniale: approche théorique". In: Cahiers Internationaux de Sociologie, n0 XI, l95l.

BALANDIER, G. "Sociologie de la Colonisation et Relations entre Sociétés Globales". In: *Cahiers Internationaux de la Sociologie*, n0 XVII, l954.

BARBOSA LESSA,L.C. *O sentido e o valor do tradicionalismo*, (ronéo), POA/UFRGS.

BARBOSA, L.N. "Porque hoje é sabado... Um estudo de representaçöes dos dias da semana". In: *Boletim du Museu Nacional*, Série Antropologia.

BASTIDE, R. "Contribuição ao estudo do sincretismo católico- fetichista". In: *Estudos Afro-brasileiros*. Säo Paulo, Perspectiva, l973

BASTIDE, R. "La rencontre des dieux africains e les esprits indiens". In: *Archives de Sciences*, n0 38, pp. l9-28.

BASTIDE, R. "Mémoire collective et sociologie du bricolage". In: *L'Année Sociologique*, Vol. 2l, l970, pp. 67-l08.

BASTIDE, R. "Des fausses fénètres ou de la symétrie". In: *Congrès de l'UNESCO*, Fondation CINI, l97l.

BERLINCK, M.T. "Sossega Leäo: algumas consideraçöes sobre o samba como forma de cultura". In: *Contexto* (l):l08, l976.

BERNAND, C. "A Antropologia do Brasil e da Améria Hispânica: a divisao de Tordesilhas às vésperas do século XXI". In: *Ensaios de Antropologia Social, Brasil/França*. Porto Alegre, Ed.UFRGS, l992, pp.l3-23.

BERTUSSI, P.I. "Elementos de arquitetura da imigraçäo italiana". In: *A Arquitetura no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Mercado Aberto, l987, pp.l2l-l56.

BITTENCOURT, J.N. "Espelho da 'nossa' história: imaginário, pintura histórica e reproduçäo no séc. XIX brasileiro". In: *Rev. Tempo Brasileiro 87*, Oct/Déc. l986.

BOEIRA, N. "O Rio Grande de Augusto Comte". In: *RS: Cultura e Ideologia*, Porto Alegre, Mercado Aberto,l980, pp.34-80.

BOGDANOVIC, B. "La ville ravagée". In: *Lettre Internationale*. Paris, n0 33, octobre.l992.

BOLLE DE BAL, M. "De l'esthétique sociale à la sociologie existentielle: sous le signe de la reliance". In: *Sociétés*, Revue des Sciences Humaines et Sociales, n0 36. Paris, Dunod, l992, pp. l69-l78.

BOSI, A. "Fenomenologia do olhar". In: *O olhar*, A.Novaes (org.). Säo Paulo, Cia das Letras, l988.

BOURDIL, P-Y. "Le syncrétisme du désir et l'unité du bric à brac". In: *Sociétés*, Revue des Sciences Humaines et Sociales. Paris, Dunod, l992, n0 36, pp. l85-l90.

BROCHADO, Y. "O guarani: o conquistador vencido". In: *Indio no Rio Grande do Sul, Biênio da colonizaçäo e imigraçäo*. Porto Agegre, Gov.RGS, l975.

BROWN, D. "O papel histórico da classe média na umbanda". in: Religiäo e Sociedade, (l) l977.

CALDAS, J.T. "O colonato lusitano à Porto Alegre". In: *Porto Alegre, biografia de uma cidade*. Porto Alegre, PMPA, non daté.

CAMPBELL, J.K. "El honor y el diable". In: Peristiany, J.G. et alli. *El concepto del honor en la sociedad mediterranea*. Barcelona, Labor SA, l968, pp.l27-l56.

CESAR, G. "Ocupaçäo e diferenciaçäo do espaço". In: *RS, Economia & política*, Série Documenta 2. Porto Alegre, Mercado Aberto, l979, pp.7-28.

CHAUI, M. "Ainda o Nacional e o Popular". In: *Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil*. Säo Paulo, Brasiliense, l986, pp.87-l20.

COSTA, E.V.da "Introduçäo ao estudo da emancipaçäo política do Brasil". In: *Brasil em perspectiva*. Säo Paulo, Difel, l969, pp. 63-l24.

COUTINHO, C.N. "Cultura Brasileira: intimismo deslocado a sombra do poder?". In: *Cadernos Debates*, n0 l, Säo Paulo, Brasiliense, l976.

CURTIS, N.B. "O espaço urbano e a arquitetura produzidos pelos Sete Povos das Missöes". In: *A Arquitetura no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Mercado Aberto, l987, pp. 27-52.

DERRIDA, J. "Generations d'une ville". In: *Lettre Internationale*. Paris, n0 33, octobre.l992, pp.34-36.

DUARTE, L.F.D. "Tres ensaios sobre a pessoa e a modernidade". In: *Boletim do Museu Nacional*. Rio de Janeiro:(4l), Nova Série/Antropologia, l983.

DUHAN, E. "A dinâmica cultural na sociedade moderna". In: *Ensaios de Opiniäo*, Säo Paulo, l977.

DURAND, G. "Roger Caillois et les approches de l'imaginaire". In: *Cahiers de l'Imaginaire*. Paris, L'Harmattan, l992, pp.9-20.

DUVIGNAUD, J. "Esquisse pour le nomade". In: *Nomades et vagabonds*, Série Cause commune. Paris, Union Générale d'Editions, l975/2, pp. l3-40.

ECKERT, C. "Estudo da Festa de Santa Barbara no Brasil e na França", in: *Ensaios de Antropologia Social, Brasil/França*. Porto Alegre, Ed. UFRGS, l992, pp. 55-77.

FACHEL-LEAL, O. "Honra, morte e masculinidade na cultura gaúcha", in: *Ensaios de Antropologia Social, Brasil/França*. Porto Alegre, Ed.UFRGS, l992, pp.l4l-l50.

FEATHERSTONE, M. "Postmodernisme et esthétisation de la vie quotidienne". In: *Sociétés*, Revue de Sciences Humaines et Sociales, n^0 35. Paris, Dunod, l992, pp. 37-46.

FONSECA DOS SANTOS, I. "La littérature populaire en vers du Nord-est brésilien". In: *Les imaginaires*, Série Cause commune. Paris, Union Générale d'Editions, l979/2, pp. l87-233.

FRANCO, M.S. de C. "As idéias estäo no lugar". In: *Cadernos de Debates*, n^0 l. Säo Paulo, Brasiliense, l976.

FRANCO, M.S. de C. "As idéias estäo no lugar". In: *Cadernos de Debate*, n^0 l, l976, pp.l3-16.

FRANCO.S.da C. "A política de colonizaçäo no Rio Grande do Sul". In: *Revista Brasiliense*. Säo Paulo, Brasiliense, l959.

FREIRE, G. "Pour une éco-sociologie de l'Art", in: *Les Imaginaires*, Série Cause commune. Paris, Union Générale d'Editions, l979/2, pp.7-44.

FREIRE, G. "Em torno de alguns desafios pos-modernos ao homem apenas moderno". In: *Além do apenas moderno.* Rio de Janeiro, José Olympio, l973, pp. l59-l76.

FREIRE, G. "O problema do tempo crescentemente livre: ocio *versus* negócio". In: *Além do apenas moderno.* Rio de Janeiro, José Olympio, l973, pp. l22-l3l.

FREIRE, G. "Unidade e diversidade, naçäo e regiäo". In: *Interpretaçäo do Brasil*. Rio de Janeiro, Jose Olympio, l947, pp.l39-l75.

FREITAS, D. "'O Gaúcho: o mito da "produçäo sem trabalho'". In: *RS: Cultura e Ideologia*. Porto Alegre, Mercado Aberto, l980.

FREVBRE, L. " Brésil, terre d'histoire". In: *Maîtres et esclaves, la formation de la société brésilienne*. Paris, Gallimard, l974.

FRY, P. "Feijoada e soul food: notas sobre a manipulaçäo de simbolos étnicos e nacionais". In: *Pra inglês ver*. Säo Paulo, Brasiliense, l98l.

GEPHART, W. "L'image de la modernité chez Georg Simmel". In: *Sociétés*, Revue de Sciences Humaines et Sociales, n0 37. Paris, Dunod, l992, pp. 267-278.

GIRON, L. S. "Imigraçäo italiana no RS: fatores determinantes". In: *RS, imigraçäo e colonizaçäo*, Série Documenta 4. Porto Alegre, Mercado Aberto, l992, pp.47-66.

GIUCCI, G. "A visäo inaugural do Brasil: a terra de Vera Cruz". In: *América, Américas*, Revista Brasileira de História, n0 2l. Säo Paulo, ANPUH/Marco Zero, septembre.90/ février.9l.

GODINHO, H. "Le voyage des Lusiades: l'initiation guidée par les dieux de l'antiquité". In: *Les imaginaires latins*, Actes du Colloque International de Perpignan, Presse Universitaires de Perpignan, l992, pp.l7l-l76.

GONCALVES, J.M. "Olhar e memória". In: *O Olhar*. Säo Paulo, Cia das Letras, l988, pp. l28-l49.

GONCALVES, Jr. "Autenticidade, mémoria e ideologias nacionais: o problema dos patrimônios culturais". In: *Estudos Históricos* (2), Identidade Nacional. Säo Paulo, Vértice, l988.

GONZAGA, S. "As mentiras sobre o Gaúcho". In: *RS: Cultura e Ideologia*. Porto Alegre, Mercado Aberto, l980.

GRIFFET, J. "La sensibilité aux limites". In: *Sociétés*, Revue des Sciences Sociales, n0 34. Paris, Dunod, l992, pp.359-366.

HOLLENDER, C. "L'ordre du patchwork". In: *Sociétés*, Revue des Sciences Humaines et Sociales, n0 35. Paris, Dunod, l99l, pp.7l-74.

JESUINO-FERRETTO, A. "Le patronyme au Brésil: Quelle fonction?". In: *Actes des Journées de Paris*. Revue de l'Association Freudienne, l992/l. Paris, 25/26/5/, pp. l09-l22.

JOUBERT, S. "Le mythe au quotidien". In: *Cahiers de l'Imaginaire*. Paris, L'Harmattan, l99l, pp. l4l-l48.

JUNIOR, C.P. "Divergências de superficie". In:?

LANDO, A.M. & BARROS, E.L. "Capitalismo e colonizaçäo- os alemäes no Rio Grande do Sul". In: *RS, imigraçäo e colonizaçäo,* Série Documenta 4. Porto Alegre, Mercado Aberto, l992, pp.9-46.

LANGEMANN, E. " Imigraçäo e Industrializaçäo". In: *RS, imigraçäo e colonizaçäo*, Série Documenta. Porto Alegre, Mercado Aberto, l992, pp. ll4-l34.

LE BRETON, D. "Vertige e l'affrontement à soi dans les figures actuelles de l'aventure". In: *Sociétés*, Revue des Sciences Humaines, n0 34. Paris, Dunod, l992, pp. 395-402.

MAFFESOLI, M. "Du nomadisme". In: *Sociétés*, Revue des Sciences Humaines et Sociales, n0 34. Paris, Dunod, l992, pp. 403-4l3.

MAFFESOLI, M. "La sociologie comme connaissance de la socialité". In: *Sociétés*, Revue des Sciences Humaines et Sociales., n0 40. Paris, Dunod, l993, pp. l45-l52.

MAFFESOLI, M. "Le paradigme esthétique", *Sociologie et Sociétés*, vol. l7, n0 2, Montréal, octobre l985.

MAFFESOLI, M. "Le paradigme esthétique, la sociologie comme art". In: *Sociologie et Sociétés*, vol. XVII, n0 2, octobre.l985, pp.33-39.

MAFFESOLI, M. "Ludisme et socialité". In: *Cahiers de l'Imaginaire*. Paris, L'Hartamann, l992, pp.2l-34.

MAFFESOLI, M. "Socialité et tribalisme". In: *Sociétés*, Revue de Sciences Humaines et Sociales. Paris, Masson, n0 4, vol.2, septembre.l986, pp.6-9.

MEYER, P. "Le territoire de l'aveu". In: *Nomades et vagabonds*, Série Cause commune. Paris, Union Générale d'Editions, l975/2, pp.69-83.

MOLES, A "La fonction des mythes dynamiques dans la construction de l'imaginaire social". In: *Cahiers de l'Imaginaire*. Paris, L'Harmattan, l99l, pp.9-34.

MOLES, A. "Une méthode d'approche des phénomènes flous: application aux effets sociaux des mythes dynamiques". In: *Sociétés*, Revue des Sciences Humaines et Sociales. Paris, Masson, n0 4, vol. 2, septembre.l986, pp. l6-20.

MOSCHINI, F. "Entre realité et utopie". In: *Lettre Internationale*. Paris, n0 33, octobre.l992. pp.30-33.

NOVAIS, F.D. "Brasil nos quadros do antigo sistema colonial". In: *Brasil em perspectiva*. Säo Paulo, Difel, l969, pp.47-62.

OLIVEIRA, F.de "Industria e Latifundio, uma paz duradoura". In: *Cadernos de Debates*, História do Brasil. Säo Paulo, Brasiliense, l976.

OLIVEIRA, R.C. de "Um conceito antropológico de identidade". In: Série Antropologia, n0 6. UNB, (ronéo), l974.

OLIVEN, R. "A Antropologia e a diversidade cultural no Brasil". In: *Ensaios de Antropologia Social, Brasil/França*. Porto Alegre, Ed.UFRGS, l992.

OLIVEN, R.G. "A fabricaçäo do gaúcho". In: *Ciências Sociais Hoje*. Säo Paulo, Cortez, l984.

PAOLI, M.C. "Sobre 'classes populares' no pensamento sociologico: notas de leitura sobre acontecimentos recentes. In: *A aventura antropologica,* Rio de Janeiro, Paz e Terra, l986.

PARK, E. "A cidade: sugestöes para a inestigaçäo do comportamento humano no meio ambiente". In: O fenômeno urbano, O.Velho (org). Rio de Janeiro, Zahar, l973.

PEREIRA DE QUEIROZ, M. I. "Le paysan brésilien traditionnel et la perception des étendues". In: *Perspectives de la Sociologie Contemporaine* (Hommage à Georges Gurvitch). Paris, PUF, l968 (a).

PEREIRA DE QUEIROZ, M.I. "O sitiante brasileiro e as transformaçöes de sua situaçäo socio-econômica". In: Cadernos do CERU, n0 l, Ano I, l968.

PEREIRA DE QUEIROZ, M.I. "Carnaval brasileio, da origme européia à símbolo nacional". In: *Ciência e Cultura*, 39(8), agosto.l987.

PERISTIANY, J.G. "Honor y vergüenza en una aldea chipriota de Montana". In: Peristiany, J.G. et alii, *El concepto del honor en la sociedad mediterranea*. Barcelona, Labor SA, pp.l57-l73.

PETERSEN, S.F. "As greves no Rio Grande do Sul (l890-l9l9)". In: *RS, economia & politica,* Série Documenta 2. Porto Alegre, Mercado Aberto, l979.

PINTO SOARES, O.J. "Reconhecimento da costa sul-brasileira". In: Porto Alegre, biografia de uma cidade. Porto Alegre, PMPA, l940.

PITT-RIVERS, J. "Honor y categoria". In: Peristiany, J.G. ert alii. *El concepto del honor en la sociedad mediterranea*. Barcelona, Labor SA, pp.2l-75.

PRADO JR. C. "Divergências de superfície". In: *Cadernos de Debates*, História do Brasil. Säo Paulo, Brasiliense, l976.

RABINOW, P. "A modern tour in Brazil". In: *Modernity and Identity*, S.Lasch & Friedman, J.(org). London, Blackwell, l990.

RIOPARDENSE DE MACEDO, F. "Arquitetura luso-brasileira". In: *A Arquitetura no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Mercado Aberto, l987, pp. 53-94.

ROCHA, G. "A estética da fome". In: *Arte em Revista*, nO ?, l979.

ROUANET, P.S. "O olhar iluminista". In: *O olhar*, A.Novaes (org). Säo Paulo, Cia das Letras, l988.

SANTOS, M.M.dos "Memória e História". In: *Revista Tempo Brasileiro* (87., Rio de Janeiro, l986.

SCHWARZ, R. "As idéias fora do lugar". In: *Ao vencedor as batatas*. Säo Paulo, Brasiliense, Liv. Duas Cidades, l977, pp.l3-28.

SCHWARZ, R. "Cuidado com as ideologias alienígenas". In: *O pai de família*. Rio de Janeiro Paz e Terra, l978, pp. ll5-l20.

SCHWARZ, R. "Nacional por subtraçäo". In: *Que horas säo?*. Säo Paulo, Cia das Letras, l987, pp. 29-48

SIMMEL, G. "A metropole e a vida mental". In: *O fenômeno urbano*, O.Velho (org). Rio de Janeiro, Zahar, l973.

SPALDING, W. "Historia da cidade por dois séculos". In: *Porto Alegre: biografia de uma cidade*. Porto Alegre, PMPA, non daté.

SUE, R. "De la sociologie du loisir à la sociologie des temps sociaux". In: *Sociétés*, Revue de Sciences Humaines et Sociales, n^0 32. Paris, Dunod, l99l, pp.l73-l82.

TACUSSEL, P. "La figure social- Vers une sociologie des formes culturelles". In: *Sociétés*, Revue de Sciences Humaines et Sociales, n^0 40. Paris, Dunod, l993, pp. l57-l64.

TEIXEIRA, S. "As brigas de galo e os atributos morais da masculinidade", in: *Ensaios de Antropologia Social, Brasil/França*. Porto Alegre, Ed.UFRGS, l992, pp.l5l-l67.

TODOROV, T. "La découverte de l'Amérique". In: *Le Nouveau Monde*. Paris, Les belles lettres, Coll. La roue à Livres, l992.

TUPY,D. "Sinfonia Carioca". In: *Revista Modulo*. Säo Paulo, Sorel, abril/maio.l980.

UBATUBA DE FARIA, L. A. "A evolução urbana de Porto Alegre". In: *Porto Alegre, biografia de uma cidade*. Porto Alegre, PMPA, l940, pp.344-353.

UBATUBA DE FARIA, L. A. "Planos e realisaçöes da administração Loureiro da Silva". In: *Porto Alegre, biografia de uma cidade.* Porto Alegre, PMPA, l940, pp.337-343.

VASCONCELOS, G. "Yes, nós temos malandro". In: *Musica popular: de olho na fresta*. Rio de Janeiro, Graal, l977.

VATTIMO, G. "Post-modernité et fin de l'histoire". In: *Le discours psychanalytique*, Revue de L'Association Freudienne. Paris, Editions J. Clims, février, l989. pp.l75-l92.

VELHO, G. & MACHADO da SILVA, L.A. "Organizaçäo social do meio urbano" In: *Anuário Antropologico/76*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, l977.

VELHO, G. & VIVEIROS de CASTRO, E. "O coneito de culutra nas sociedade complexas: uma perspectiva antropológica". *Artefato*, (l), l978.

VELHO, O. "A besta-fera". In: *Seminário Cultura & Ideologia, O tradicional e o moderno.* Porto Alegre, (ronéo), octobre.l984.

VELHO, O. "As bruxas estäo soltas e o fantasma do funcionalismo". In: *Boletim do Museu Nacional*, Rio:(48) (Nova Série- Antropologia), l984.

VELHO, O. "O espelho de Morse e outros espelhos". In: *Estudos Históricos 3, Memória*. Rio de Janeiro, Ed. Vertice, l989, pp.94-l0l.

VIRILIO, P. "Véhiculaire". In: *Nomades et vagabonds*, Série Cause commune. Paris, Union Générale d'Editions, l975/2, pp. 4l-68.

WEBER, J.H. "O imigrante na ficção gaúcha". In: *RS, imigração e colonização,* Série Documenta 4. Porto Alegre, Mercado Aberto, l992, pp. 256-270.

WEFFORT, F. C. "A América errada, notas sobre a democracia e a modernidade na América Latina em crise". IN: *Lua Nova*. São Paulo, octobre 90, n0 2l.

WEIMER, G. "Estruturas Sociais gaúchas e Arquitetura". In: *A Arquitetura no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Mercado Aberto, l987, pp. l55-l90.

WEIMER, G. "A arquitetura rural da imigração alemä". In: *A Arquitetura no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Mercado Aberto, l987, pp. 95-l20.

WIRTH, L. "O urbanismo como modo de vida". In: *O fenômeno urbano*, O.Velho (org). Rio de Janeiro, Zahar, l973.

ANNEXES

Index de Noms

A

A.Meyer, ll2, 564, 672, 692.
A.Vogel, l37, 370.
Abreu, 3l9.
Alencar, 456.
Alexandre Montanha, 59l.
Alexandre, l36.
Althabe, 136.
Anchieta, 235, 238, 488.
Antunes, 6l5.
Aragäo, 3l9.
Aranha, l87, 292.
Arantes, 335.
Araujo Filho, 436.
Aron, 70.
Augé, 142.
Azevedo, 405.
Azzi, 502.

B

B.Peixoto, 603.
Bachelard, 28, 3l, 40, 4l, 42, 80, 94, l0l, l24, l46, l60, l6l, l7l, l8l, 20l, 207, 208, 2l0, 283, 399, 400, 403, 407, 452, 464, 50l, 506, 5l4, 5l6, 526, 528, 537, 593, 607, 656.
Baeta Neves, 242, 256.
Baird, l36.
Balandier, l06, l30.
Barbosa Lessa, 4l7.
Barbosa, 3l4.
Barros, 532.
Bastide, l83,266.
Becker, 403.
Bergson, 57, l58.
Berlinck, 339.
Berman, l44.
Bernand, l60, 246.
Bertussi, 549.
Beschoren, 439,493, 503, 506, 527, 540, 543, 552.
Boeira, 56l.
Borges de Medeiros, 692.
Borges de Medeiros, 692.
Bosi, 7l.
Boudon, 38.
Bouffon, 275.

Brandäo Lopes, l69, 553.
Brandäo, l75, 307.
Braudel, 53.
Braudel, l73.
Brito, 292.
Brown, 44, 205.
Burke, l45.
Busaniche, 490.

C

C.Mota, 266.
Caillois, l97, 422.
Calabrese, l65.
Caldas, 603.
Caldre Fiäo, 3l8.
Calligaris, 220.
Caminha, 483.
Camöes, 242.
Campbell, 438.
Candido, 83, l66, l93, l99, 263, 268, 3l2, 36l, 5ll.
Cannevacci, 4. 10.
Cardoso, 9l, l25, l56, l62, 367.
Carneiro, 436, 7ll.
Caronne, 326.
Carvalho da Rocha, 355, 357, 373.
Carvalho, 292.
Cascudo, l89, 255, l59, 268, 273, 276, 278, 279, 282.
Castels, l36.
Castro, 3l3.
Cesar, 479, 4l2, 45l, 468, 524, 53l.
Chaui, 7l.
Chaunu, 20l, 2l4, 245, 222, 30l, 302.
Chaves, 392.
Choay, l28.
Clastres, 488, 495.
Colomb, 242.
Comte, 557, 559, 56l.
Coradini, 534.
Corbin, 240, 24l, 243, 246.
Corbusier, l07, l90.
Coruja, 626, 647, 7l3, 7l6.
Costa Lima, 295.
Costa, 229, 389.
Coutinho, 90, l90.
Cunha, l09, l3l, 3ll.
Curtis, 490, 492.

D

D'ors, 229.
D. Pedro, 6l4.
Da Matta, 95, l04, ll3, ll7, l20, l30, l38, l65, l86, 200, 2ll, 309, 3l4, 3l9.
Dacanal, 384, 398, 406, 4l4, 4l5.
Damasceno, 595.
Debret,l66.
Dilthey, 6.
Dorfles, 184.
Douglas, 446.
Dreys, 620.
Duarte, 594.
Dumont, 94, 96.
Durand, 27, 28, 52, 53, 58, 59, 60? 65, 67, 7l, 85, l60, l63, l68, l75, l76, l78, l80, l84, 207, 230, 256, 267, 27l, 276, 28l, 287, 293, 302, 304, 324, 336, 375, 378, 399, 404, 4l3, 42l, 422, 425, 427, 430, 437, 444, 445, 448, 453, 460, 462, 48l, 485, 49l, 494, 5l2, 550, 554, 565, 566, 590, 599, 654, 665.
Durham, 8l, 84, l26.
Duvignaud, 306, 348, 352, 435, 457, 5l8.

E

E.Bosi, 57, 203.
E.Cunha, 103.
E.Paiva.
Ebelot, 437, 452.
Eckert, 389.
Eliade, l57, l68, l77, l94, 238, 242, 247, 256, 258, 267, 283, 333, 39l, 460, 463, 486.
Elias, l98, 2l4, 4l9, 433, 435, 457, 472.
Estevam, ll0.

F

Fachel-Leal, 269, 364.
Faoro, 293.
Fausto, 303, 326.
Faviern 2l5.
Febvre, l50,
Fernandes, 82, 86, l54, 269, 35l.
Ferreira Filho, 507.
Ferry, 58, 20l.
Flores, 408.
Fortini, 276, 647.
Foucault, 72, 2l7, 4l9.
Fougeyrollas, 464, 4l5.
Francis, ll3.
Franco, 327, 609, 6l0.

Freire, 80, l50, l76, l77, l89, l9l, l92, 234, 238, 246, 249, 256, 26l, 262, 264, 265, 277, 278, 282, 289, 3l0, 3l6, 3l9, 323, 332, 337, 34l, 349, 380, 599.
Freund, 77.
Frota, l3l.
Fry, l05, 205, 326.
Furtado, l54, 224, 536.

G

G.F. Vasconcelos, 82, l75, 387.
G.Rocha, l23.
Gabeira, ll3.
Geertz, 195.
Ginzburg, l78.
Giucci, 169.
Godinho, 242.
Goldwasser, 207.
Golim, 409.
Gonzaga, 384, 398, 406, 4l4, 4l5, 42l.
Gramsci, ll0.
Gruzinski, l60, l76, 2l6, 2l8.
Guénon, 59, 62, 7l, 92, l25, l26, l80, 243, 26l, 353, 383, 386, 390, 483, 488, 490, 497.
Guimaräes, 29l.
Gullar, ll0.

H

H.B.Holanda, 92.
H.Corbin, 59, 6l, 62, l63, 302, 308.
Halbwachs, 48, 67, 4l5, 424.
Harris, l96.
Harrison, l66, l95, 370.
Hartog, 233, 240.
Heinen, 626, 720.
Hoornaerdt, l66, 232, 235, 236, 243, 260, 277.
Huizinga, 357, 358, 435, 434.

I

Ianni, 86, 90; l62, 3l8, 327, 337, 345.
Isabelle, 426, 496, 499, 5l3, 528, 529, 545, 552, 642, 646, 647, 650, 653, 654.

J

J.F.Costa, 302, 3l6, 357.

J.M. Carvalho, 295.
J.Martins, 76, 83, l56, l67, 285, 329.
J.Montaury, 648, 70l.
J.T.Silva, 355, 395, 400, 46l, 462, 498, 729.
Jencks, l36.
Julio de Castilhos, 692.
Junior, 333, 539.

K

Kant Lima, 98.
Klintowitz, 205.
Kowarick, l36, l69, 296.

L

L.A. Santos, l88, 309, 330.
L.B.Motta, 2l8.
L.Duarte, 60, 89, 342.
L.Verissimo, 5l7.
Lambert, l25.
Lando, 532.
Lapassade, l29.
Lasch, 66.
Laytano, 383, 408, 469, 524.
Lazarotto, 507.
Le Breton, 424.
Le Goff, 6l, 63, 65.
Lefebvre, l26.
Legros, l32.
Leite, 274.
Leroi-Gourhan, 43, 5l, 55, 56, 227, 699.
Levi-Strauss, l52, l59, l6l, l72, l8l, l93, l96, l97, 2l9, 36l, 43l, 523.
Lewgoy, 732.
Lipovestky, 357.
Lobato, 330.
Lopres Neto, 439, 520, 52l.
Love, 374, 385.
Lynch, l36.

M

M.Andrade, 292.
M.L.Moraes, 367.
M.Meyer, 367.
M.WEBER, l27, l28, 249.
Macedo, 697.
Machado da Silva, 85.

Maciel, 365, 377.
MacRae, l20.
Maffesoli, 27, 28, 29, 32, 33, 36, 38, 46, 54, 68, 72, 77, 79, 80, l44, l54, l58, l77, l82, l92, l94, 207, 2l2, 230, 253, 285, 304, 307, 3l0, 322, 339, 345, 350, 353, 360, 36l, 366, 368, 380, 385, 386, 423, 435, 440, 442, 443, 485, 49l, 495, 498, 500, 502, 504, 5l3, 589, 593, 6l2, 6l3, 645, 700, 7l2.
Maggie, 307.
Magnani, 365.
Malluf, 307.
Marcelino Figueiredo, 583, 589.
Marco Polo, 238
Marinho, 336.
Martins, 393, 676.
Mauss, 67, 69, 30l.
Maya, 27l, 392, 508, 525, 637, 694.
Mello e Souza, 230, 244, 257, 258, 275, 599.
Merleau-Ponty, 6l.
Miceli, 364.
Milanesi, 364.
Moles,407, 504, 5l0.
Monoelito Ornellas, 384.
Monteiro, 70l, 72l, 723.
Montoya, 235, 488.
Moog, 460.
Moraes, 405, 632.
Moreira Maciel, 70l.
Morse, 82, l63, l9l, 223,303, 397, 647.
Morin, 60, 62, 360.
Mota, 204.
Müller, 692.
Muntanöla, l36.

N

N.Costa, l88.
Namer, 67.
Neto, 254, 273, 274, 280.
Nichols, 4l7, 4l8, 420, 433, 437, 445, 448, 450, 5l0.
Nimuendaju, 486.
Nobrega, 232, 273, 274, 280.
Nora, 63.
Norberg-Schulz, l36, l4l.
Novais, 7l.

O

O. Velho, 95, l36, l63, 224, 256, 288, 4l0.
O.Andrade, 9, 76, l57, l9l.

Oliveira, 576, 59l.
Oliven, l05, 20l, 365, 368, 389.
Oritz, 89, 97, 200, 202, 205, 2l3, 369.
Ornelas, 583.

P

P. Meyer, 452.
Paixäo Cortes, 4l7, 553.
Paoli, 97.
Park, l36.
Pebayle, l49, l53.
Peirano, 8l, 94.
Peixoto, l44.
Pereira de Queiroz, 83,84, l0l, l05, l26, l64, l65, 205, 264,284, 3l5, 456.
Pereira, l54, l56.
Peristiany, 424.
Pesavento, 295, 296, 348, 360, 379, 38l, 383, 558, 6l2, 6l9, 63l, 659, 663, 675, 69l, 720.
Pessoa, 114.
Peter Filho, 630, 668.
Petersen, 56l.
Piccoli, 558, 6l2.
Pinto Soares, 664.
Pinto, 320.
Pitt-Rivers, 439.
Plenel, 205, 232, 25l.
Porto, 403, 48l, 543, 56l, 568.
Porto Alegre, 678, 679, 68l, 683, 689, 695, 702, 7l0, 7ll.
Prado, Jr. l54, l56, l65, 263, 3l2, 320, 553.
Prado, l87, 297.

R

R. Carvalho, 2l9.
R.C. Oliveira, 96, l62, 2l8.
R.Costa, 375, 379.
R.Mota, 230.
Rapoport, l36.
Redfield, l07.
Ribeiro. l60, l73, 2l8, 2l9, 220, 224.
Rigatti, 7l5.
Riopardense de Macedo, 467, 477, 578, 584, 586, 598, 6l8, 6l9, 6l9, 629, 633, 635, 643, 65l, 668, 694.
Rocha, 364.
Rocha, 648, 70l, 7l6.
Roche, 542, 550.

Rodrigues, 664.
Rohermer, 407.
Romero, l03, l87.
Rouanet, 62, 7l.
Rudiger, 524.
Rugendas, 229.
Ruschel, 774, 686, 696, 699, 703.

S

S.B. Holanda, 82, 209, 2l0, 2l6, 2l8, 22l, 237, 259, 265, 303, 3l2, 378, 456, 463.
S.C.Franco, 89, l90, 534, 54l, 583, 6l9, 620, 650, 686, 7l6.
S.C.Oliveira, 608, 6l4.
Sahlins, 44.
Saint-Hilaire, 4l7, 4l8, 420, 430, 43l, 435, 440, 469, 470, 472, 473, 485, 487, 523.
Saldanha, 42l.
Salvador, 225, 474.
Sanhudo, 672.
Sansot, 30, 39, l3l, l46, l59.
Santana, l05, 205.
Santos, 205.
Sartre, 56, 57.
Schaden, 2l9.
Schimdt, l08, 367.
Schmarz, 89.
Schmitz, 403, 444, 505, 5l8, 60l, 602, 624, 625.
Segalen, 79.
Sennet, 66.
Sevcenko, l82, l90, 297, 300.
Silva, 467.
Simmel, 28, 33, 38, 39, 69, 99, l36, 66l.
Singer, 86, 327, 544.
Sodré, 294, 354.
Souza, 333.
Spalding, 532, 576, 583, 589, 599, 663, 679, 697, 725.
Spengler, 53.
Staden, 46l, 463, 465.
SUESS, 307.
Sussekind, 38l.

T

Tacussel, 130.
Theodoro, l7l, 2l4.
Thom, l85
Thomas, 268.
Todorov, 2l7.

Toledo, l07.
Torres, l87, 329.
Trindade, 366.
Tupy, 369.
Turkenickz, l36.

U

Ubatuba.Farias, 707, 708, 725.

V

V.Costa, 3l7, 327.
Vainfas, 220, 257, 3l7.
Vargas, 109, 436, 704.
Vasconcelos, 339.
Vedrine, 59.
Velhinho, 380, 383, 398.
Velho, l8, 85.
Veloso, 151.
Ventura, 39l.
Verissimo, 372, 425, 459.
Viana, 83, 385, 395, 408.
Virillo,
Viveiros de Castro, 85, l62.
Volpato, 264.

W

Wainberg, 706.
Weber, 633.
Weffort, 288, 337.
Weimer, 332, 546, 548, 549.
Williams, l45, 2l4.
Wirth, l36.
Wofflin, l79, 2l4.

Z

Zaluar, 95.

Glossaire

Ce glossaire a été établit à l'aide de divers dictionnaires brésiliens tout en restant fidèle au texte de celui-ci que l'on trouve dans l'édition en langue française de l'ouvrage de Gilberto Freire "Casa-grande e senzala".

Acendedores de lampiöes: Employé chargé d'allumer les réverbères placés sur les voies publiques des villes coloniales. Ce "métier" urbain est très courant chez les ex-esclaves.

Agreste: Dans le Nordeste, région d'agriculture et d'élevage qui sépare la zone littorale humide, dite Mata et consacré aux plantations, des espaces semi-arides de l'intérieur, appelés aussi sertäo.

Aldeamento: village indien converti au christianisme et placé sous la tutelle de jésuites.

Ama-sêca: A l'époque coloniale, domestique de la casa-grande et en même temps nourrice chargée d'allaiter les enfants des maîtres.

Apetrechos: Panoplie d'outils servant à des activités qui n'ont a priori aucun but déterminé.

Armada: Flotte de guerre dont le Commandant était appelé Capitäo-Mor.

Arrabalde: Agglomération faite souvent de huttes aux environs d'une ville.

Arraial: Agglomération provisoire, campement de troupes. Il s'agit généralement de peuplements nées des activités liées à la restauration, l'hébergement et le divertissement et des voyageurs.

Arreada: Action de rassembler le bétail sauvage à l'aide d'un fouet ou d'un long pieu garni d'une lame.

Atafona: Appareil à traction animale servant à broyer le grain.

Aviamento: Ensemble des accessoires portés par le gaúcho, y compris la selle et le bagage (le recado).

Bá: A l'époque coloniale, domestique chargée d'élever les enfants de la casa-grande mais qui n'avait pas la fonction de nourrice: les amas-sêcas.

Bandeirante: Nom donné à celui qui participe des bandeiras.

Bandeira: Troupe armée privée qui partait de la région de Säo Paulo pour s'enfoncer dans le territoire brésilien dont l'objectif initial sera la capture d'Indiens destinés à l'esclavage et qui se tournera ensuite vers la recherche d'or et de pierres précieuses.

Banzo: Mot qui exprime la nostalgie des africains transplantés de force au Brésil à l'égard du pays natal, sentiment qui les amenait parfois à se laisser nourrir (du bantou mbanza: village).

Barranquear: Verbe exprimant la copulation entre l'homme et les animaux, qui fait partie des moeurs sexuelles dans les campagnes gaúchas.

Batuque: Danse africaine caractérisée généralement par l'umbigada (heurt des nombrils entre les deux partenaires) et accompagnée du martèlement des tambours.
Beato (beata): Personne du peuple qui, à travers la dévotion à un catholicisme populaire, s'emploie à propager les vertus et les enseignements exaltés par les sermons du Christ: bigot, bigote.

Bixa: Dont les traits moraux et physiques s'apparentent à ceux que l'on prête traditionnellement aux femmes: tante tapette.

Bodega: Etablissement commercial des campagnes du Brésil traditionnel pouvant jouer un rôle important dans les échanges régionaux entre le sud et du sud-est du pays. Ce terme peut aussi désigner des commerces plus modestes sans portée régionale: épicerie.

Boleaderas: Arme d'origine indienne et adoptée par le gaúcho (boleador), formée de deux ou trois lanières de cuir réunies à une extrémité et comportant à l'autre une pierre sphérique recouverte de cuir, qui est lancée pour venir s'enrouler autour des pattes de l'animal.

Botequim: Epicerie-buvette typiquement urbaine, située souvent à l'angle d'un pâté de maisons.

Braça: Ancienne unité de mesure équivalant à 2,2 m.

Brasílico(a): Relatif aux gens et aux choses indigènes issues de la terre brésilienne. Synonyme de brasiliano, brasiliense, brasilense et brasílio. Surnom donné par les portugais à celui qui s'est enrichi au Brésil.

Bugre: Terme employé pour désigner l'indien sauvage.

Caä-manha: Littéralement la Mère-de-la-forêt. Etre mythique qui habite les régions boisées du centre du Brésil, qui s'apparente au Caäpora ou au Curupira.

Cabildo: Conseiller municipal dans les colonies espagnoles, qui avait une certaine autorité en matière d'administration et de législation.

Caboclo d'àgua: Etre mythique vivant sur les bords du Rio Säo Francisco, détenteur de pouvoirs sur ses eaux et ses poissons.

Caboclo: En général métis d'Indien et de blanc, mais le terme désigne parfois l'indien "converti" ou le paysan pauvre.

Cacique: Chef indien (terme d'origine espagnole).

Cafua: Habitation misérable et pauvre au Brésil.

Cafuné: Câlin consistant à promener la main dans les cheveux de quelqu'un en lui grattant la tête et en faisant claquer les ongles comme pour tuer des poux. Du bantou: Kafundo, crever, faire éclater.

Caipira: Habitant des campagnes, paysan.

Campanha: Région de plaines du Rio Grande do Sul, formée de légères ondulations du terrain (les coxilhas), où prédominent les fermes d'élevage.

Camarinha: Chambre à coucher, situé généralement au centre de la demeure seigneuriale (le solar), ou encore sous la partie la plus haute de la toiture, à la façon d'un pigeonnier.

Cancha-reta: Petite piste de terre battue, improvisée, où se réalisent les courses de chevaux ordinaires (avec seulement deux concurrents) dans les campagnes du Rio Grande do Sul. Cette épreuve s'accompagne généralement des paris de la part des propriétaires et accueille un public restreint.

Candomblé: Cérémonie religieuse d'origine africaine dans la région de Bahia, caractérisée par la transe mystique (incorporation des divinités chez les fidèles).
Cangueiro: Habitant du rivage ou de la basse-ville.

Capela: Littéralement chapelle. Petite église ou sanctuaire pourvu d'un seul autel.
Capitania: Division administrative formée de vastes fiefs donnés à des gentils hommes durant la colonisation du Brésil.

Carreira: Course de chevaux basée avant tout sur la vitesse, l'espace à parcourir étant une très courte ligne droite.

Casa-em-fita: Demeure typique des Açores, d'origine rurale, reproduite par les familles açoriennes dans les agglomérations du sud du Brésil. Le modèle original,

plus large, s'étendait sur toute la largeur des terrains, sera contraint de s'adapter, dans les villes gaúchas, à l'étroitesse des rues et des pâtés de maisons selon les règles urbanistiques locales, s'étendant ici sur toute la longueur du terrain.

Casa-grande: Habitations du maître.

Castelhano: Au Sud du Brésil, habitants de l'Uruguay et de l'Argentine.

Cavalhadas: Fêtes populaires généralement accompagnées de courses de chevaux, de défilés et de jeux de cavaliers. Elément illustre des festivités civiques et religieuses depuis le XVIIe siècle au Brésil, tels les autos "Cristäos e Mouros" et "Terno de Reis" (les plus appréciés dans le Rio Grande do Sul). Ces autos consistaient des représentations théâtrales populaires à thème (l'enrêdo) populaires mettant en scène des danses et des rites dramatiques.

Caxias: Surnom donné à toute personne, témoignant d'un zèle démesuré dans l'accomplissement de son travail, qui l'obéit aveuglément aux règles et aux normes établies.

Chácara: Propriété de campagne, fréquemment située aux alentours d'une ville, composée de la demeure, d'un jardin, d'un jardin potager et d'un verger.

Charqueadas: Etablissement industriel qui préparait le charque, viande salée et séchée au soleil selon le processus en usage dans le sud du Brésil avant la construction des abattoirs frigorifiques.

Charqueador: Celui qui travaille dans les charqueadas.

Chimango: Rapace diurne au bec court et crochu, de l'extrême Sud du Brésil. Surnom donné aux libéraux modérés par les conservateurs dans le Rio Grande do Sul. Après l842, les libéraux vont se séparer en deux tendances (les ximangos et les luzias). Pendant la Révolution Fédéraliste, le sobriquet même sera donné par les insurgés aux troupes gouvernementales et aux membres du Parti Républicain.

China: Mot qui a d'abord désigné la femme indienne, puis la compagne du gaúcho, et plus tard la prostituée des régions de campagne.

Churrascaria: Etablissement spécialisé dans les plats régionaux à la base de viande dans le sud du Brésil.

Churrasco: Plat typique du Sud de l'Amérique. Au sud du Brésil, le churrasco fait partie des moeurs carnivores de l'homme gaúcho. Il s'agit d'un morceau de boeuf pouvant aller jusqu'à une moitié d'un animal de taille moyenne et que l'on fait rôtir lentement à la broche sur la braise, sans épices et en l'aspergeant seulement d'eau salée.

Colônia: Peuplement du Rio Grande do Sul né des activités agricoles développées par les immigrants européens (allemands et italiens). Plus généralement les colônias étaient des lopins de terre attribués sous l'autorité souveraine de l'Empereur aux immigrants européens.

Comício: Littéralement comice. Réunion politique populaire où sont exaltés les thèmes d'intérêt général, et où les candidats à certaines fonctions publiques annoncent leur programme d'action.

Congada: Festivité populaire accompagnée de cantiques graves et de danses guerrières où les acteurs théâtralisent les autos d'inspiration africaine (à l'origine le couronnement des Rois du Congo).

Cortiços: Habitation collective des couches pauvres dans les villes brésiliennes.

Coxilha: Paysage caractéristique des campagnes frontalières du Rio Grande do Sul. Plaine formée par de très faibles ondulations du terrain en général recouverte d'un pâturage ras et clairsemé où se développent des activités d'élevage extensif.

Cruzado: Unité monétaire du Brésil (de l986 à l990).

Cruzado Novo: Unité monétaire du Brésil (de l99l à l993).

Cruzeiro: Unité monétaire du Brésil (de l942 à l967).

Cruzeiro Novo: Unité monétaire du Brésil (de l967 à l985).

Curupira: Mot issu du tupi kuru'pir, "couvert de pustules". Nain légendaire aux cheveux roux et vivant dans les forêts (les matas), maître des bêtes et protecteur des arbres, qui a les pieds retournés. Resté enfant, ce personnage roublard et rusé recourt aux manoeuvres et aux subterfuges les plus astucieux pour protéger son domaine contre l'action des hommes.

Data: Lopin de terre (mesurant en moyenne de 20 à 22 m de large et de 40 à 44 m. de long) que la Couronne portugaise donnait à chaque famille açoriennes venue au sud du Brésil.

Devotio Moderna: Grand mouvement lie au christianisme et à ses pratiques, qui s'est propagé dans l'Europe chrétienne à partir du XIVe siècle. Il est arrivé au Brésil à travers le culte chrétien et la dévotion populaire à l'égard des Saints et de la Vierge Marie. La Devotio Moderna a ainsi favorisé le rapprochement entre les fidèles et le clergé, séculier et régulier.

Desleixo: Attitude d'une personne peu soucieuse de son apparence et dont l'esprit ainsi que de ses intérêts et de ses affaires: nonchalance, insouciance

Dinda ou Dindo: Désigne celle ou celui qui tient (ou a tenu) le rôle de marraine ou de parrain lors d'un baptême.

Doma: Rituel de domestication ou d'assujettissement d'un animal sauvage: domptage.

Engenho: Etablissement agricole consacré à la culture de la canne à sucre. Usine où l'on fabrique le sucre.

Entrada: Troupe armée organisée par le gouvernement colonial pour la capture d'Indiens promis à l'esclavage, et qui s'adonnera par la suite à la recherche d'or et de pierres précieuses au coeur du territoire brésilien, permettant à la colonisation portugaise de s'éloigner du littoral.

Escola de Samba: Société musicale et de loisir composée de danseurs (les passistas), de compositeurs (les sambistas), de musiciens et de scénaristes, dont le but est la promotion des festivités et des défilés carnavalesques.

Esquina: Littéralement coin, angle (de rue). Ce terme est synonyme au Sud du Brésil de pulperia, les buvettes-épiceries étant souvent situées à l'angle d'un pâté de maisons.

Estancieiro: Propriétaire d'une grande exploitation rurale pratiquant l'agriculture et l'élevage.

Estância de criar: Ranch, nom donné dans le Sud de l'Amérique, et en l'occurrence dans le Sud du Brésil, aux grandes propriétés consacrés à l'élevage.

Estância de pouso: Ranch, nom donné dans le Sud de l'Amérique, et en l'occurrence dans le Sud du Brésil et aux installations servant de campement aux tropeiros.

Fandango: Nom des bals et les fêtes populaires au Sud du Brésil, où les gens exécutent certaines danses folkloriques. Mot d'origine espagnole pour désigner la fiesta gauchesca.

Farrapos: Littéralement les "gens en haillons". Terme appliqué par les royalistes aux révolutionnaires du Rio Grande do Sul en l835.

Favela: Bidonville brésilien.

Fazenda: Terme qui désigne, surtout au Sud du Brésil, les grandes propriétés agricoles ou d'élevage extensif.

Fidalgo: Nom donné aux nobles portugais, équivalent du mot espagnol hidalgo.

Feitoria: Bâtiment fortifié de la fin de l'époque coloniale, servant de dépôt aux marchandises destinées à la Métropole.

Fogos do Divino: Fête religieuse d'origine portugaise (XIVe siècle), en hommage au Saint Esprit. Dans le Brésil du XVIe siècle, elle est devenue une festivité populaire accompagnée de messes, de défilés, de kermesses, de danses (folias), de feux d'artifice et divertissement(folguedos). La Festa do Divino est commémorée 40 jours après le Dimanche de la Pâque.

Freguesia: Hameau ou petit village brésilien vu sous son aspect de Paroisse, où ensemble de paroisses crées par l'autorité de l'Eglise catholique dans le Brésil-colonie.

Fresco: Mot argotique du Sud du Brésil servant à qualifier les hommes marícas, dont les traits moraux lâches et peureux les amènent à se comporter généralement dans la vie sans bravoure, sans audace ni héroïsme.

Gafieira: Nom employé pour désigner les bals et fêtes populaires au Brésil, et un certain type de dans populaire: les arrasta-pés ("traîne-pied") ou les bates-coxas ("frappe-cuisses".

Gahúcho puis gaúcho: Comme le mot camilucho, ce terme a suscité d'innombrables quant à son étymologie. Outre l'habitant de la Pampa, le gaúcho représente au XIXe sicèle toute une culture tournant autour de la figure du Gaúcho payador (poète), qui est au centre de la littérature gauchesca, dont le Martin Fierro de José Hernandéz est une épopée exemplaire.

Galego: Littéralement originaire de Galice. Sobriquet dépréciatif donné au portugais venu de la Métropole.Dans le Rio Grande do Sul, ce mot est souvent employé pour désigner l'étranger, celui qui n'est pas du "pays".

Galpäo: Grange ou hangar servant d'entrepôt pour le matériel et les récoltes d'une ferme (pl. galpöes).

Gaúcho: Descendant des premiers occupants des prairies du Rio Grande do Sul et des pampas du bassin de la Plata en général. On désigne ainsi aujourd'hui tous les habitants du Rio Grande do Sul.

Gaudério: Personne ayant l'habitude d'errer, vagabond et nomade. Se dit en général d'un chien errant, sans maître.

Gentio: Le païen, l'idolâtre.

Gineteadas: Mot dérivé de ginete, la selle du gaúcho, qui désigne le rituel de domptage du le cheval sauvage, le xucro.

Grä-fino: Nom dépréciatif servant à qualifier les individus et les lieux qui témoignent à l'excès de moeurs courtoises et polies.

Granja: Petit établissement spécialisé dans l'aviculture, situé en général à proximité d'une ville; ou ferme mécanisée consacrée à la culture du blé, du riz ou du maïs.

Guarani: Branche de la grande famille des Indiens Tupi-guarani, habitant sur le bord du littoral Atlantique (du Rio Grande do Sul jusqu'au Rio Grande do Norte). Les Guaranis se trouvent au sud du Brésil, et plus particulièrement au Paraguay.
Guasca: Habitant du territoire de la Campanha gaúcha.

Iaiá: Nom donné par les esclaves aux jeunes filles et aux demoiselles de l'aristocratie à l'époque coloniale.

Iara: Entité mi-femme, mi-poisson, qui séduit les navigateurs et les pêcheurs par son chant, les conduisant au naufrage et à la mort. Figure mythologique, issue de la tradition européenne (les sirènes), généralement associée à la mère-des-eaux des indigènes brésiliens: le grand serpent, le Cobra-Grande, le Mboiaçu ou l'Ipupiara,

être affamé, brutal et répugnant, féroce et violent qui n'avait pas cependant le don de séduction.

Invernada: Lieu de pâturage, encerclé d'obstacles artificiels ou naturels, où le bétail sauvage (le gado chimarräo) étaient enfermés une fois apprivoisés.

Irmandade: Association à caractère religieux, équivalent la confraria (confrérie), qui l'on trouve souvent dans les villes du Brésil colonial, dédiée aux pauvres et aux esclaves, et réunie autour d'un Saint Patron (padroeiro).

Jeca-Tatú: Personnage créé par Monteiro Lobato dans son roman "Urupês", symbole du métis d'Indien et de Portugais (le caboclo) et habitant du sertäo brésilien.

Jeitinho: Littéralement "débrouillardise". Ce mot désigne le code complexe de relations et d'éthique personnelles, où la personne et les liens familiaux et d'amitié sont l'objet d'une solidarité et d'un traitement particuliers, loin du code moral des lois impersonnelles ou des règles sociales formelles.

Jogo-do-osso: Littéralement jeu de l'os. Jeu très répandu dans la région de la Campanha gaúcha, qui consiste à jeter sur un terrain bien propre un os (spécifique de la patte du bovin) qui doit tomber d'un certain côté.

Jogo-do-bicho: Littéralement jeu-de-bêtes. Jeu de hasard où chaque numéro de la loterie est associé à un animal. Celui qui rêve d'un ces animaux pendant la nuit jouera le lendemain le numéro correspondant.

Jurupari: Divinité des indiens tupi-guarani (le sens est "celui qui ferme la bouche") ayant été identifiée au Diable par les missionnaires jésuites. Un être mythique qui est devenue par la suite un monstre qui rend visite aux hommes pendant leurs sommeil et les fait parler. Dans la tradition des indigènes, Jurupari est un être surnaturel, le Legislateur, lié à la fonction sociale du secret et aux mystères des rites sacrés des hommes.

Lagunistas: Relatif au courant de peuplement du Rio Grande do Sul au XVIIIe siècle, qui est venu de la ville de Laguna.

Largos: Ce terme désignait autrefois les lieux siège de campement des troupes et du bétail, et il prendra plus tard le sens de place (publique).

Lavadeira: Femme qui s'occupait du lavage du linge dans les familles aristocratiques de la Colonie. Ce métier de lavandière deviendra très populaire parmi les femmes ex-esclaves habitant la ville.

Lavoura: Terrain, champ cultivé.

Lobisomen: Homologue du loup-garou.

Logradouro: Territoires d'accès libre et inaliénable, destiné à l'usage collectif des piétons et des véhicules et reconnu par la municipalité, qui va lui attribuer une fonction urbaine spécifique.

Macaqueador: Personne s'adonnant aux imitations, à la copie.

Macaquice: Littéralement singerie. Comportement hypocrite et arriviste.

Macunaíma: Etre divin pour les indiens macaxis, acavais, arecunas, et taulipangues des Caraïbes et d'Amazonie, créateur de la terre et des plantes, des animaux et des eaux, et seulement après de l'homme. Dans le folklore brésilien, il est le héros central d'aventures qui célèbrent son esprit créatif et astucieux. Par ses habilités et ses subterfuges, il est synonyme dans la tradition orale populaire de malveillance instinctive et naturelle et de l'allégresse sarcastique.

Mäe-de-Santo: Dans le candomblé, prêtresse et gardienne des lieux de culte, les terreiros.

Malandro: Littéralement malandrin.

Maragato: Partisan de Gaspar Silveira Martins, leader de la Révolution Fédéraliste de l893 survenue dans le Rio Grande do Sul et opposant de Júlio de Castilhos, dont le symbole était un oiseau, le pica-pau (pivert). Le terme désignera aussi les adeptes du mouvement politique déclenché par l'Aliança Libertadora de l923, dont le leader était Assis Brasil, contre l'action du Président de la Província, Borges de Medeiros.

Marícas: Mot employé au sud du Brésil pour désigner l'homme dont les traits moraux s'éloignent de ceux prescrits par le code de l'honneur local et se rapproche de ceux, moraux et physiques, reconnus aux femmes.

Mata: Littéralement forêt. Désigne aussi la région littorale boisée du Nordeste.

Matança: Rites de sacrifice d'animaux dans le culte du candomblé; offrande rituelle destinée aux Orixás.

Mate: Infusion qui se prépare dans une calebasse, à base d'erva-mate (l'herbe à maté) provenant du nord e l'Argentine et du Paraguay et que l'on aspire à l'aide de la bomba (le manchon, le tuyau).

Matuto: Paysan, avec une connotation de rudesse et de naïveté.

Mil-Réis: Unité monétaire du Brésil, remplacée en l942, par le cruzeiro.

Minuano: Vent froid et sec d'hiver qui souffle de sud-ouest de l'Etat du Rio Grande do Sul pendant au minimum trois jours consécutifs.

Minuanos: Nom des tribus indiennes rencontrées sur la côte riograndense au XVIe siècle.

Missioneiro(a): Relatif ou qui appartient aux anciennes Réductions jésuites d'Uruguay ou du Rio Grande do Sul.

Missöes: Missions. Etablissements institutionnels religieux créés en l'Uruguay, au Paraguay et dans le Sud du Brésil afin de réunir les Indiens guaranis et les convertir à la foi chrétienne.

Mboitatá: Dans la région de la Pampa du sud du Brésil, le grand serpent de feu légendaire qui apparaît aux voyageurs la nuit, être ogresque qui dévore les yeux des animaux, absorbant ainsi la lumière de la nuit, laissant la campagne dans la plus complète obscurité. Le mot vient du guarani mbaé (chose ou fantôme) et tatá (feu, incandescent, ardent).

Mocambo: Hutte des esclaves, puis lieu de refuge des nègres fugitifs (synonyme de Quilombo).

Mula-sem-Cabeça: Littéralement mule-sans-tête. Châtiment auquel est soumise la "maîtresse" du prêtre dans le folklore brésilien, et par lequel, en raison de ses rapports sexuels illicites, elle est dépouillée de sa forme humaine et laissée à la merci d'actes de sorcellerie tous les jeudis soirs.

Negro-de-ganho: Terme par lequel on désigne l'esclave "loué" à un autre maître pour des travaux journaliers dans les villes coloniales.

Nordestino: Habitant du Nordeste brésilien.

Orixá: Nom des divinités dans le culte africain yoruba encore en vigueur au Brésil, dont chacune correspond à un rythme et à un cantique spécifique.

Oxalá: Le plus important des Orixás dans le culte afro-bahianais, est une divinité androgyne qui symbolise les énergies vitales, la fécondité et la richesse de la Nature. Identifié dans le culte chrétien au Nosso Senhor do Bonfim, son jour qui lui est consacré est le vendredi, sa couleur le blanc et ses animaux sacrificiels la chèvre et le pigeon.

Oxossis: Orixá de la chasse et des chasseurs. Les couleurs qui le symbolisent sont le vert et le jaune; son jour de la semaine est le jeudi, les animaux sacrificiels sont le coq et l'agneau.

Oxum: Orixá des rivières et de leurs eaux, comme Iemanjá est la Déesse-Reine des eaux de la mer. Sa couleur est le jaune d'or, son jour de la semaine est le samedi et les animaux sacrificiels le poisson appelé tainha et le poulet.

Pago: Au Sud du Brésil ce terme désigne la maison ou le pays natal. On dit encore, la querência, le rincäo.

Pai-de-Santo: Dans le candomblé, le gardien, le maître spirituel, le guide du terreiro.

Palacete: Habitation somptueuse et luxueuse.

Paróquia: Littéralement paroisse

Paulista: (souvent traduit par pauliste) Habitant de l'Etat de Säo Paulo.

Pelotense: Habitant de la ville de Pelotas.

Pelourinho: Pilori. Poteau en bois ou en pierre dressé au milieu d'une place ou d'un lieu public, où les criminels étaient attachés et exposés.

Peäo: Ouvrier agricole.

Petiço: Cheval de petite taille.

Picada: Sentier étroit ouvert dans la forêt. Ce mot désigne aussi les premiers chemins (les linhas) qui reliaient les colônias aux agglomérations voisines.

Pica-pau: Pivert au sens propre. Surnom donné par les insurgés riograndenses de l893 aux républicains partisans de Julio de Castilhos.

Pingo: Mot du Sud du Brésil pour désigner un très bon cheval, beau et agile.

Platino: Habitant de la région de la Plata.

Poncho: Vêtement traditionnel du gaúcho, fait d'une couverture trouée en son centre pour laisser passer la tête. Si le tissu est plus léger (il s'agit alors généralement de soie) et bordé de franges, on l'appelle pala.

Populismo: Au Brésil, politique démagogique flattant les passions des masses urbaines, et principalement par l'évocation des figures et des thèmes populaires.

Portoalegrense: Habitant de la ville de Porto Alegre.

Potreiro: Dans une estância, enclos de petite taille où l'on rassemble les animaux utilisés dans les travaux de la ferme.

Povoado: Hameau ou petit village brésilien.

Preia-do-gado-xucro: Expression qui désigne la chasse au bétail sauvage dans la région de Vacaria del Mar, au Sud du Brésil.

Província: Division régionale et administrative du Brésil, à l'époque du Segundo Reinado, se trouvant en général sous l'autorité d'un délégué du pouvoir central.

Pulperia: épicerie-buvette des pampas.

Queda-do-santo: Expression qui désigne le moment où dans le culte du candomblé, une divinité quelconque est "incorporée" par l'un de ses "fils" ou l'une de ses "filles", qui va "prêter" son corps à la "manifestation" des Orixás.

Quinta: Propriété campagnarde rustique, dotée d'une maison et dont seule une partie du terrain est cultivée.

Quintal: Petit lopin de terre situé derrière la demeure et abritant en généralement un jardin potager.

Quitanda: Petite échoppe bâtie parfois en planches, adossée contre un mur, où l'on trouve fruits, légumes et céréales.

Riograndense: Habitant de l'Etat du Rio Grande do Sul (RS).

Roça ou Roçado: Champ de cultures vivières ouvert dans la forêt selon le procédé de la terre brûlée.

Roda-de-Trova: Festivité où les membres d'une communauté s'affrontent dans des défis et des paris autour de concours de troveiros (troubadours), qui se livrent à des compositions lyriques improvisées(les trovas) sur thèmes les plus divers choisis au hasard.

Rodeio-crioulo: Grande festivité collective du Rio Grande do Sul, qui dans une atmosphère de foire, cherche à perpétuer les moeurs traditionnelles du gaúcho et à ses rites campeiros.

Rodeio: Littéralement rodéo. Au sud du Brésil, entreprise consistant à attrouper le bétail pour le marquer au fer rouge du sceau du propriétaire que l'on appelle dans le Rio Grande do Sul parar rodeio. Actuellement, ce nom désigne la grande fête populaire organisée par la Mairie dans certaines grandes villes de l'intérieur de l'Etat (comme à Vacaria) et qui réunit toutes sortes de jeux et de compétitions visant précisément à célébrer les valeurs et les traditions associées à la Campanha gaúcha.

Romeiro: Pèlerinage qui se rend à un lieu saint pour des motifs liés à la liturgie ou par simple esprit de dévotion.

Saci-Pererê: Etre légendaire incarné par un petit nain unijambiste de race noire, portant un bonnet rouge et fumant la pipe, qui se plaît à faire des farces aux chasseurs perdus en forêt en prenant différentes formes. Dans l'imagination

populaire, il est vu très souvent comme le fils du Caäpora. Dans la tradition tupinambá, c'est le Matintaperera, oiseau messager, celui qui apporte aux vivants des nouvelles des morts et des disparus.

Samba: Du mot semba. Danse et chanson populaire d'origine africaine, vulgarisée au XIXe siècle dans les bals populaires des agglomérations brésiliennes.

Saudade: Du latin solitate, puis "soledade, solidäo". Souvenir des gens, des lieux et des choses que l'on a perdus, s'accompagnant du désir de retourner à ces lointains oniriques. Le sentiment de saudade va de pair chez les brésiliens avec l'idée du retour (le regresso) à la maison/patrie première et oniriquement définitive, et avec un sentiment d'accomplissement de ce "reculs fondateur" à un état primordial du repos, dans un passé immémorial. On peut suggérer que ce mot traduit au Brésil un état d'âme permettant l'accès au temps perdu qui s'oppose au temps de l'exil en ce monde (la nostalgie).

Senzala: Habitation des esclaves (du mot bantou ambundo, qui signifie "demeure").

Sertanejo: Habitant du sertäo brésilien.

Sertäo: Etymologiquement "désert". Région de l'intérieur du Brésil, peu peuplée, presque sauvage et semi-aride.

Sesmaria: Concession de terre (mesurant en générale de l3 à 68 ha) que la Couronne portugaise accordait à certains de ses ressortissants méritants en terre brésilienne.

Sinhá: Nom que les esclaves donnaient à leur maîtresse; diminutif siá. Les filles du maître étaient traités de sinhá-moça, ou sinhazinha, et les garçons de sinhôzinho, ou sinhô-moço.

Sítio: Petite ferme; le sitiante en étant le propriétaire. Le terme peut aussi désigner plus largement une petite propriété agricole proche d'une ville.

Sobrado: Maison seigneuriale d'architecture portugaise.

Sulina ou Sulista: Tout ce qui appartient ou est relatif au Sud du Brésil.

Tapes: Nom de diverses tribus indiennes guaranis rencontrées par les paulistas et les lagunistas sur le littoral du Rio Grande do Sul au XVIIe siècle.

Tapuia: Mot qui désigne les indiens sauvages du sertäo. On les appelle aussi les gens du terroir.

Teinaguá: Dans le folklore du Sud du Brésil, nom d'une belle princesse maure enchantée ayant pris l'apparence d'un lézard et portant sur la tête une pierre précieuse brillante, qui possède le pouvoir d'ensorceler les voyageurs solitaires.
Tererê: Infusion que l'on prend dans une calebasse comme le mate, mais avec de l'eau froide au lieu d'eau chaude.

Terreiro: Emplacement où se réalisent les cérémonies religieuses d'origine africaine.

Tropeiro: Individu chargé de conduire les tropas, c'est-à-dire les caravanes d'animaux de bât, en général des mulets, qui transportaient les marchandises d'un lieu à un autre à l'époque coloniale et impériale.

Tropeio: Coutume consistant à mener le bétail à l'abattoir, aux charqueadas ou sur les foires dans les régions méridionales de la Colonie.

Tupi: Nom d'une famille linguistique d'Indiens brésiliens.

Uiara: Nom indien d'un démon qui prend la forme d'un dauphin pour posséder les indiennes pour les féconder.

Umbanda: Culte d'origine africaine comme le Candomblé, mais qui, différemment de ce dernier, va intégrer un syncrétisme mêlant le spiritisme d'Alain Kardec, le

catholicisme et l'occultisme, et que l'on trouve dans la plupart des villes brésiliennes au XXe siècle.

Vadiagem: Vagabondage chez les gens "refusant" la vie sédentaire et domestique, et qui sera fréquemment associé au banditisme social dans les villes brésiliennes.
Vaqueano: Mot espagnol vaqueano. Au sud du Brésil, le maître des chemins et autres voies d'une région; on dit aussi le tapejara, du tupi tape'yara, "celui qui possède le chemin".

Vaqueiro: Vacher celui qui garde, soigne et mène paître les vaches.

Venda: Bar-épicerie de campagne, équivalent d'une petite bodega.

Vendeiro: Propriétaire d'une venda.

Vila: Agglomération où se trouvait le siège de district (division administrative de la Província).

Xianos: Homme rude et ignorant.

Zé-Ninguém: Nom servant à désigner les gens du "peuple", que quelqu'un qui appartient à la masse populaire, perçu collectivement comme inférieur; on dit encore le Zé-Povinho.

LÉGENDES ET COMTES FOLKLORIQUES

Ces notes ont été adjointes au Glossaire pour apporter un supplément d'informations le plus précis possible aux allusions faites dans cette thèse certaines légendes du folklore brésilien qui sont liées à la fondation des villes.

Le Serpent Nonato

C'est dans le canal do Cachoeiri, entre les rios Amazonas et Trombetas, que sont nés Honorato et sa soeur jumelle Maria. Leur mère étant tombée enceinte en se baignant dans les eaux du rio Claro, l'un et l'autre sont venus au monde sous la forme de serpent de couleur sombre. Après leur avoir administré le baptême, les indiens leur ont donné les noms chrétiens, Honorato et Maria. Ne pouvant pas vivre sur terre ils se sont jetés ensuite dans les eaux du canal, où ils ont retrouvé leur liberté et une jouissance sauvage. Les gens les appelaient: Cobra Nonato et Maria Caninana. Cobra Nonato (le serpent) était bon et fort; il n'a jamais fait la peine à personne. Dès que les étoiles apparaissaient dans le ciel, il sortait des eaux pour prendre une forme humaine et rendre visite aux gens du village. Maria Caninnana était méchante et colérique. Elle inondait les terres, noyant les naufragés et menaçait les pêcheurs. Dans le port d'Obidos, situé dans l'Etat du Pará, s'était endormi un serpent ensorcelé et caché sous terre, dont le corps reposait au fond des eaux et dont la tête était allongée sous l'autel de Nossa Senhora Mäe de Deus, dans l'église qui porte le même nom. C'est là que Maria Caninana est venue un jour pour le réveiller en le mordant, provoquant ainsi l'effondrement de l'église et la destruction d'une partie du village, du marché jusqu'à l'église principale. Ayant appris ce que sa soeur avait fait aux hommes, Cobra Nonato a résolu de la tuer restant désormais seul dans le silence des eaux du Cachoeri.

La ville ensorcelée de Jericoacoara

Les anciens habitants de Jericoacoara racontent que sous une colline, il existe une ville ensorcelée où habite une très belle princesse. Près de la plage, se trouve une caverne où, quand les eaux de la mer sont calmes, on peut pénétrer à genoux. On ne peut cependant aller jusqu'au fond, car elle est fermée à mi-chemin par un immense portail en fer, derrière lequel se trouve la princesse ensorcelé et s'étend la ville. La légende dit que pour reporter le charme qui a transformé la belle princesse la en serpent d'or, dont portant seuls la tête et les pieds son ceux d'une femme, il fallait faire couleur du sang et sacrifier un être humain. Le jour qu'un être humain près du portail qui s'ouvrirait alors sur les trésors et les richesses pour en faire profiter les habitants de Jericoacoara. Dans l'attente de ce moment magique où un

héros se décidera à verser son sang, la princesse et la ville reste toujours encombrée dans la grotte.

Le serpent à plumes de Lapa.

Dans une caverne du village de Bom Jesus da Lapa, crée en l890 sur la rive droite du Rio Säo Francisco, habitait un serpent ailé similaire au Quetzalcoatl qui avait l'habitude de voler faisant battre très rapidement ses deux robustes ailes. La légende raconte que s'il parvenait à sortir de son antre, il dévorerait alors tous les gens du village sans pitié. Beaucoup ont entendu son bruit terrible et caverneux annonçant le danger fatal. Un jour où le Père Clemente, fondateur des Saintes Mission, s'était approché de la grotte, a entendu le cri du serpent prêt à prendre son vol mortel et exhorté la population effrayée à prier. Chaque prière faisait tomber quelques plumes. Une fois totalement déplumé sous l'effet des suppliques, rendre inoffensif et cloué au sol, le serpent est mort fou de rage.

Légende de Pedras Brancas

Les anciens habitants de Porto Alegre racontaient que sous une pierre, sur le chemin vers menant la région de Pedras Brancas, habitait depuis longtemps un énorme serpent. Chaque fois qu'il remuait le village était secoué par des tempêtes et des tornades, la légende affirme que le jour où le serpent se libérerait du poids des pierres qui l'oppriment, la ville serait alors dévastée par un tremblement de terre annonçant aux habitants la fin du monde.

La salamandre do Jarau

On raconte au Sud du Brésil qu'aux environs de la ville de Guaraí, plus précisément sur la butte du Jarau, se cachaient dans une caverne des trésors et des secrets merveilleux. La caverne était surveillée par Teinaguá, une princesse maure envoûtée et ayant la forme d'une salamandre qui portait sur la tête une pierre

précieuse. Un jour, attiré par les richesses occultes de Teinaguá et charmé par ses attraits féminins, le sacristain de l'Eglise de Säo Tomé parvient à apprivoiser la salamandre, qui retrouve sa forme humaine et lui promet l'accès à ses immenses trésors. Puni par les prêtres pour avoir perpétré un tel sacrilège et condamné à mourir sur la potence, le sacristain est pourtant libéré grâce aux pouvoirs magiques de Teinaguá, qu'il va rejoindre dans sa cachette, sur la Butte du Jarau. C'est là qu'il habite aujourd'hui encore, en tant que le gardien et maître de toutes les salamandres.

La légende de Sapucaia-Roca

Les anciens habitants de ce petit peuplement situé sur la rive droite du rio Madeira racontent que, il y a bien longtemps se trouvait à la même place un autre village plus important, situé dans le fond d'un gouffre, et qui a été englouti, sous les eaux profondes de la rivière en raison de la mauvaise habitude qu'avaient ses habitants de s'adonner aux orgies. Un jour, au milieu des festivités et des danses, un grand tremblement de terre y avait abîmé le village. Pendant très longtemps, les habitants de Sapucaia-Roca ont ensuite été réveillé chaque matin par un triste chant de coq (le protecteur de l'ancienne tribu Muras qui habitaient l'endroit) provenant des profondeurs du rio Madeira rappelant à ceux qui vivent là le châtiment qu'avaient connu leurs prédécesseurs.

La légende de Pedro Malasarte

Pedro Malasarte était quelqu'un de très malin. Un jour qu'il écoutait les gens bavarder au seuil de la porte d'une venda, il entendait parler d'une vieille femme excessivement avare (päo-duro) vivant dans un sítio aux alentours de la rivière, et qui ne donnait même pas à manger aux chiens qui gardaient sa demeure. Il paria aussitôt avec ceux qui étaient là que cette femme lui apporterait, de son plein gré, de quoi manger. Le jour suivant, Pedro Malasarte rassembla quelques-uns de ses biens, ses casseroles et son four en fit un baluchon et se dirigea vers la maison de la vieille.Il s'installa près du portail du sítio, puis, après qu'elle l'eut

remarqué, il commença à s'occuper de ses affaires, mit une grande casserole sur le feu, dans laquelle il n'y avait que de l'eau. Il a resta ainsi, toute une journée, à faire chauffer de l'eau. Incapable de résister à sa curiosité, la vieille femme alla voir sans un mot ce qui se passait devant chez elle, puis rentra. Pedro Malasarte revient le jour suivant et remit de l'eau à chauffer. Et la vieille resta à regarder par la fenêtre sans rien dire, jusqu'au moment où, cédant de nouveau à son esprit curieux, elle s'approcha pour savoir ce qu'il faisait là. L'homme s'empressa alors de ramasser des cailloux qu'il nettoya avant de les jeter dans la casserole pour les faire bouillir. La femme lui demanda ce qu'il faisait là et Pedro Malasarte lui répondit qu'il préparait une "soupe aux pierres". Elle trouva la chose très bizarre et lui posa d'autres questions auxquelles il répondit chaque fois sans hésiter. Surprise de la frugalité d'un tel plat, elle lui demanda finalement si la soupe était savoureuse, ce à quoi Malasarte rétorqua: "Bien sûr, ce plat est magnifique, mais c'est encore meilleur si l'on y ajoute quelques épices". La vieille rentra chez elle et lui rapporta des oignons, du sel, de l'ail et de la ciboulette. Il demanda ensuite des tomates, ce qu'elle lui apporta, sus-le-champ.Et comme il lui manquait aussi des pommes de terre, des pâtes et un morceau de viande de porc, la vieille avare lui donna tout cela de bonne grâce. Enfin, la soupe étant prête, Pedro Malasarte enleva les pierres. La vieille voulant savoir ce qu'il faisait là, il lui répondu: "Vous êtes folle! Est-ce que j'ai la tête de quelqu'un qui a des dents de fer pour manger ainsi de la pierre?." Il se dépêcha ensuite de retourner à la venda pour montrer la soupe et récupérer l'argent qu'il avait gagné, laissant à la vieille femme sa "soupe aux pierres".

La légende de Jurupari

Dans la tradition tupi-guarani, le Jurupari est le législateur divinisé. Fils d'une vierge, Ceci, il a été conçu par le simple vertu de la sève d'un arbre sylvestre (le Cucura). Il est celui qui a été envoyé sur l'ordre du Soleil pour réformer les coutumes de la terre, et pour y rencontrer la femme idéale avec laquelle le Soleil puisse se marier. Quand il est né, ce sont les femmes qui gouvernaient le monde et leurs hommes leur obéissaient, bravant ainsi les lois du Soleil. La naissance de Jurupari va ainsi restituer le pouvoir aux hommes. Il va créer des festivités et des rites réservés aux hommes et dont eux seuls détiendront les secrets. Cependant, tous les hommes n'auront pas l'honneur de partager les secrets dévoilés par

Jurupari, car seuls ceux suffisamment courageux pour endurer la douleur et la souffrance des rites initiatiques auront le droit de les connaître.

La légende de Iara

Reposant dans les sables d'un igarapé (bras de rivière isolé par la décrue) et jouant avec des matupiris (poisson d'Amazonie) qui se glissaient doucement le long de son corps caché par les eaux, se trouvait une très belle tapuia qui chantait à l'ombre des arbres en faisant balancer sa longue chevelure aussi noire que ses yeux. Elle chantait une triste chanson d'amour et d'exil, dont l'écho se répercutait dans la forêt pour séduire son bien-aimé, mais celui-ci n'avait pas le courage de l'approcher. A la nuit tombante, le son de sa voix se répandait jusqu'aux eaux des grands fleuves. Un jour, la jeune tapuia a réussit à attirer son bien-aimé si loin de son chemin que la nuit le surprit. Impuissant à retrouver cette femme à la voix si belle, le jeune homme restera devenu triste et mélancolique. Il n'y avait plus que la solitude des eaux des igarapés pour lui apporter le repos, car c'est là était apparu pour la première fois le visage si beau d'Iara. Il rentrera seul au village distrait et taciturne, envoûté par le son chant d'Iara. Ne pouvant résister à l'enchantement, il désobéira aux conseils de sa famille et de ses amis et, un jour, sera retrouvé mort, le corps dévoré par les baisers passionnés d'Iara.

Chronologies de Faits Historiques

I. De la Découverte à l'Emancipation du Brésil

II. De la Monarchie à l'Ordre Républicain

III. De la Conquête à la Pacification du Rio Grande do Sul

IV. Des révolutions gaúchas

V. De la création de la ville de Porto Alegre

VI. Du dispositif urbain de la ville

I. De la Découverte à l'Emancipation du Brésil

Nous prenons comme point de départ l'année l496, qui est celle de la signature du Traité de Tordesilhas, par lequel les deux Couronnes ibériques ont voulu régler leurs problèmes de frontières et de compétition commerciale outre-Atlantique.

Avril.l500 Pedro Alvares de Cabral accoste au Brésil, au sud de l'actuel Etat de Bahia, en un endroit qu'il nomme Terre de Vera Cruz. Après la cérémonie d'appropriation au nom de la famille d'Aviz, qui consiste à élever une croix en bois et à célébrer une messe, le lieu prend le nom de baptême de Terre de la Sainte Croix (Terra da Santa Cruz).

l50l Expédition maritime de Gaspar de Lemos et découverte de la Bahia (Baie)de Todos os Santos.

l502 Expédition maritime de Gaspar de Lemos, dont fait partie Amérigo Vespucci, et découverte de la Baia(Baie) da Guanabara.

l504 Implantation du système des Capitanias Hereditárias par dotation royale signée par Dom Manoel Ier.

l5l6 Première expédition militaire guidée par Cristoväo Jacques visant protéger le littoral atlantique des invasions étrangères.

l526 Deuxième expédition militaire de défense de la côte brésilienne, menée également par Cristoväo Jacques.

l530 Commencement de la colonisation du Brésil. Première expédition de colons guidée par Martim Afonso de Souza. Le départ des cinq navires a lieu du port de Lisbonne, où embarquent des agriculteurs et des militaires, des outils, des semences et des animaux domestiques.

l532 Fondation de la première ville brésilienne, S ╞o Vicente. Probablement l'arrivée des premiers esclaves venus d'Afrique.

l534 Amplification du système de dotation de Capitanias Hereditárias par un acte de Dom Joäo III. Création des Capitânias de Pernambuco (Nova Lusitânia), de Santana et de Bahia de Todos os Santos.

l535 Création de la Capitânia de Säo Vicente. Fondation des villes d'Olinda et de Vitória.

l548 Arrivée officielle des premiers esclaves au Brésil. Création du régime de Govêrnos Gerais (Gouvernements Généraux) comme modèle d'organisation politique du Brésil colonial.

l549 Arrivé du prêtre Manuel da Nóbrega, l'un des premiers jésuites, et du premier Gouverneur Général de la Colonie, Tomé de Souza. Fondation de la ville de Salvador.

l552 Duarte da Costa prend les fonctions de deuxième Gouverneur Général du Brésil.

l555/67 Episode des incursions françaises à Rio de Janeiro.

l557 Mem de Sá occupe les fonctions de troisième Gouverneur Général du Brésil et bâtit le fort Coligny.

l57l Decret oficiel de Dom Sebastiäo instituant le monopole du Portugal sur les activités commerciales développées dans ses colonies.

l572/77 Division du Brésil en deux Gouvernements Généraux: celui du Nord, établit son siège était à Salvador, et celui du Sud à Rio de Janeiro. Puis retour au système précédent de Gouvernement unique de la Colonie, dont le siège est Salvador.

l580/l640 Le Brésil est intégré aux possessions d'Espagne en Amérique. Suite à la mort de Dom Henrique et en raison des droits de succession, le Royaume de Portugal et d'Algarve est intégré à celui d'Espagne.

l585 Fondation de la ville de Filipéia (Sergipe).

l590 Conquête et colonisation du territoire de l'actuel Etat de Sergipe.

l59l/95 Périodes des visites inquisitoriales au Brésil.

l598 Conquête et colonisation du territoire de l'actuel l'Etat du Rio Grande do Norte

l606 Essor des bandeiras sur le territoire brésilien, qui visent à domestiquer et esclaviser les Indiens.

l6ll Conquête et colonisation du territoire de l'actuel Etat du Ceará.

l62l Création et peuplement des Capitanias du Maranhäo et du Gräo-Pará.

l624-54 Période allant de la première invasion hollandaise visant à contrôler le commerce de la canne à sucre au nord du Brésil jusqu'à la fin de l'occupation de Säo Luis et de Recife par les hollandais et leur expulsion de Pernambuco.

l640 Restauration de la Monarchie au Portugal et ascension de Dom Joäo IV à la Casa de Bragança

l674 Conquête et colonisation du territoire de l'actuel Etat du Piauí

l693 Premières découvertes d'or dans la Capitania des Geraes. Fondation de la ville de Curitiba.

l705 Début du peuplement de la Capitania des Geraes par les colons portugais.

l709 Création des Capitanias de Säo Paulo et Minas Gerais.

l737 Commencement de la conquête du Rio Grande do Sul.

l748 Création des Capitanias de Mato Grosso et Goiás.

l749 Radicalisation des mesures policières pour garantir les intérêts commerciaux du Portugal au Brésil et établir les bases de son monopole sur l'économie de la Colonie.

l759 Extinction des Capitanias hereditárias. Expulsion des jésuites du Brésil.

l763 Transfert du siège du Gouvernement portugais au Brésil dans la ville de Rio de Janeiro.

l779 Organisation politique du Brésil en tant que Royaume assujetti à celui du Portugal et d'Algarves. Dom Luis de Vasconcelos e Sousa occupe les fonctions de Vice-Roi du Brésil.

l789 Surgissement de l'Inconfidência Mineira, mouvement de révolte populaire à Minas Gerais contre les intérêts monopolistes du Portugal au Brésil.

l794 La Conjura do Rio de Janeiro, mouvement de révolte des élites intellectuelles contre les arbitres du pouvoir royal au Brésil.

l797 Mouvement de révolte populaire appelé Conspiraçäo dos Alfaiates contre l'abus de pouvoir de la Couronne portugaise, la Conjura Bahiana.

l803-l8l5 Fuite de la Cours portugaise au Brésil en raison des guerres napoléoniennes d'Europe.

l807 Création de la Capitania de Säo Pedro do Rio Grande do Sul.

l808 Arrivée de la Cour au Brésil. Ouverture provisoire des ports brésiliens aux "nations amies", création de l'Ecole Supérieure de Médecine, de la Presse Royale, de la Banque du Brésil et premières concessions de datas aux immigrants par Dom Jo ╞o VI.

l8l0 Traité du Commerce et de la Navigation et d'Alliance et d'Amitié entre le Brésil et l'Angleterre. Création de l'Académie Militaire du Rio de Janeiro. Autorisation du libre commerce des marchandises en territoire brésilien et mise en oeuvre de disposition officielle pour interdire le trafic d'esclaves.

l8ll Inauguration de la première bibliothèque publique à Rio de Janeiro.

l8l5 Instauration du Royaume Unie de Portugal, du Brésil et d'Algarve par Dom Jo ├o VI.

l8l7 Rébellion populaire dans le Pernambuco, la Revoluçäo Pernambucana, en faveur de la libération du Brésil de la tutelle portugaise.

l820 Rébellion dans la ville portugaise de Porto et pression des élites locales pour le retour de Dom Joäo VI et de la Famille Royale au Portugal.

l82l Retour de Dom Jo ├o VI et de la Cour à Lisbonne et injonction au Prince Régent de se rendre au Portugal. Fin des impositions économiques instituées par le Traité Britannique. Les Capitanias deviennent officiellement des Províncias.

l822 Emancipation politique du Brésil vis-à-vis Royaume de Portugal et déclenchement des mouvements populaires en faveur du maintien de Dom Pedro Ier. Le 9/octobre/l822, le jour du "Fico"(du "Cri" d'indépendance), proclamation de l'Indépendance du Brésil. Dom Pedro Ier est désigné Empereur du Brésil, deux ans plus tard sera élaborée la première Charte Constitutionnelle pour décider du mode du gouvernement du Brésil.

II. De la Monarchie à l'Ordre Républicaine

l824 Elaboration de la lère Charte Constituitionnelle du Brésil.

l825 Création de la lère Assemblée Générale du Brésil, composée d'un Sénat et d'une Chambre des Députés.

l827 Signature entre le Brésil et l'Angleterre de l'accord qui met fin au trafic d'esclaves.

l83l Dom Pedro Ier abdique le trône. Election du Triumvirat Permanent de la Régence qui devra régner en attendant la majorité de l'Empereur Dom Pedro II. Création d'une Loi déclarant libres tout les esclaves arrivés au Brésil à compter de la date de son officialisation.

l835 La Guerre des Farrapos éclate dans le Rio Grande do Sul. Eclosion de la Révolution Cabanagem dans le Pará et de la Révolution Carneirada dans le Pernambuco.

l837 Eclosion de la Révolution Sabinada dans la Bahia.

l838 Eclosion de la Révolution Balaiada dans le Maranh╞o et fin du conflit armé Sabinada.

l840 Fin du conflit Cabanagem. Coup d'état instituant Dom Pedro de Alcantra II Empereur du Brésil, et nomination d'un Cabinet Libéral.

l84l Fin du conflit armé Balaiada. Consécration de Dom Pedro II, Empereur du Brésil.

l842 Eclosion de la Révolution Libérale, à Säo Paulo.

l845 Fin du conflit armé des Farrapos.

l848 Eclosion de la Révolution Praieira dans le Pernambuco.

l850 Promulgation de la Loi Euzébio de Queiroz, qui prohibe définitivement le trafic d'esclaves au Brésil.

l870 Divulgation du Manifeste Républicain dans le journal A República 0 Rio de Janeiro. C'est le début de la propagande républicaine au Brésil.

l87l Approbation de la Loi du Ventre Libre, qui affranchit les enfants d'esclaves nées au Brésil.

l872 ler Recensement effectué au Brésil: 9.930.478 habitants

l873 Fondation du Club Républicain pour l'unification des partisans de l'instauration de la République au Brésil.

l88l Approbation de la Réforme Saraiva, qui donne le droit de vote universel et direct pour ceux qui possèdent une rente minimale de 200 mil rèis par mois, y compris les ex-esclaves et les non-catholiques.

l885 Promulgation de la Loi des Sexagenaires, qui affranchit les esclaves âgés de plus de 65 ans

l888 Promulgation de la Loi Joäo Alfredo (ou Loi Aurea), signée par la Princesse Isabelle, par laquelle l'esclavage est aboli au Brésil.

l889 Chute de la Monarchie au Brésil et retour de Dom Pedro II et de sa Cour en Europe, suite au coup militaire dirigé par le Maréchal Deodoro da Fonseca, qui va proclamer la République et instaurer les institutions démocratiques au Brésil.

l89l Première Charte Constitutionnelle républicaine, qui va imposer un mode gouvernement fédératif au Brésil. Les Províncias sont transformées en Etats.

l897 Eclosion de la Guerre de Canudos, mort d'Antonio Conselheiro.

l9l2 Eclosion de la "Guerre Sainte" du Contestado.

l9l5 Pacification du territoire du Contestado.

l9l7 Croissance de l'anarchisme dans les mouvements syndicaux des principales capitales du pays.

l922 Fondation du Parti Communiste, Semaine de l'Art Moderne à Säo Paulo. Mouvement des Lieutenants et Révolte des Dix-Huit à l'intérieur de la citadelle de Copacabana, contre les partisans de l'Armée fidèles aux cadres politiques de la Velha República.

l924 Episode de la Coluna Prestes, leader et fondateur du Parti Communiste au Brésil.

l930 Eclosion de conflits militaires dans le Rio Grande do Sul, le Minas Gerais et d'autres Etats du Nordeste qui vont amener Getúlio Vargas et l'Alliance Libérale à la Présidence de la République. Début de l'Etat Nouveau (l930-37).

l932 Episode de la Révolution Constitutionnelle à Säo Paulo, en réaction à l'ascension de Getúlio Vargas à la Présidence de la République.

l930-l934 Luttes entre les tenentistas et les chefs politiques conservateurs. Promulgation d'une nouvelle Constitution et Getúlio Vargas est élu Président du Brésil.

l935 Episode de l'Intentona Comunista.

l937 Le gouvernement fédéral intervient dans les Etats. Création de la Constitution de l937 et suspension des élections de l938; les activités des partis politiques sont interrompues.

l938 Episode de la Révolte Integralista et attentat au Palais du Président, à Rio de Janeiro. Création du Conseil National du Pétrole et de l'émission radiophonique "A Hora do Brasil", diffusée sur en réseau national.

l939 Création du D.I.P. (Département de Presse et de Propagande, chargé de censurer les communiqués de presse au Brésil.

l94l Le mil réis est remplacé par le cruzeiro

l945 Inauguration de la Compagnie de Sidérurgie Nationale. Redémocratisation du Brésil: destitution du Président Getúlio Vargas, réalisation d'élections présidentielles, légalisation du P.C. (Parti Communiste), création de l'UDN (Union Démocratique Nationale), du PTB (Parti des Travailleurs du Brésil) et du PSD (Parti Social-Démocrat).

l946 Promulgation de la Constitution de l946.

l950 Getúlio Vargas est élu Président de la République. lère émission de télévison au Brésil, sur la TV Tupi.

l952 Création de la Banque Nationale du Développement Economique (BNDE), de la Confédération Nationale des Archevêques du Brésil (CNBB), de l'Institut National du Café (IBC).

l953 Création de la Compagnie Nationale Petrobrás.

l954 Mort de Gétulio Vargas.

l956 Juscelino Kubistcheck est élu Président de la République

l960 Transfert de la capitale du Brésil de Rio de Janeiro à Brasília au centre du pays, et inauguration de la ville.

l96l Jânio Quadros est élu Président de la République, puis renonce. Episode militaire et mouvement populaire sulista dit de Legalidade en faveur de la prise de pouvoir du Vice-Président Joäo Goulart. Grève générale, ler Congrès Paysan du Brésil et début du mouvement populaire national pour la Réforme Agraire.

l964 Mouvement urbain dit "Marche de la Famille avec Dieu et pour la Liberté" à Säo Paulo contre le Président Joäo Goulart, et coup d'Etat militaire. Election indirecte du Président de la République par le Congrès National (le Mal. Castelo Branco), et création du S.N.I. (Service National d'Information).

l965 Création du cruzeiro novo pour remplacer le cruzeiro. Attentats à la bombe. Signature de l'Acte Institutionnel n02, extinction des Partis politiques en

place et institution d'un système bipartiste composé par l'ARENA (Alliance de Renouvellement National) et le MDB (Mouvement Démocratique Brésilien).

l966 Signature de l'Acte Institutionnel n03, décrétant le système de vote indirect pour élire les gouverneurs des Etats brésiliens. Le Congrès National est fermé.

l968/69 Suspension des droits civils et des libertés démocratiques, et création d'une Junte Militaire pour gouverner le pays. Les communistes sont traqués et torturés; les artistes, les intellectuels, les ouvriers et les étudiants sont réprimés; la guérilla urbaine et rurale s'installe; des séquestrations et des attentats à la bombe ont lieu; des citoyens brésiliens et des prisonniers politiques estimées dangereux pour la Sécurité Nationale sont bannis du pays.

l968/l978 Période de Dictature Militaire et du "Miracle Brésilien". Construction de la route Transamazonienne, du barrage hydro-électrique d'Itaipu; mise en oeuvre du projet d'alphabétisation nationale MOBRAL; installation des réseaux d'EMBRATEL et création de l'EMBAER.

l978/l984 Luttes pour le retour de la démocratie. Promulgation de nouvelles mesures politiques qui annulent les actes institutionnels antérieurs; révocation des actes de bannissement des exilés politiques. Extinction de l'ARENA et du MDB et établissement de conditions générales pour la création de nouveaux partis politiques. Mouvements populaires (les Diretas Já) en faveur des élections au suffrage universel au Brésil.

l984 Election présidentielle indirecte: Tancredo Neves est élu par le Collège Electoral Président de la République. Mort de Trancredo Neves; le Vice-Président José Sarney prend les fonctions officielles de Président. Retour du dernier exilé politique.

l986 Création du Plan Cruzado pour résoudre la crise économique du pays. Remplacement du cruzeiro par le cruzado.

l989 Rétablissement de la démocratie et lère élection directe pour la Présidence de la République depuis le coup militaire de 64; Fernando Collor de Mello est élu Président.

l990 Mise en place du Plan Collor et de différentes mesures pour juguler l'inflation. Remplacement du cruzado par le cruzado novo; le gouvernement l'auto proclame "République Nouvelle". La "chasse" au maharajas et le combat contre la corruption sont lancés dans le cadre de la politique national.

l992 Mouvement populaire pour l'"impeachment" du Président de la République Fernando Collor de Mello, accusé de corruption. Renonciation de Collor de Mello à son mandat présidentiel, et l'intérim est assuré par le Vice-président Itamar Franco.

l993 Plésbicite populaire pour choisir entre le système de gouvernement parlamentaire ou présidentiel. Création du cruzeiro real.

III. De la Conquête à la Pacification du Rio Grande do Sul

l538 Les premiers troupeaux arrivent au sud du Brésil, dans la Capitania de Säo Vicente, avec l'expédition conduite par Martim Afonso de Souza.

l555 Les premiers troupeaux arrivent sur le territoire des Réductions jésuites, où ils sont achetés par les prêtres Cristoväo de Mendonça et Pedro Romero.

l605 Premiers signes de la présence des jésuites sur le littoral du Rio Grande do Sul. Les prêtres Joäo Lobato et Jêronimo Rodrigues commencent la catéchèse des indiens carajós.

l626 Création des premières réductions (Säo Nicolau, Candelária, Assunçäo do Ijui et Caaró) sous l'initiative du prêtre Roque Gonzalez, qui sera tué par les indiens en l628.

l636 Expédition du bandeirante Raposo Tavares pour mener la chasse aux indiens au sud du Brésil.

l637 Expédition des bandeirantes paulistas André Fernandes, Fernäo Dias Paes et Francisco Bueno dans le Rio Grande do Sul.

l638 Expédition de Fernäo Dias Paes et Domingos Cordeiro pour la capture d'indiens.

l640-l680 Réunification de l'Espagne et du Portugal sous la même Couronne.

l687 Fondations des réductions de Säo Luiz Gonzaga et Säo Miguel Arcanjo, pour regrouper les indiens chassés des missions pillées par les bandeirantes.

l706 Fondation de la Mission de Santo Angelo Custódio, pour rassembler les indiens d'autres réductions détruites par les bandeirantes.

l737 Le territoire du Rio Grande do Sul devient, en tant que scène d'affrontements violents entre les troupes portugaises et espagnoles, une Comandância Militar. Le premier Commandant désigné a été le Brigadier José da Silva Paes.

l750 Traité de Madrid, par lequel le Portugal, en échange de la Colônia de Sacramento, obtient de l'Espagne les territoires où ont été fixées les Réductions jésuites.

l752-l754 Cycle des guerres guaraníticas dans le Rio Grande do Sud, avec Sepé Tiarajú pour le porte-parole de la révolte des indiens.

l76l Traité d'El Pardo, qui annule ce qui avait été établi par le Traité de Madrid. Le territoire du Rio Grande do Sul modifie son statut juridique et devient la Capitania do Rio Grande de Säo Pedro.

l762 Première invasion espagnole au sud du Brésil, qui se poursuit jusqu'en l773, conduite par Dom Pedro de Ceballos. Prise de la Colônia de Sacramento, des forts de Säo Miguel et Santa Tereza, pillage de la ville de Rio Grande et prise de la citadelle de Santa Tecla.

l768 Expulsion définitive des jésuites du territoire espagnol du Rio Grande do Sul.

l774 Deuxième invasion espagnole, qui se poursuit jusqu'en l776, menée par Dom Vertiz y Salcedo à partir du fort de Santa Tecla pour avancer sur la ville de Rio Pardo.

l777 Traité de Saint Ildefonso, par lequel le Portugal abdique la Colonia de Sacramento et visées monarchiques sur les territoires espagnols des anciennes Missöes pour étendre ses possessions en terre gaúcha vers l'ouest.

l807 Le territoire du Rio Grande do Sul devient Capitania Geral de Säo Pedro.

l8ll/l820 Période des disputes entre l'Espagne et le Portugal pour la conquête de la région cisplatina, suite à l'émancipation de l'Uruguay.

l89l Changement de statut juridique du Rio Grande do Sul, qui dans le cadre de la toute nouvelle République passe de celui Província de S╞o Pedro do Rio Grande do Sul à celui d'Etat du Rio Grande do Sul, membre de la République Fédérative du Brésil.

IV. Des conflits armés dans le Rio Grande do Sul

Sans oublier les conflits politiques frontaliers du sud du Brésil issu des visées souveraines de l'Empire à l'égard de la région du Rio da Prata, et qui vont entraîner l'embrigadement régulier de gaúchos dans les milices formées par les caudilhos locaux (Guerre d'indépendance de la République Orientale d'Uruguay, Guerre des "Rosas", en Argentine et Guerre du Paraguay), nous nous attacherons ici à la chronologie des principaux conflits inhérents à l'unification territoriale de la société gaúcha:

l835/45 Révolution Farroupilha. Conflit d'empreinte fédéraliste, qui a opposé les troupes du gouvernement impérial aux partisans de la création de la République de Piratini, réunis autour de leur chef politique Bento Gonçalves et du Parti Libéral.

l893/95 Révolution Fédéraliste. Rébellion armée ayant opposé les membres du Parti Républicain et son leader Julio de Castilhos au governicho imposé par les dissidents et leur chef politique Assis Brasil, dans le cadre de la diffusion des idées républicaines au sud du Brésil.

l923/24 Conflit armé interne au Rio Grande do Sul qui va opposer les adeptes du Parti Libéral, réunis autour d'Assis Brasil, et ceux du Parti Républicain RioGrandense, fidèles au charisme de Borges de Medeiros, l'héritier politique de Julio de Castilhos, dans le cadre de la République positiviste gaúcha.

l930 Rébellion armée qui va conduire Getúlio Vargas, représentant l'Alliance Libérale, à la Présidence de la République, par réaction contre la politique dite du "café au lait", mise en oeuvre par les paulistas et les mineiros après leur partage du pouvoir politique au moment de l'instaurer la "Vieille République des Barons".

l96l Mouvement politique populaire et conflit armé dit Legalidade, déclenché par les troupes fédérées de l'Etat du Rio Grande do Sul et les chefs de l'Armée fédérale en place au sud du Brésil pour conduire le gaúcho Joäo Goulart (le Vice-Président) aux fonctions de Président de la République, suite la renonciation de Janio Quadros, ce qui amènera le coup d'Etat militaire de l964.

V. De la création de la ville de Porto Alegre

l740 Signature de la lettre de donation de la sesmaria du Morro Sant'ana à Jerönimo d'Ornelas e Vasconcelos, venu de la ville de Laguna. Par la suite, création dans les Campos de Viamäo de l'estância de D'Ornellas ("Dornelles"), consacrée à l'élevage extensif.

l752 Arrivée des familles açoriennes et début du peuplement du Porto de Viamäo.

l768 La construction de la chapelle à Säo Francisco das Chagas et formation de la Paroisse de Säo Francisco do Casais.

l772 L'ancien peuplement de Säo Francisco dos Casais est élevé au statut de Freguesia de Nossa Senhora da Madre de Deus de Porto Alegre. Occupation du territoire dit Alto da Praia (Haute de la Plage), où est bâtie la chapelle Nossa Senhora da Madre de Deus. Démarcation des premiers tracés urbains du village. Construction d'une ligne de fortifications avec ses portails d'entrée autour du village, détruite en l778.

l773 La Freguesia devient le siège du gouvernement de la Capitania Militar de Säo Pedro après le décret officiel de José Marcelino de Figueiredo. Installation des premiers organes administratifs de la Comandância à Porto Alegre, où est ensuite transféré le siège de la Capitania. Elaboration du premier plan d'urbanisation sous la direction du Capitaine Alexandre José Montanha pour délimiter les rues et les logradouros de la ville.

l808 La Frequesia Nossa Senhora da Madre de Deus de Porto Alegre, siège du gouvernement de la Capitania de Säo Pedro do Rio Grande do Sul, est élevée au statut de Vila de Porto Alegre, ce que devient officiel en l8l0.

l822 Porto Alegre passe du statut de Village à celui de Ville.

l84l Par décret officiel de l'Empereur, est accordé à Porto Alegre le titre honorifique de ville Leal e Valerosa (Loyale et Valeureuse), pour la fidélité de ses habitants à l'Empereur lors de leur résistance face au siège des troupes rebelles.

VI. Des équipements urbains de la ville

l772 Premiers enterrements dans le cimetière situé sur l'Alto da Praia, à coté de la chapelle du village.

l773 Première référence à la "Roue des Enfants Abandonnés" (lieu où ces enfants étaient recueillis: les Expostos), qui va donner naissance plus tard à la Casa dos Expostos, en l823, laquelle sera rattaché à l'asile de la Santa Casa de Misericórdia.

l777 Première référence à la Rua do Arroio (rue Gal. Bento Martins), qui sera divisée en trois segments: la Rua dos Pecados Mortaes, la Rua do Jogo da Bola et la Rua do Nabos a Doze. Il est fait également mention de la Rua Nova (rue Andrade Neves).

l780 Construction du premier puits d'eau de la ville, aux environs de la Rua da Fonte (rue Avaí), dans la partie extra-muros de la ville.

l784 Occupation progressive de l'Alto da Praia, suite à la construction du Palais du Gouverneur et du Palais de Justice auprès de l'église.

l785 Première référence à la Rua da Bragança (rue Mal. Floriano) et à la Rua Clara (rue Gal. Joäo Manoel) dans les transactions immobilières de Porto Alegre.

l786 Premiers registres officiels signalant l'attribution du nom de Praça da Igreja ou Praça da Matriz (Place Mal. Deodoro) à l'ancien territoire de l'Alto da Praia, et élévation du Pelourinho près de l'Irmandade das Dores.

l787 Première référence à la Rua Formosa ou Rua da Igreja (rue Duque de Caxias), qui sera divisée en l843 en trois segments: la Rua Säo José, la Rua Alegre et la Rua do Hospital.

l788 Première référence à la Rua do Arvoredo (rue Cel. Fernando Machado), où sera installée en l857 la Fontaine des Pauvres (Fonte dos Pobres).

l794 Pose des premiers trottoirs dans la zone du centre-ville.Première référence aux séances de la Casa da Comédia, l'ancienne Casa da Opera, près du Largo da Quintanda,qui deviendra Praça da Alfandega (Place Senador Florêncio).

l795 Première allusion aux travaux entrepris dans la Rua do Poço ou Rua do Pântano (Rua Jerônimo Coelho).

l798 Construction du premier abattoir de la ville, aux environs de la Rua da Fonte (rue Avaí), près des Campos da Varzea (Parc Farroupilha).

l799 Première allusion aux travaux d'amélioration de la Rua da Praia (rue dos Andradas) et de la Rua do Ouvidor, qui deviendra Rua da Ladeira (rue Gal. Câmara).

l803 Première allusion aux travaux de construction de l'Asile Santa Casa da Misericórdia, inauguré en l826.

l806 Commencement des travaux d'ouverture de la route d'accès à la ville, nommée Caminho Novo (Avenue Voluntários da Pátria).

l807 Commencement des travaux de construction de l'Eglise Nossa Senhora das Dores grâce aux donations de l'Irmandade das Dores. Première trace officielle de l'existence de la Varzea do Portäo (Parc Farroupilha) et de la Rua da Ponte plus tard, Rua do Cotovelo (rue Riachuelo).

l809 Création officielle du logradouro Alto da Caridade (Place D. Feliciano), nommé auparavant Praça da Alegria.

l8l3 Première référence à la création de chácaras près de la Rua da Olaria (rue Gal Lima e Silva) et aux travaux de la Praça Paraíso (Place XV de Novembro), urbanisée en l869.

l8l4 Première référence à l'installation de chácaras près de la Rua do Arco da Velha (rue Gal. Vitorino).

l8l6 Exécution du premier condamné à la pendaison à Porto Alegre, l'esclave Joaquim, sur le Largo da Forca (Praça Brigadeiro Sampaio).

l8l7 Première mention officielle du Beco do Império ou Beco do Cemitério (rue Espírito Santo), où était située l'Irmandade do Espírito Santo, cul-de-sac qui sera détruit en l88l. Premiers travaux de construction de l'Eglise Nossa Senhora do Rosário, grâce à des donations des membres de l'Irmandade do Rosário, dans l'ancienne Rua da Bandeira (rue José Ignacio), désormais Rua do Rosário. L'église sera détruite à la fin du XIXe siècle.

l82l Des fontaines publiques sont érigées au coin de la Rua do Poço (rue Jerônimo Coelho) et de la Rua da Figueira (rue Cel. Genuíno). Première7référence aux travaux visant à régulariser le tracé du Caminho de Belas (Avenue Praia de Belas), élargie plus tard par l'ouverture de l'Avenue Beira-Rio.

l822 Première référence officielle à la création de la Praça Paraíso (Place XV de Novembro) et de la Rua do Paraíso (rue José Montaury).

l824 Occupation urbaine de l'ancien logradouro de la Praia do Arsenal et ouverture de la Rua da Passagem (rue Gal. Salustiano). Première inondation de la ville. Arrivée des premiers immigrants allemands dans le Rio Grande do Sul et début du peuplement de la région nord de la ville de Porto Alegre, à travers l'intégration du Caminho Novo (rue Voluntários da Pátria) au réseau de voirie de la ville.

l825 Construction du deuxième abattoir de la ville, près de la Rua da Imperatriz (rue Venancio Aires), aux environs du Potreiro da Varzea (territoire bordant l'Avenue Venancio Aires).

l827 Premières références à la Rua da Varzinha (rue Demétrio Ribeiro). Création du premier journal de la ville, le Diário de Porto Alegre.

l829 Première trace de travaux sur l'Estrada dos Moinhos de Vento (Avenue Independência).

l833 L'une des dernières références au Porto dos Ferreiros et à la Rua dos Ferreiros, où les travaux de remodelage de la région portuaire vont donner naissance, en l858, à l'actuelle Place Montevidéo et à la rue 7 de Setembro. Première mention de travaux publics sur le territoire de l'Alto da Bronze (Praça Gal Osório), du nom d'une célèbre prostituée de l'ancienne ville de Porto Alegre. Installation au centre-ville de 200 réverbères à l'huile de baleine et deuxième grande inondation au centre-ville.

l835 La ville est assiégée par les Farrapos qui y resteront jusqu'en l836.

l836 Expulsion des Farrapos par les troupes impériales. Reconstruction d'un système de défense de la ville.

l837 Elaboration d'un nouveau Code des Moeurs afin de régler la crise du dispositif urbain engendrée par la longue durée de la guerre farroupilha.

l839 Elaboration du plan de la ville par L.P. Dias.

l840 Premiers travaux d'urbanisation de l'ancien Caminho do Mato Grosso (Avenues da Azenha et Bento Gonçalves). Première parution des journaux "O Comércio", "O imparcial" et "O Porto-Alegrense".

l842 Première référence aux travaux de construction du premier Marché Public de Porto Alegre, qui sera détruit par un incendie en l870.

l846 Construction du Cimetière Municipal de l'asile de la Santa Casa de Misericórdia sur le Largo da Caridade (Place Dom Feliciano). Premier réaménagement du parcours de l'ancien Caminho da Azenha (Avenue Joäo Pessoa). Ouverture de la Rua do Imperador (rue da República)

l847 Premiers travaux de construction de l'Eglise Nossa Senhora da Conceiçäo, grâce aux donations de l'Irmandade Nossa Senhora da Conceiçäo. Nouvelle inondation du centre-ville.

l848 Ouverture de la Rua Santa Tereza, devenue Rua do Menino Deus (Avenue Getúlio Vargas).

l849 Mention des premiers travaux de redressement du parcours initial de l'Estrada ou du Caminho do Meio (Avenue Osvaldo Aranha).

l850 Construction du pont reliant la Rua da Margem (rue Joäo Alfredo) à l'arraial Menino Deus, le Pont do Riacho, qui sera détruite après la canalisation du ruisseau nommé Diluvio.

l855 Première épidémie de choléra à Porto Alegre. Implantation des travaux d'aménagement de la Praça da Harmonia (Place Brigadeiro Sampaio).

l857 Création de la fabrique métallurgique Becker, la plus ancienne de la ville,et de la brasserie Kauffmann.

l858 Inauguration du Théâtre Säo Pedro, dont la construction a commencé en l834.

l86l Création de la Compagnie Hydraulique Portoalegrense.

l862 Début des travaux de rectification du tracé de la région portuaire et disparition du Beco dos Marinheiros.

l863 L'espace dit Varzea do Portäo ou encore Campos da Varzéa, devient logradouro. Fondation de l'association sportive et récréative Sociedade Leopoldina Juvenil. Installation de la première ligne de transport collectif au centre-ville, mise au point par les entrepreneurs français Estácio Bittencourt et Emílio Gengembre: les maxambombas (trainway tirés par des mules).

l867 Début des travaux pour la construction de l'hôpital Beneficiência Portuguêsa, et deuxième épidémie de choléra à Porto Alegre. Fondation de la Sociedade Ginástica Porto Alegre (SOGIPA), qui s'est d'abord appelée Deutscher Turnerverein. Premiers des travaux d'édification de l'Eglise Nosso Senhor do Bom Fim.

l868 Création de la Société du Partenon Literário.

l869 Premiers travauxs d'assainissement à Porto Alegre. Première parution du journal du Parti Libéral, "A Reforma". Inauguration du nouveau Marché Public de la ville, situé sur la Praça Paraíso (Place XV de Novembro).

l87l Création de la Bibliothèque Publique de la Province et fondation de la Casa Masson par Leopoldo Masson.

l872 Création de la Compagnie de Chemin de Fer Portoalegrense, la CARRIS SA, premiers travaux pour l'installation des lignes. Construction de l'Ecole Militaire

l873 Elimination du Beco do Fanha et ouverture de la rue Caldas Junior. Création de l'usine Emmerich Berta, qui fabrique des fours, des coffres-forts et des lits. Premiers travaux de construction de la Gare Ferroviaire sur le Caminho Novo (rue Voluntários da Pátria). Inondation au centre-ville, les eaux du Guaíba affluent jusqu'à la Rua da Bragança. Création de la première ligne de trains par la Companhia Carris de Ferro de Porto Alegre, reliant l'Avenue Joäo Pessoa à l'Arraial Menino Deus.

l874 Epidémie de variole à Porto Alegre. Installation de l'usine du Gazômetro sur la Praia do Riacho (rue Washington Luiz), destinée à l'éclairage public du

centre-ville. Amplification du réseau ferroviaire urbain de l'arraial d'Azenha jusqu'au cimetière.

l878 Installation d'un système public de ramassage d'ordures ménagères et de matières fécales à Porto Alegre.

l880 Construction des hippodromes Prado Boa Vista dans l'arraial Boa Vista, et Porto-Alegrense dans l'arraial Partenon, et l'aménagement de la Praça das Carretas (Place Rui Barbosa). Amplification du réseau de chemins de fer jusqu'à l'arraial Partenon.

l88l Création de la Cie d'Energie Electrique, la Cia Fiat Lux, au carrefour de la rue Gen. Joäo Manoel et de la rue 7 de Setembro. Inauguration de l'hippodrome Prado Rio-Grandense, dans l'arraial Menino Deus. Elaboration d'un nouveau plan de la ville par Henrique Breton.

l883 Début des travaux d'urbanisation de la Place da Alfandega (l'ancienne Praça da Quitanda), qui seront terminés en l920, par le Maire José Montaury. Création de la Livraria do Globo dans la Rua da Praia.

l884 L'ex-territoire des Campos da Varzéa, appelés Campos do Bom Fim, est rebaptisé Campos da Redençäo en hommage au mouvement abolition,iste. Première parution du journal du Parti Républicain, "A Federaçäo". Inauguration de l'Hospice Säo Pedro.

l886 Premières transmissions téléphoniques et de radiodiffusion à Porto Alegre.

l888 Début des travaux d'aménagement de la rue Pinto Bandeira par remembrement des terrains appartenant à l'ancienne Chácara da Brigadeira.

l89l Création de la fabrique de chocolats Neugebauer. Elaboration d'un nouveau plan de la ville, fait Joäo Candido Jacques, où l'on distingue 4 principaux arraiais: Menino Deus, Säo Miguel (Santana), Säo Manoel (Moinhos de Ventos) et Navegantes. Implantation de l'Hydraulica Guaibense.

l893 Changement de nom officiel de la majorité des rues et des places à Porto Alegre, dans le prolongement de l'action mise en oeuvre par la Municipalité 20 ans auparavant, dont les noms populaires locaux seront remplacés par ceux de politiciens et de militaires célèbres dans l'histoire brésilienne. Amplification du réseau urbain de chemins de fer de l'arraial Independência au Prado Independência, et de l'arraial Floresta à la rue 7 de Abril.

l894 Elargissement de la rue Gal Paranhos, qui donnera lieu à l'Avenue Borges de Medeiros, dont les travaux de finition vont se poursuivre jusqu'en l943. Création du premier réseau urbain de chemins de fer allant du centre-ville à l'arraial Partenon, en passant par les arraiais Bom Fim et Santana.

l895 Première publication du journal Correio do Povo qui va perdurer jusqu'en l984. Il deviendra un groupe de médias (la Cie Caldas Jr.) réunissant la

Folha da Tarde (l936), la Folha da Manhä (l969), la Radio Guaíba et la TV Guaíba. Création de la Faculté de Pharmacologie. Amplification du réseau ferroviaire urbain jusqu'a l'Hospice Säo Pedro.

l896 Implantation des premiers réseaux d'égouts au centre-ville. Elaboration d'un nouveau plan officiel d'urbanisation de la ville. Installation de la fabrique de chapeaux d'Oscar Teichmann, que va donner naissance à l'Indústria Rio-Grandense de Chapéus S/A. Inauguration de l'Eglise de Nossa Senhora de Navegantes dans l'arraial de Navegantes, siège des festivités annuelles de la communauté portoalegrense, la Festa de Navegantes, le 2.février.

l897 Grave inondation au centre-ville et démolition de l'ancien pont d'Azenha. Premiers travaux de planification urbaine des Campos da Redençäo et remembrement de terrains pour l'ouverture de rues Felipe Camaräo, Fernandes Vieira, Henrique Dias e Thomaz Flores dans l'arraial do Bom Fim.

l898 Début des travaux pour la construction du Palais où siégera la Mairie de Porto Alegre (Place Montevidéo). Création de la Faculté de Médecine, la 3 ème du Brésil, et travaux d'implantation du Paço Municipal.

l899 Installation de la brasserie Ritter & Filhos, plus connu sous le nom de Cervejaria Brahma.

l900 Fondation du Collège Sévigné. Création de l'Ecole des Arts de la Construction, de la Faculté de Droit, près de l'ancienne Place du Port╞o (Praça Argentina).

l90l Réalisation de la Première Exposition Internationale de l'Industrie à Porto Alegre, dans les Campos da Redençäo.

l902 Foyers de peste à Porto Alegre.

l903 Fondation du club sportif Grêmio Futebol Portoalegrense.

l906 Création de la Cia Riograndense de Iluminaçäo à Gaz, au carrefour des rues Voluntários da Patria et Cel Vicente. Fondation de l'Institut Polytechnique Parobé et du Collège Julio de Castilhos. Elaboration d'un nouveau plan pour Porto Alegre. Fondation du Club Grêmio Naútico Uniäo, appelé Ruder Verein Freundschaft.

l907 Affichage pour les premières séances du cinématographe Grand Prix, à l'intérieur du Théâtre Säo Pedro, et du Cinematógrafo Parisiense, dans les arènes de la Praça de Touros.

l908 Création de l'Institut d'Astronomie et de Météorologie, de l'Ecole Supérieure de Médecine Vétérinaire et d'Agriculture. Installation des premiers trains électriques sur le réseau urbain. Implantation officielle d'autres arraiais dans la ville: Gloria, Teresópolis, Bom Fim et Independência.

l909 Création du Sport Club International. Premiers travaux d'édification du Palais où va siéger le gouvernement de l'Etat du Rio Grande do Sul, et qui sera inauguré en l92l.

l9l0 Création de la station hydraulique municipale dans l'arraial Moinhos de Vento.

l9ll Création de la Cia Força e Luz Portoalegrense, dont l'Usine va se situer dans la rue Voluntários da Pátria, aux environs de l'actuelle rue da Conceiçäo. En l925, elle s'appellera Cia de Energia Elétrica Riograndense (CEEE). Début des travaux de construction du Port et du Quai de la Praça da Alfândega, qui seront terminés en l958.

l9l4 Elaboration du Plan Général d'Amélioration de la ville de Porto Alegre par João Moreira Maciel. Création de l'usine Cia Geral, fabricant de fours et de literie.

l9l6 Elaboration d'un nouveau plan pour Porto Alegre.

l9l8 Amélioration des équipements urbains de l'arraial Colônia Africana et élimination des vestiges d'anciennes demeures d'ex-esclaves qui habitaient ce faubourg.

l920 Démolition de l'église Nossa Senhora da Mäe de Deus et début des travaux pour la construction de la Cathédrale Métropolitaine et du Presbytère, qui seront terminés en l986. Création de la Fabrique Textile Renner dans l'arraial de Navegantes, qui s'étendra en un complexe industriel.

l92l Démolition complète de l'ancienne chapelle Nossa Senhora da Madre de Deus et de l'Irmandade du Divino Espírito Santo.

l923 Fondation du collège I.P.A (Instituto PortoAlegrense).

l925 Commencement des travaux pour l'ouverture de l'Avenue Julio de Castilhos, achevée en l928, démolition du Beco do Rosário et construction de l'Avenue Otavio Rocha. Travaux de terrassement pour la construction de la Place Parobé, ancien embarcadère proche du Marché Public.

l926 Implantation d'un système public de transport collectif par autobus. Inondation au centre-ville, les eaux affluent dans la rue 7 de Setembro et sur le Marché Public.

l927 Démolition du Beco do Meireles, du Beco do Poço et du Beco do Freitas, remplacés par l'Avenue Borges de Medeiros, qui sera finie en l935. Création de la V.A.R.I.G (Viaçäo Aérea RioGrandense).

l928 Première parution du magazine A Revista do Globo, publié par l'Editôra Globo.

l929 Conclusion des travaux d'ouverture de l'Avenue Alberto Bins. Inauguration du Restaurant Dona Maria, près de la Praça XV.

l93l Inauguration des Cinémas Imperial, Guarani et Rex.

l935 L'ancien territoire du Campo da Redençäo est appelé Parque Farroupilha et va être rénové à travers les travaux paysagiste de l'architecte français Alfredo Agache, pour accueillir l'Exposition Commémorative du Centenaire de la Révolution Farroupilha.

l936 Création du club de régates Guaíba-Porto Alegre, né de la fusion du Ruder Club Porto Alegre (l888) et du Ruder Verein Germania (l892).

l940 Canalisation et déviation du cours du Riacho Ipiranga, et ouverture l'Avenue Ipiranga, qui sera achevée en l960. Elargissement de l'Avenue Vasco da Gama.

l94l Grande inondation au centre-ville: les eaux du Rio Guaíba affluent sur la Place Senador Florêncio (Praça da Alfandega) et jusqu'à la rue dos Andradas (Rua da Praia).

l944 Décret proposant l'élargissement des Avenues 24 de Outubro, Assis Brasil et Avenue Sertório.

l948 Création officielle de l'Université Catholique PUC/RS.

l952 Inauguration de la cité ouvrière appelée Vila IAPI, dans l'arrabalde Passo d'Areia. Début des travaux pour l'édification de l'Hôpital de Clínicas de Porto Alegre.

l953 Inauguration de l'Aéroport Salgado Filho.

l958 Première transmission des programmes télévisés à travers la chaîne TV Gaúcha

l959 Elaboration du premier Plan Urbanistique Directeur de la ville de Porto Alegre. Création de l'Hippodrome Jockey Club do Cristal, construit dans le quartier du Cristal. Inauguration du Pont mobile Régis Bittencourt, dit Ponte do Guaíba.

l96l Création du D.M.A.E, Service Municipal des Eaux et des Egouts.

l962 Premiers travaux d'terrassement de la Praia de Belas pour l'ouverture de l'Avenue Beira Rio.

l969 Inauguration du Stade Beira-Rio, dans l'Avenue Padre Cacique, construit sous la tutelle du Sport Club International.

l970 Extinction du réseau ferroviaire urbain et du service de tramways à Porto Alegre. Arasement de l'ancienne favela de l'Ilhota à travers le Projet Renascença. Implantation de l'Avenue Perimetral, de l'Avenue Erico Verissimo et du théâtre Renascença. Création du mur de l'Avenue Mauá. Première émission télévisé en direct par satellite sur le réseau national de l'Embratel.

l972 Aménagement du Parc Moinhos de Ventos.

l974 Destruction de l'ancien bâtiment de la Cie Carris Porto-Alegrense et construction du viaduc de l'Avenue Joäo Pessoa et de l'Avenue Salgado Filho.

l976 Percée du tunnel da Conceiçäo et construction des viaducs de l'Avenue Mariante, de l'Avenue Goethe et de l'Avenue Assis Brasil.

l978 Implantation de couloirs pour autobus. Inauguration de l'autoroute Porto Alegre-Osório, de la passerelle de l'Avenue Julio de Castilhos et de système de viaducs de l'Avenue Castelo Branco et l'Avenue Sertório.

l979 Premiers travaux d'aménagement du Parc Marinha do Brasil et du Parc da Harmonie. Elaboration du ler Plan Directeur de Développement Intégré pour la Région Métropolitaine de Porto Alegre et du II Plan Directeur de la ville.

l982 Inauguration de la ligne ferroviaire Trensurb, qui relie Porto Alegre aux cités industrielles de Canoas, Säo Leopoldo, Novo Hamburgo.

l986 Inauguration du Shopping Center Iguatemi.

l990 Inauguration du Shopping Center Rua da Praia.

l992 Inauguration du Shopping Center Praia de Belas dans le prolongement des travaux d'aménegement du quartier Praia de Belas.

DOCUMENTS ICONOGRAPHIQUES

Partie 1 : Iconographies du Brésil

1

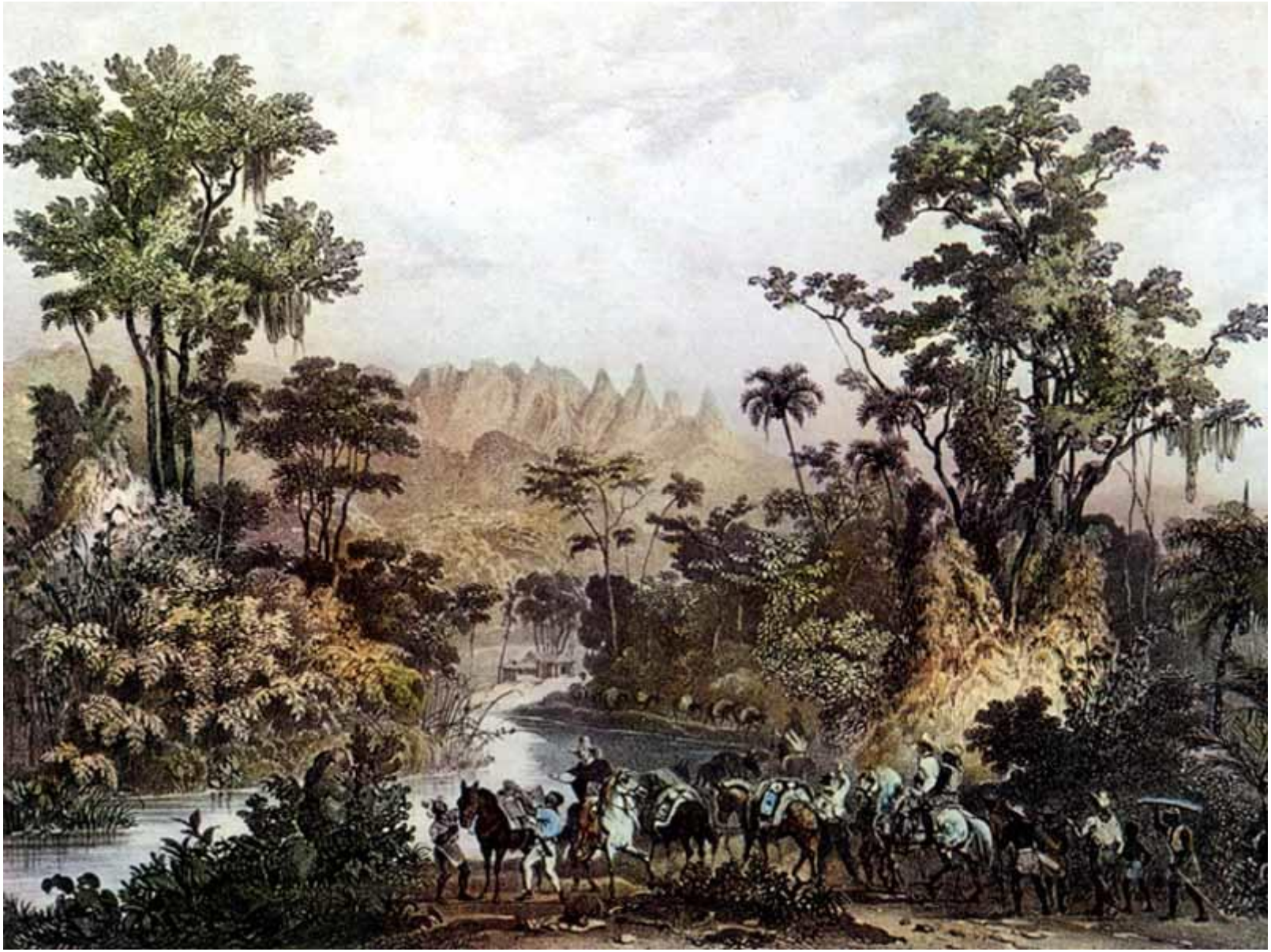
Géographie fantastique, symbolisme des ténèbres et du paradis



Charles Othon Frédéric Jean-Baptiste de Clarac - Forêt vierge du Brésil (Virgin Forest of Brazil), 1819



Johann Moritz Rugendas – Embouchure de la Riviere Caxoera, 1827 – 1835



Johann Moritz Rugendas - Serra dos Órgãos



Eduard Hildebrandt - paysage avec des Indiens (assigné), 1844-1845



Johann Muritz Rugendas – Forèt Viérge Près Manqueritipa. dans la province de Rio de Janeiro, 1827-1835



Jean-Baptiste Debret - Forêt vierge - Les Bords du Parahiba, 1834-1839



Frans Post - Rivière São Francisco, 1612-1680



Johann Muritz Rugendas – Defrichement d'une forêt, 1827-1835



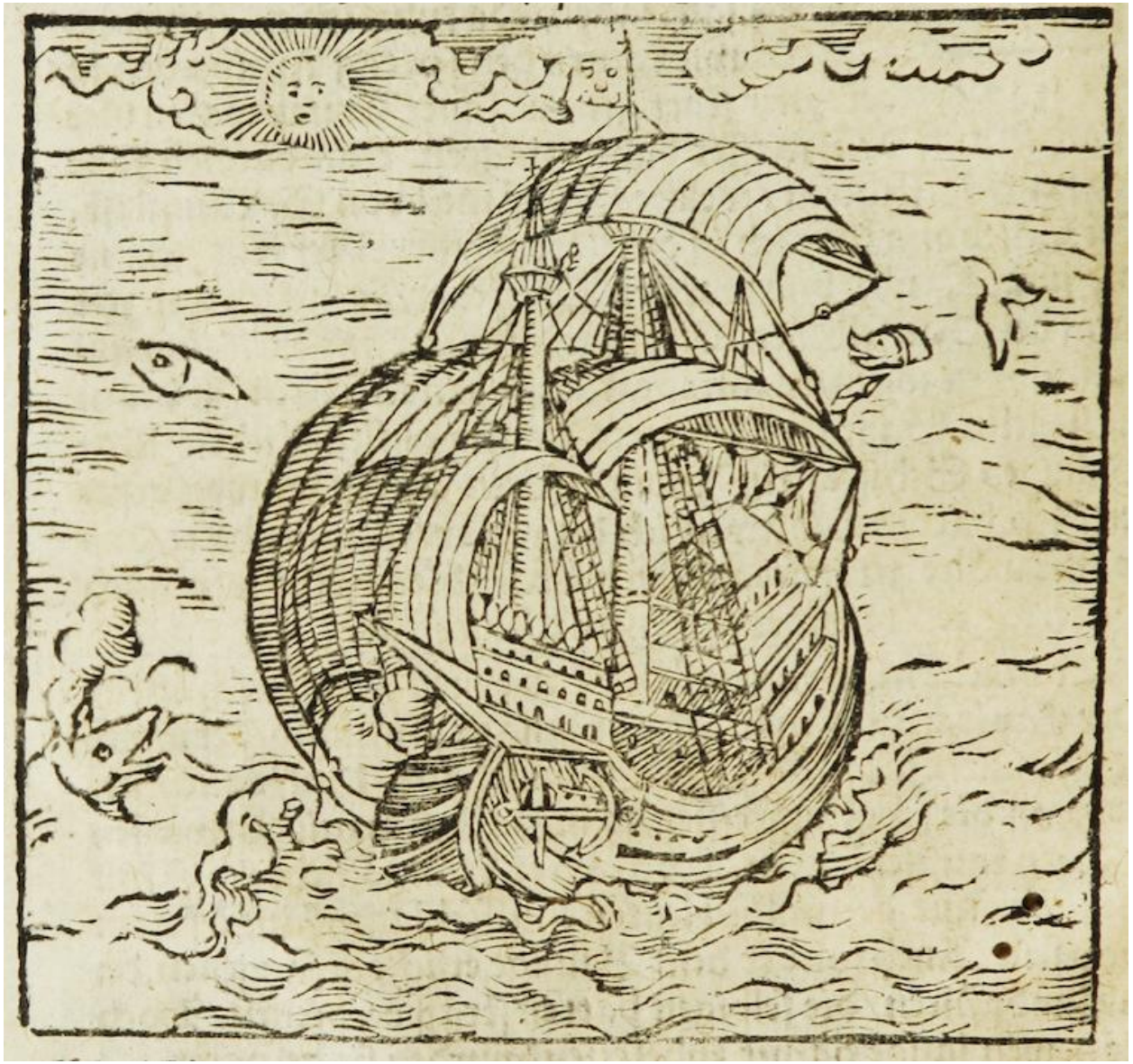
Frans Post - Cascade Paulo Afonso, 1649



Johann Muritz Rugendas – 1825

2

Les images bestiaires symbolisent la mort et la mutilation



Hans Staden - Archive Brasiliana


© Stapleton Collection/Corbis



Theodore de Bry - Cenas de Antropofagia no Brasil, 1596. Accès : Coleção Brasiliana Itaú.



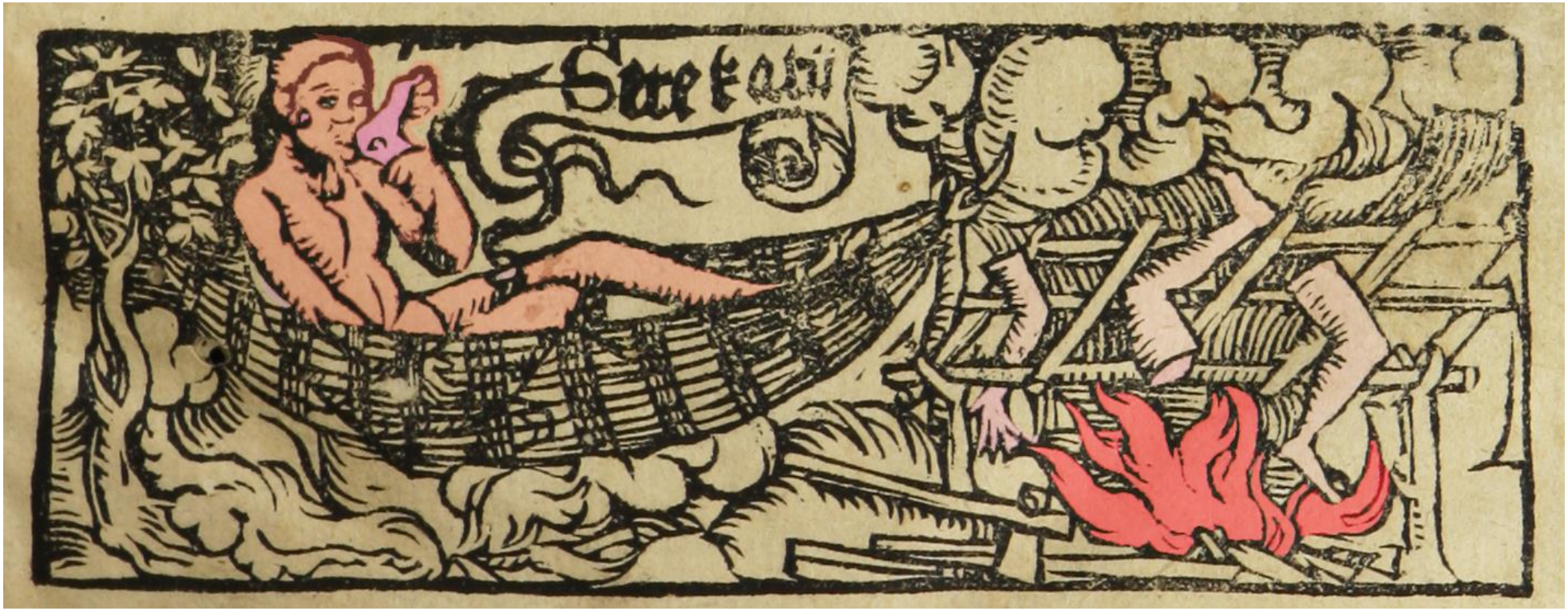
Theodor de Bry - Dança dos Tupinambá, 1592. Accès : Google Arts & Culture.



Franklin Cascaes – O Boitatá, 1968



Franklin Cascaes – Boitatá, 1960



Hans Staden - Acervo da Brasiliana


Arrop.



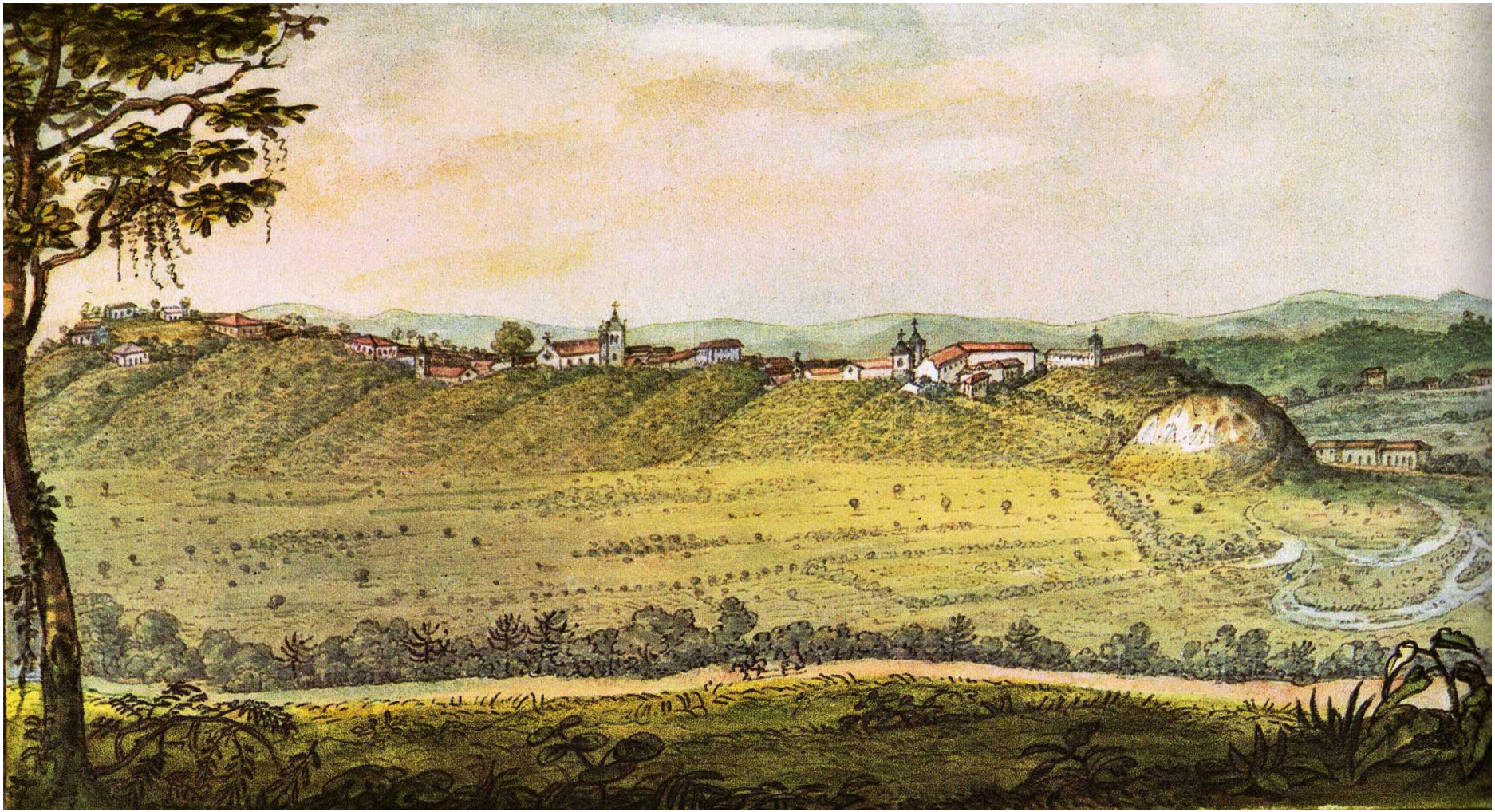
Illustration "Curupira" par Paulo Campos

LES GESTES ET SYMBOLES DE LA FONDATION DES VILLES SOUS LES TROPIQUES

1

Les Villes fortifiées et le symbolo de l´épee

Le refuge défensif et l'univers du contre



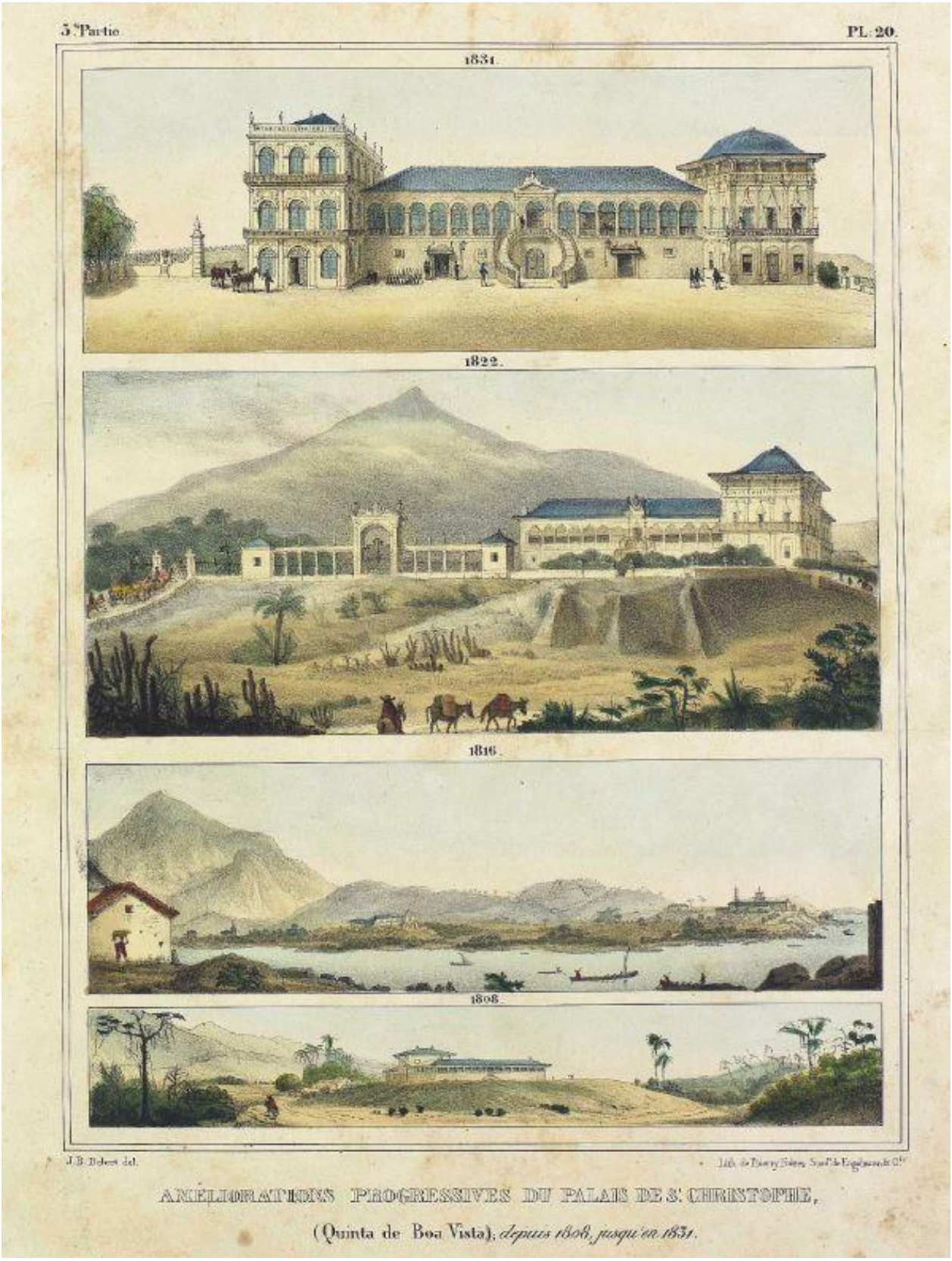
Jean-Baptiste Debret - Vue générale de la ville de São Paulo, 1827



Arnaud Julien Pallière - Panorama de la ville de São Paulo, 1821



Arnaud Julien Pallière - La Várzea do Carmo, 1821



Jean Bapstiste Debret - Améliorations progressives au palais de São Cristóvão (Quinta da Boa Vista), 1808 - 1831

2

Les villes passerelles villes et le symbole de la roue

La marche et la totalité temporelle



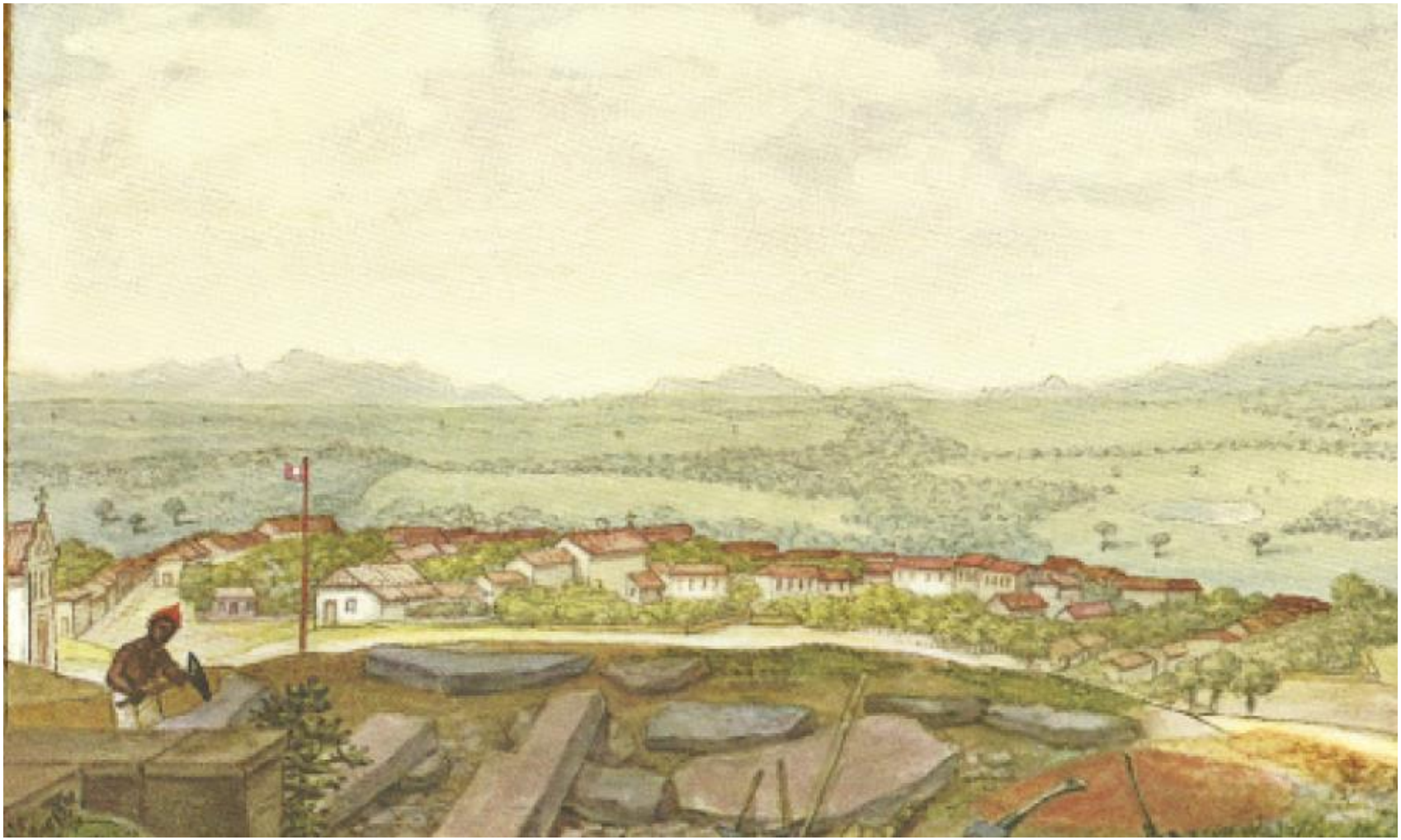
Johann Jacob Steinmann - Plantation de café, 1839



Victor Adam - Port d’Estrella, 1835



Johann Jacob Steinmann – Vue du Sacco d'Alferès & du St. Cristovao, 1834



Jean-Baptiste Debret – Curitiba, 1827



Frans Post - Paysage avec un boa, 1667



Frans Post – Village, 1667



Joseph Keller – Curitiba, 1865

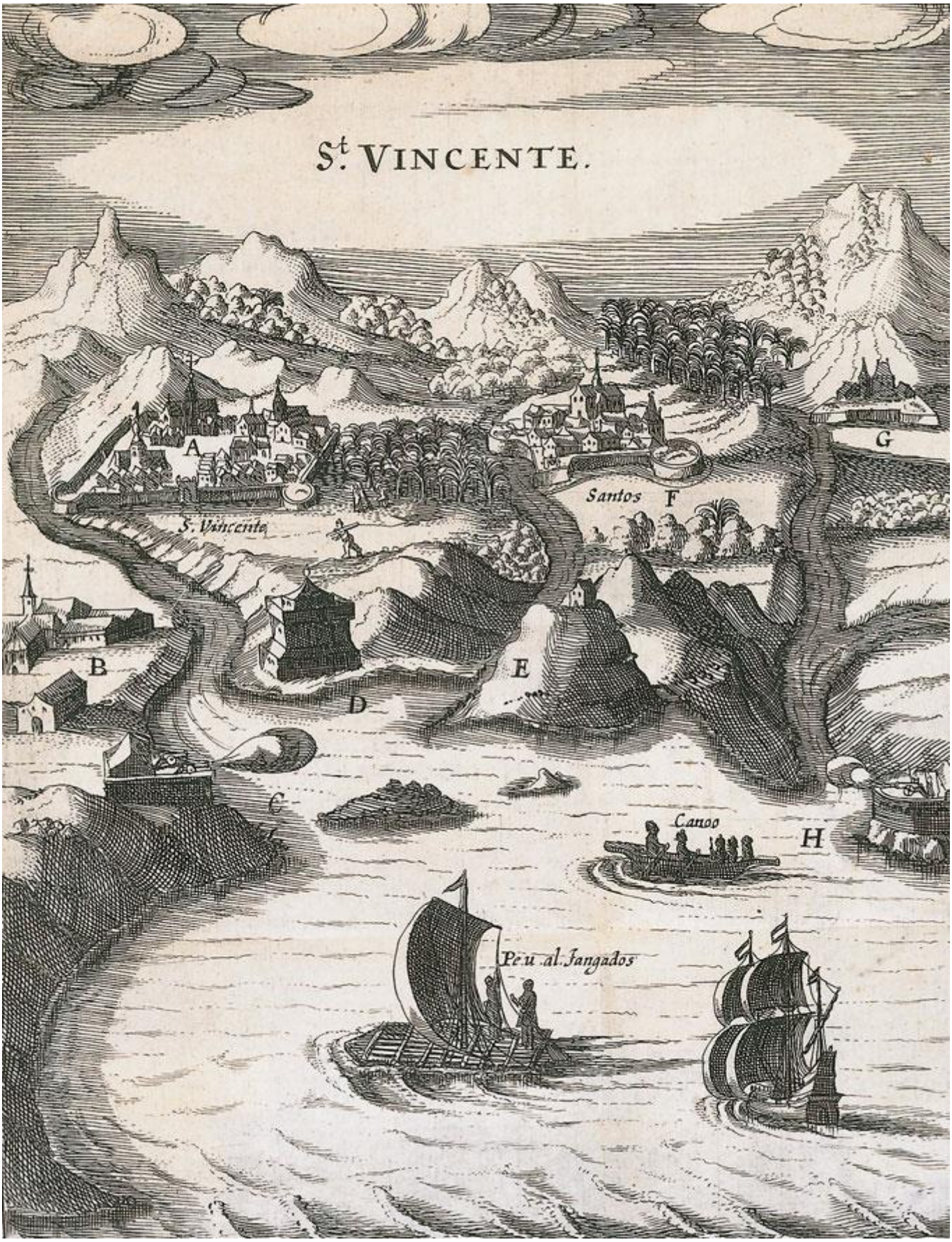


Plan de restitution de Bahia - référence 1625, publié en 1631



© СПФ АРАН

Johann Moritz Rugendas – Ouro Preto, 1824



Saint-Vincent, 1624. Auteur: non identifié. Source: Ilustração do "Reys-boeck van het rijcke Brasilien". Exemplar da Koninklijke Bibliotheek, Haia.

3

Les Villes portuaires et le symbole du grenier

L´abondance et le drame agro-lunaire



Johann Jakob Steinmann – Ilha das Cobras, 1834



Johann Moritz Rugendas – Ilha Itaparica, 1835



Johann Jakob Steinmann – Largo do Paço, 1834



Alfredo Andersen - Port de Paranaguá, date inconnue



Johann Jakob Steinmann – Moro do Castello & da Praya d'Ajuda, 1834



Johann Moritz Rugendas - Débarquement d'esclaves à Rio de Janeiro, 1835



Jean-Baptiste Debret - Départ de la reine d. Carlota à Portugal, 1839



Jean Baptiste Debret - Paranaguá, date inconnue



Plan de restitution de Bahia (détail) - référence 1625, publié en 1631

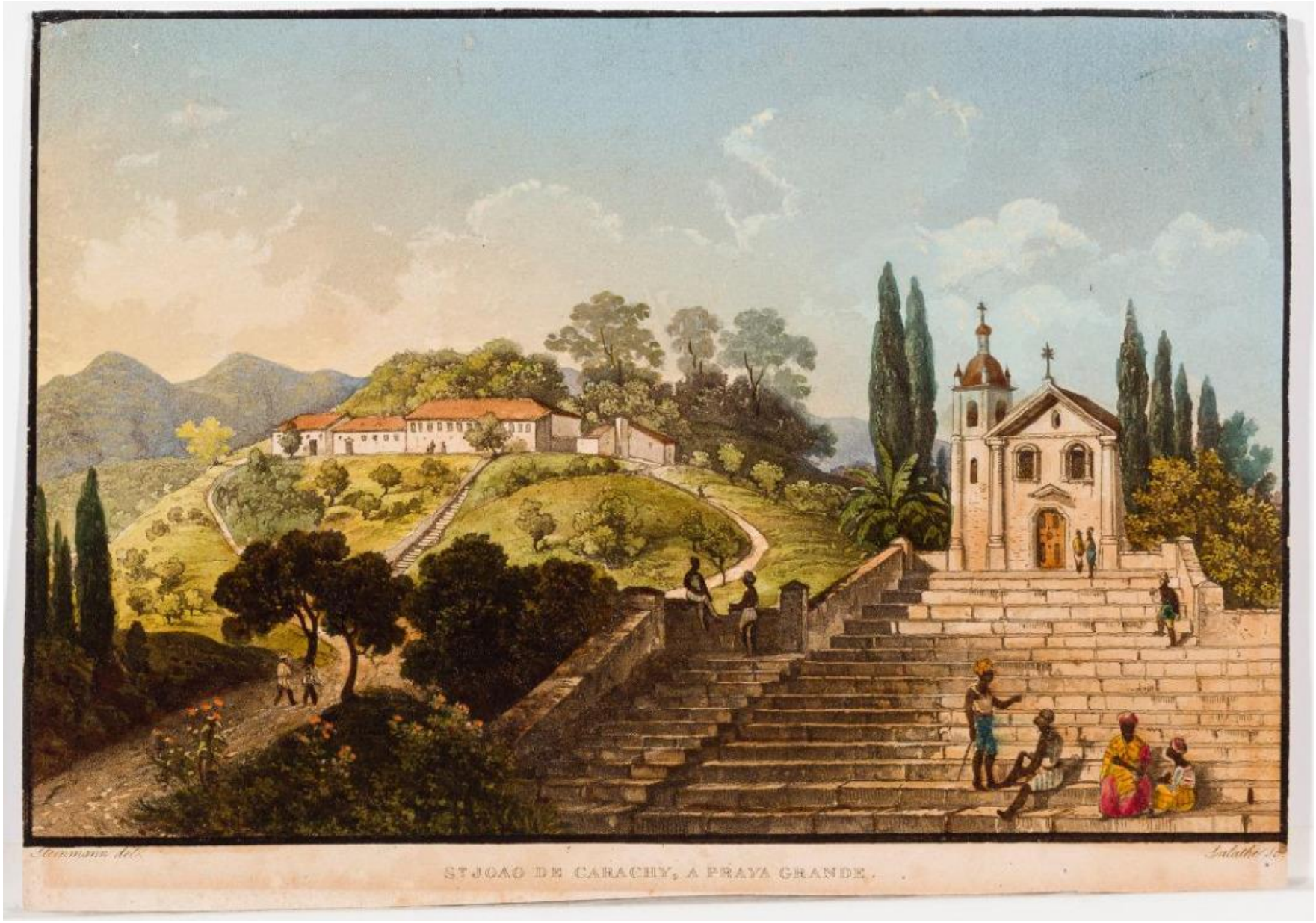


Nicolas-Antoine Taunay - Vue sur la baie et l'entrée de la ville de Rio vue depuis la terrasse du couvent de Santo Antônio, 1816

4

Les Villes saintes, symbole de la croix

La totalité temporellle, le recommencement et de la répétition primordiale



Johann Jakob Steinmann – St. Joao de Carachy, a Praya Grande, 1839



Johann Jakob Steinmann – Vista tomada de Sta. Thereza, 1839



Johann Moritz Rugendas - Enterrement d'un Négres à Bahia



Hermann Burmeister - Séminaire Mariana, 1853



Johann Moritz Rugendas - Conjuration bahianaise, 1835



Jean-Baptiste Debret – « Vue générale de la ville, du côté de la mer », Paço Imperia, Praça XV, 1839



Jean-Baptiste Debret – « Vue générale de la ville, du côté de la mer », Paço Imperia, Praça XV, 1839



Jean-Baptiste Debret – « Cortége du baptême de la princesse royale Da. Maria da Gloria (à Rio de Janeiro), 1839



Jean-Baptiste Debret – « Cortége du baptême de la princesse royale Da. Maria da Gloria (à Rio de Janeiro), 1839



Hugo Calgan - Station de due diligence à Curitiba, 1881



Jean-Baptiste Debret - Castro, Paraná, 1827



Jean-Baptiste Debret - Guaratuba, Paraná, 1827



Johann Moritz Rugendas - Vue de Barbacena, Minas Gerais, 1824



William Loyd - Antonina, 1872

5

Gestes descendants et symbolisme de l'inversion et de l'intimité



Johann Jakob Steinmann – Caminho dos Órgãos (Chemin des organes), 1934



Johann Moritz Rugendas - Recolte du café, 1935



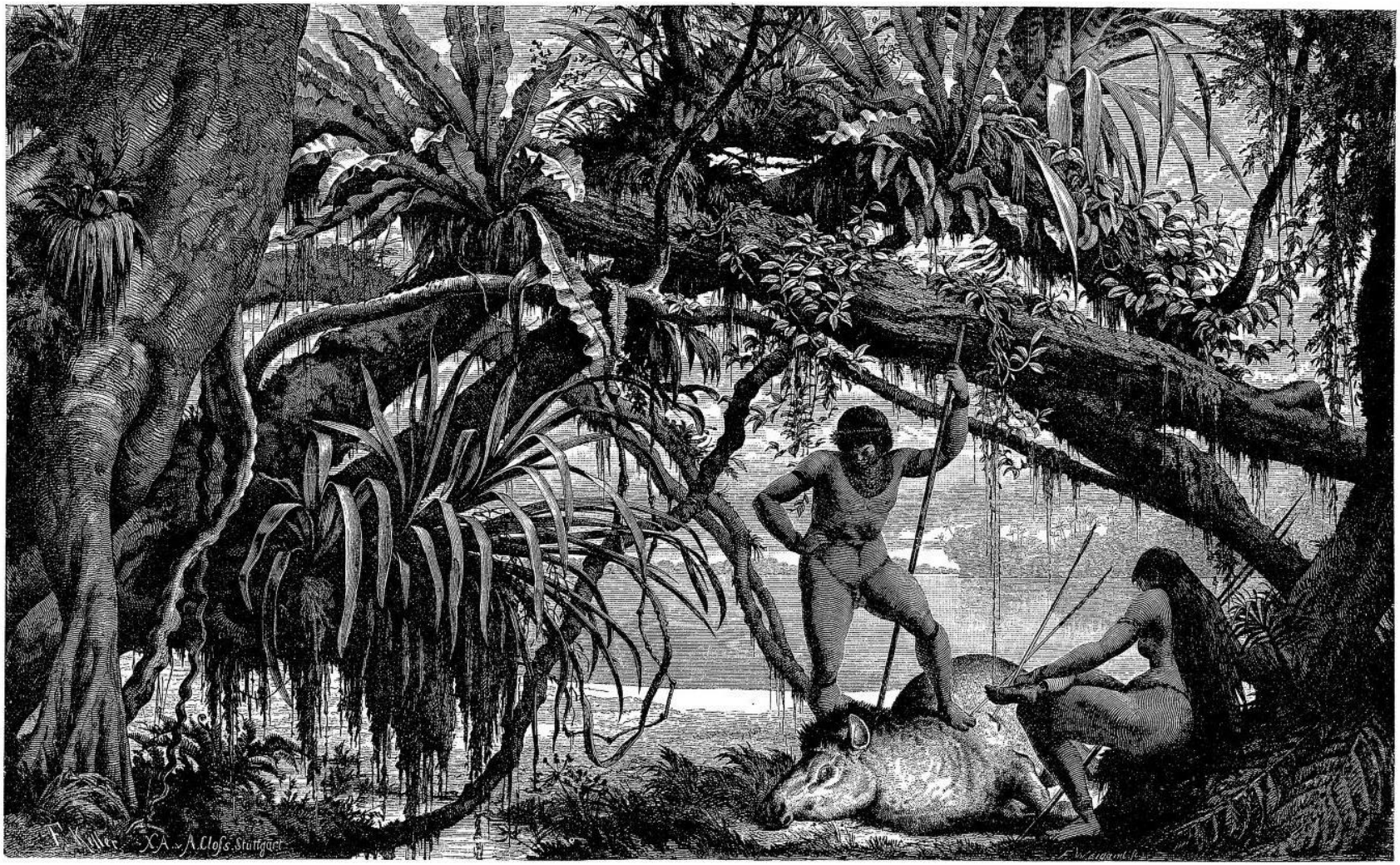
Johann Moritz Rugendas – Préparation de la racine de mendiocca, 1935



Frans Post – Hacienda, 1652



Johann Moritz Rugendas – Sabará, 1835



CARIPUNA INDIANS WITH TAPIR (MADEIRA).
(ORCHIDS, BROMELIAS, AND FERNS).

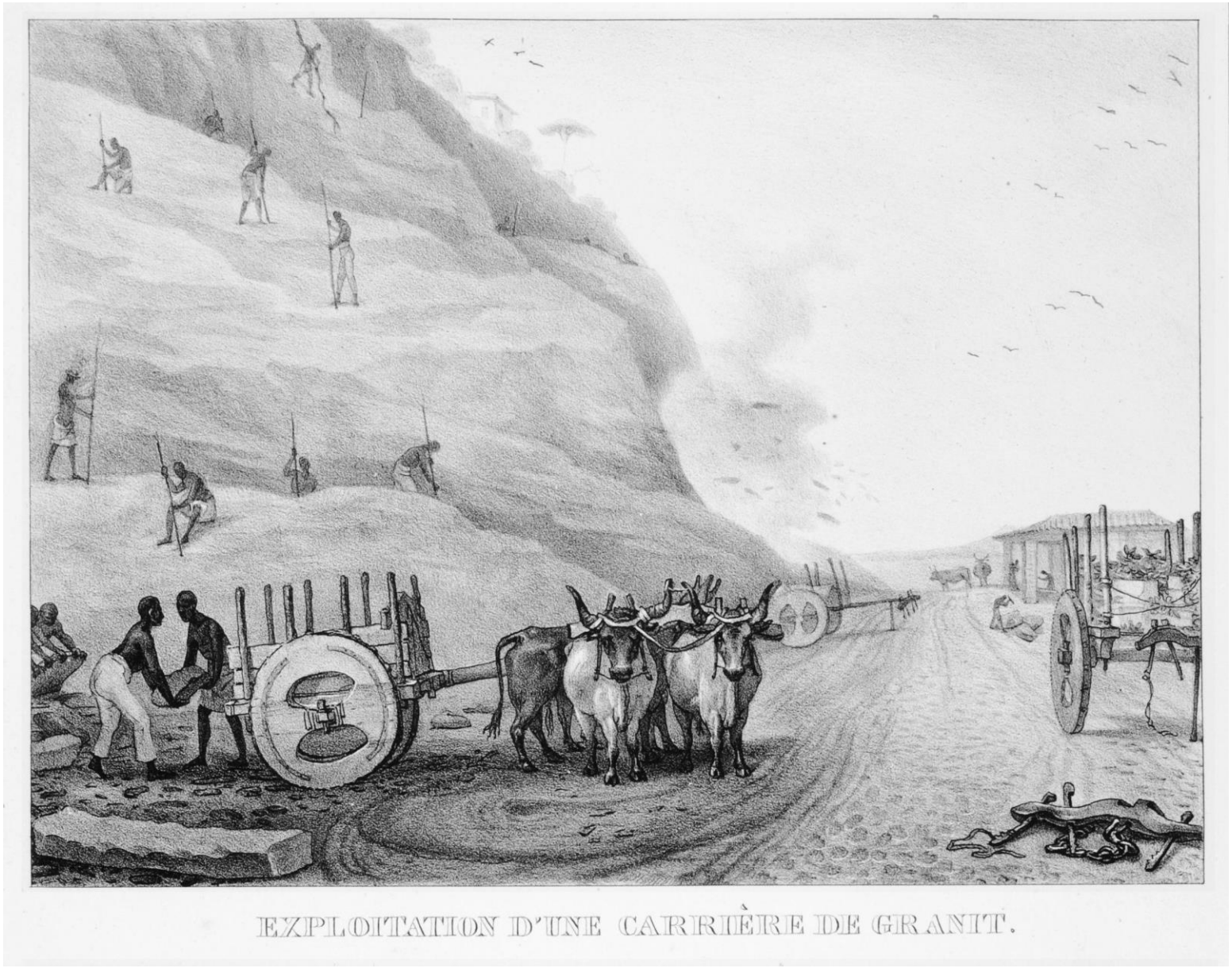
Franz Keller – Indien Caripuna avec tapir, vers 1880



Johann Moritz Rugendas - Chasse dans une forêt vierge, 1835

6

Gestes possessifs et symbolisme spectaculaire et ascendant



Jean-Baptiste Debret - Exploitation d'une carrière de granit, 1935



Oscar Pereira da Silva - Desembarque de Cabral em Porto Seguro (óleo sobre tela), 1904. Acervo do Museu Histórico Nacional, Rio de Janeiro



Johann Moritz Rugendas – Lavage du mineral d'Or, 1835



William Michaud - floresta da encosta (forêt à flanc de colline), 1890

8

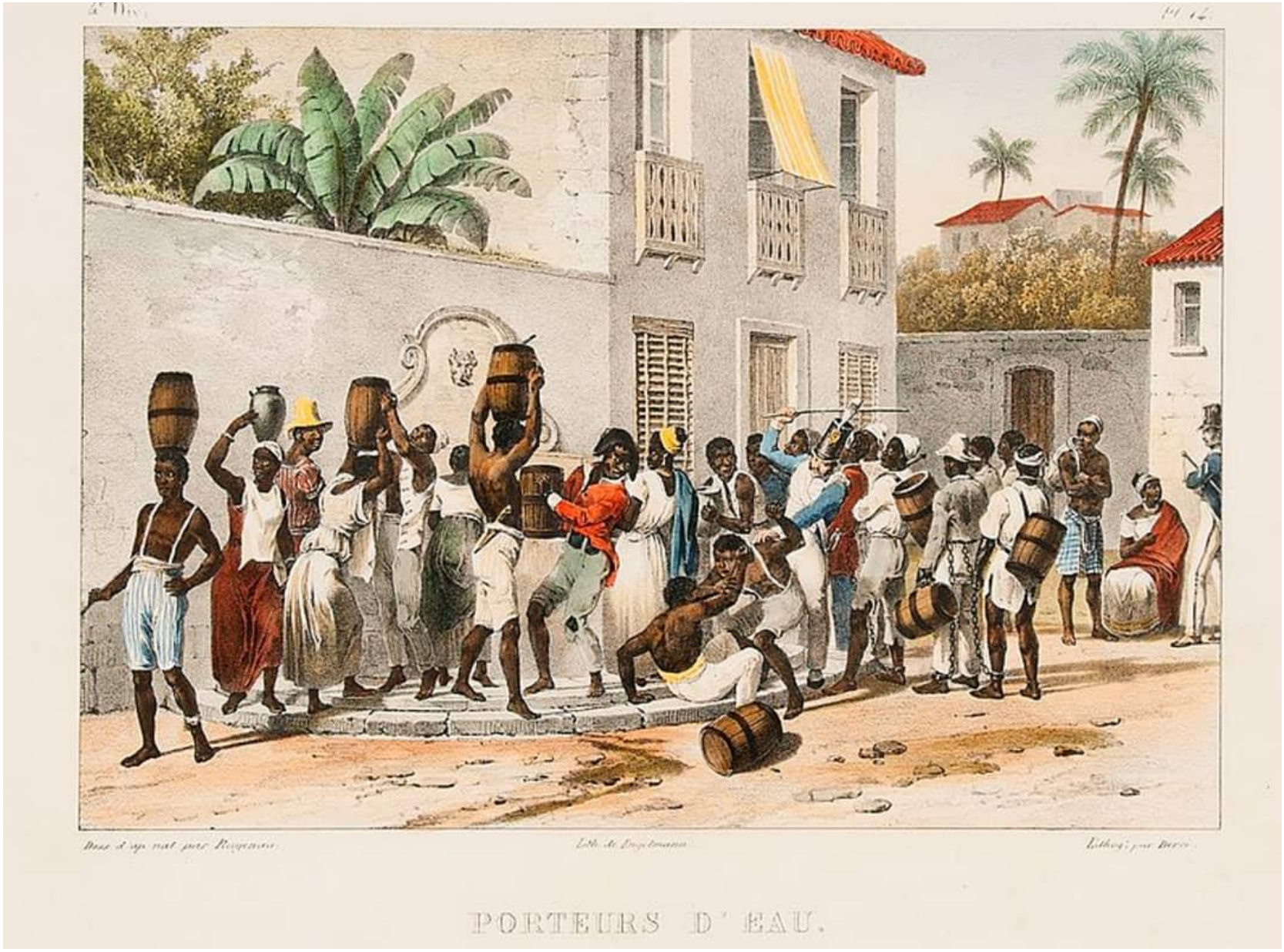
Sociabilité de la rue



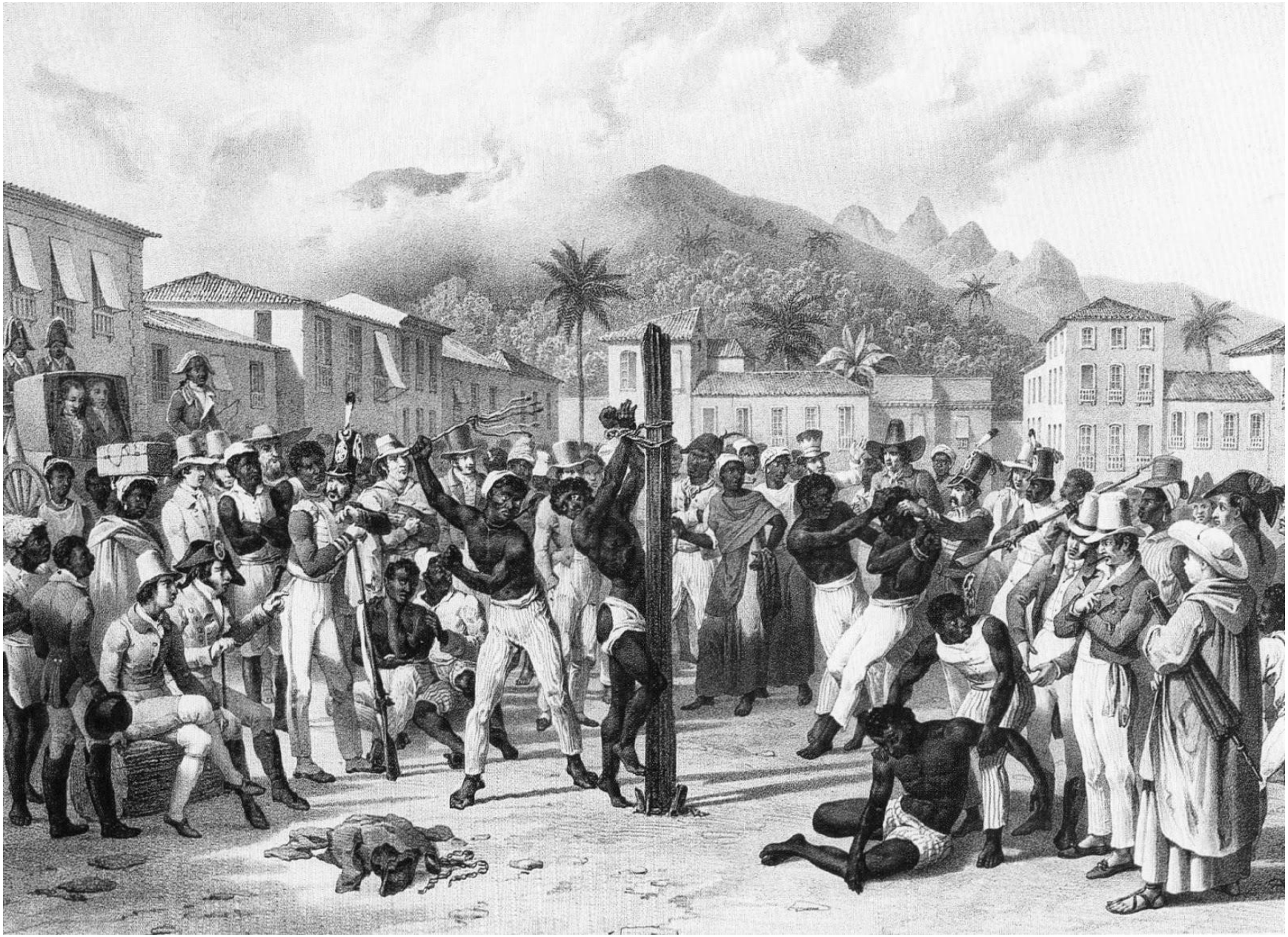
Johann Moritz Rugendas - Vue prise devant l´église de San-Bendo, 1835. Coleção Brasiliana Itaú ; Viagem Pitoresca através do Brasil



Johann Moritz Rugendas – Venda em Recife, 1835. Coleção Brasiliana Itaú ; Viagem Pitoresca através do Brasil



Johann Moritz Rugendas – Porteurs d'Eau, 1835. Coleção Brasiliana Itaú ; Viagem Pitoresca através do Brasil



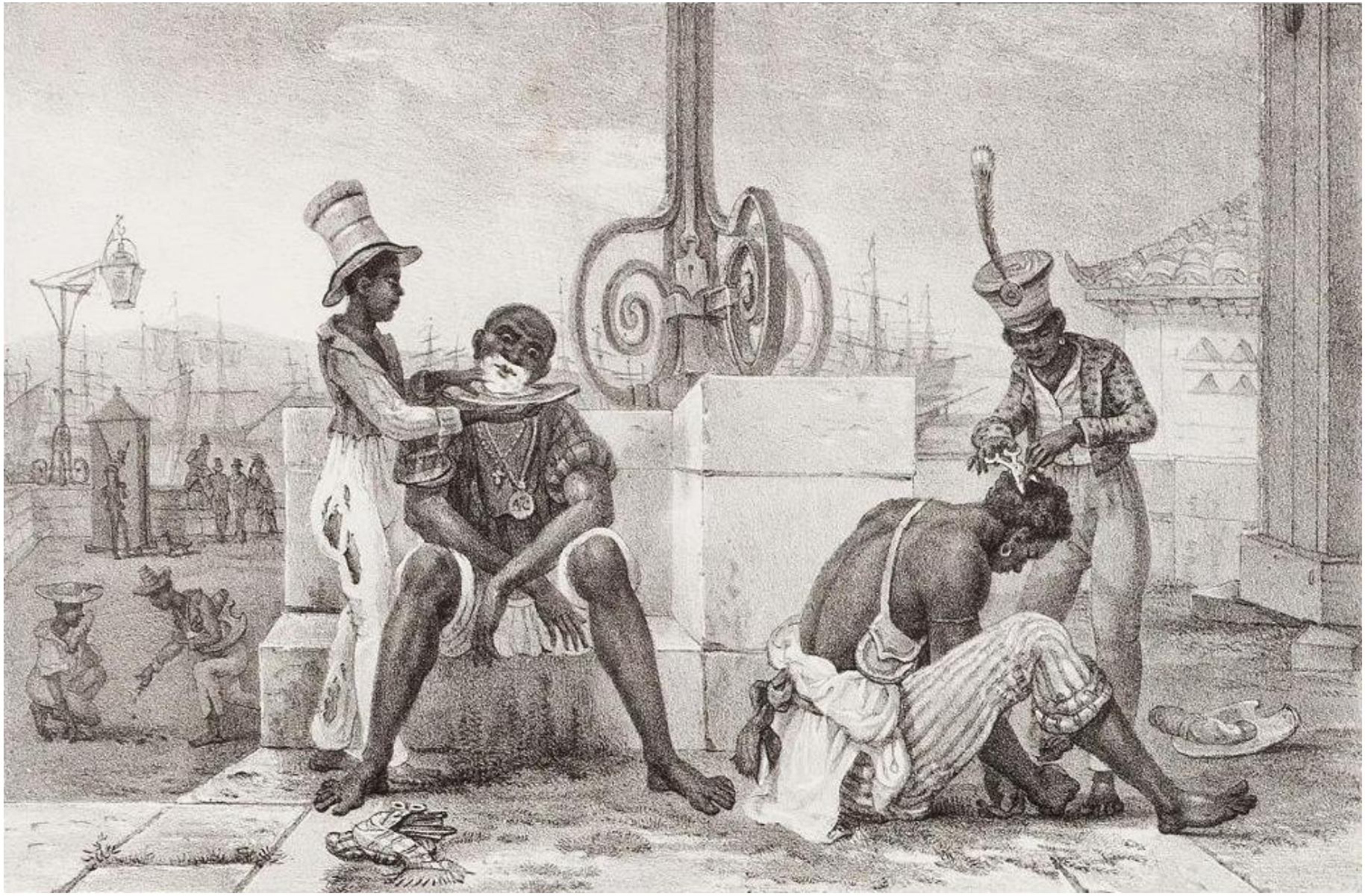
Johann Moritz Rugendas – Castigo publico na Praça de Santana. Viagem Pitoresca através do Brasil



Jean-Baptiste Debret - Scène de carnaval / Paveurs. Marchande d´atacaça. Voyage Pittoresque et Historique au Brésil, 1835



Henry Chamberlain - Álbum: Views and costumes of the city and neighbourhood of Rio de Janeiro , 1822.



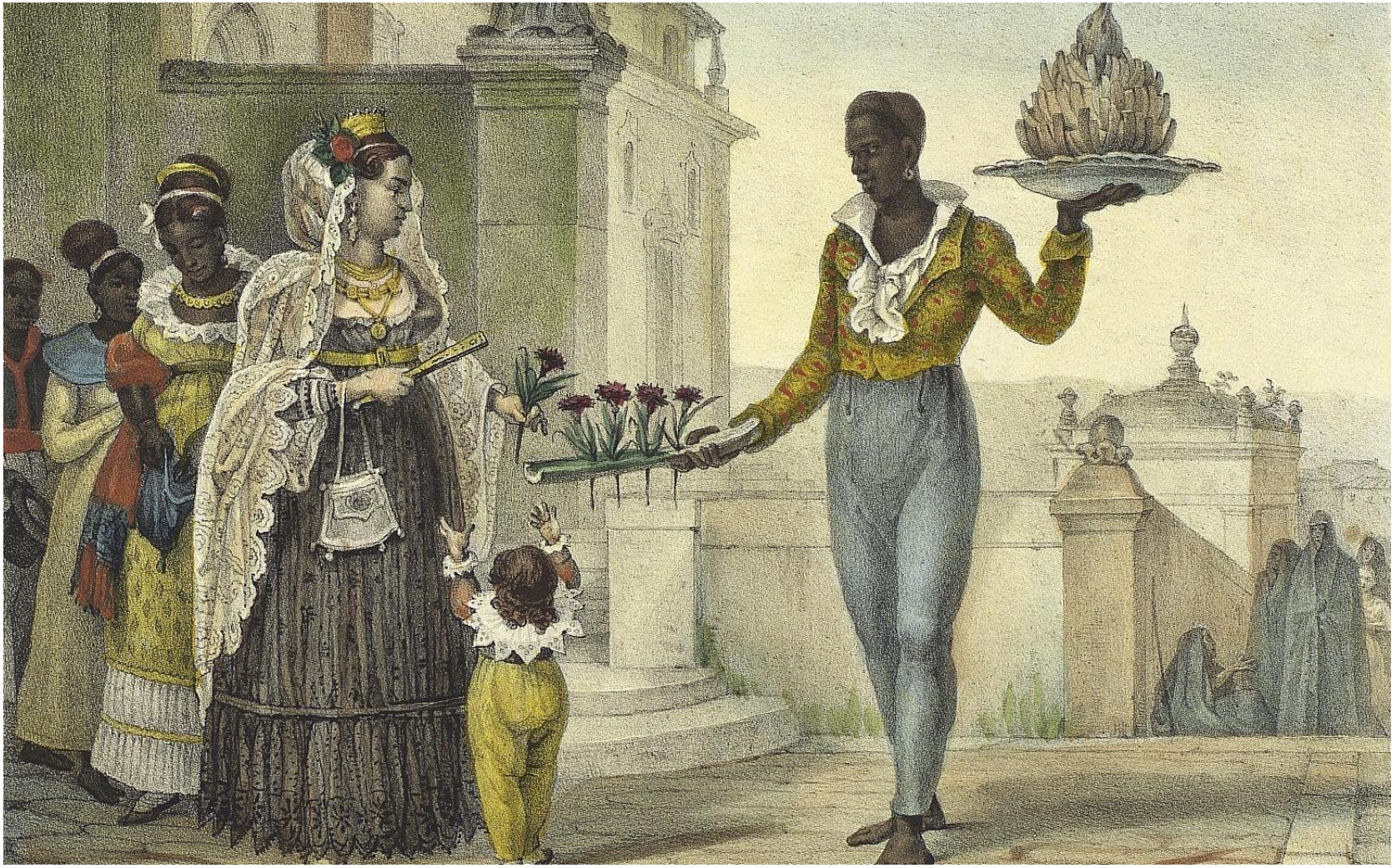
Jean-Baptiste Debret - Les barbiers ambulants. Álbum: Voyage Pittoresque dans le Brésil, 1835.



Jean-Baptiste Debret - Les barbiers ambulants. Álbum: Voyage Pittoresque dans le Brésil, 1835.

9

Sociabilités dans la maison



Jean-Baptiste Debret - Marchand de fleurs, a la porte d'une église. Voyage pittoresque et historique au Brésil. Tome troisième, 1939.



Jean-Baptiste Debret - Mariage de nègres d'une maison riche. Voyage pittoresque et historique au Brésil. Tome troisième, 1939.



Jean-Baptiste Debret - A Brazilian family in Rio de Janeiro. Voyage pittoresque et historique au Brésil. Tome troisième, 1939.



Johann Moritz Rugendas - Habitação de Negros, 1822-1825



Jean-Baptiste Debret - Pauvre famille dans sa maison. Voyage pittoresque et historique au Brésil. Tome troisième, 1935.



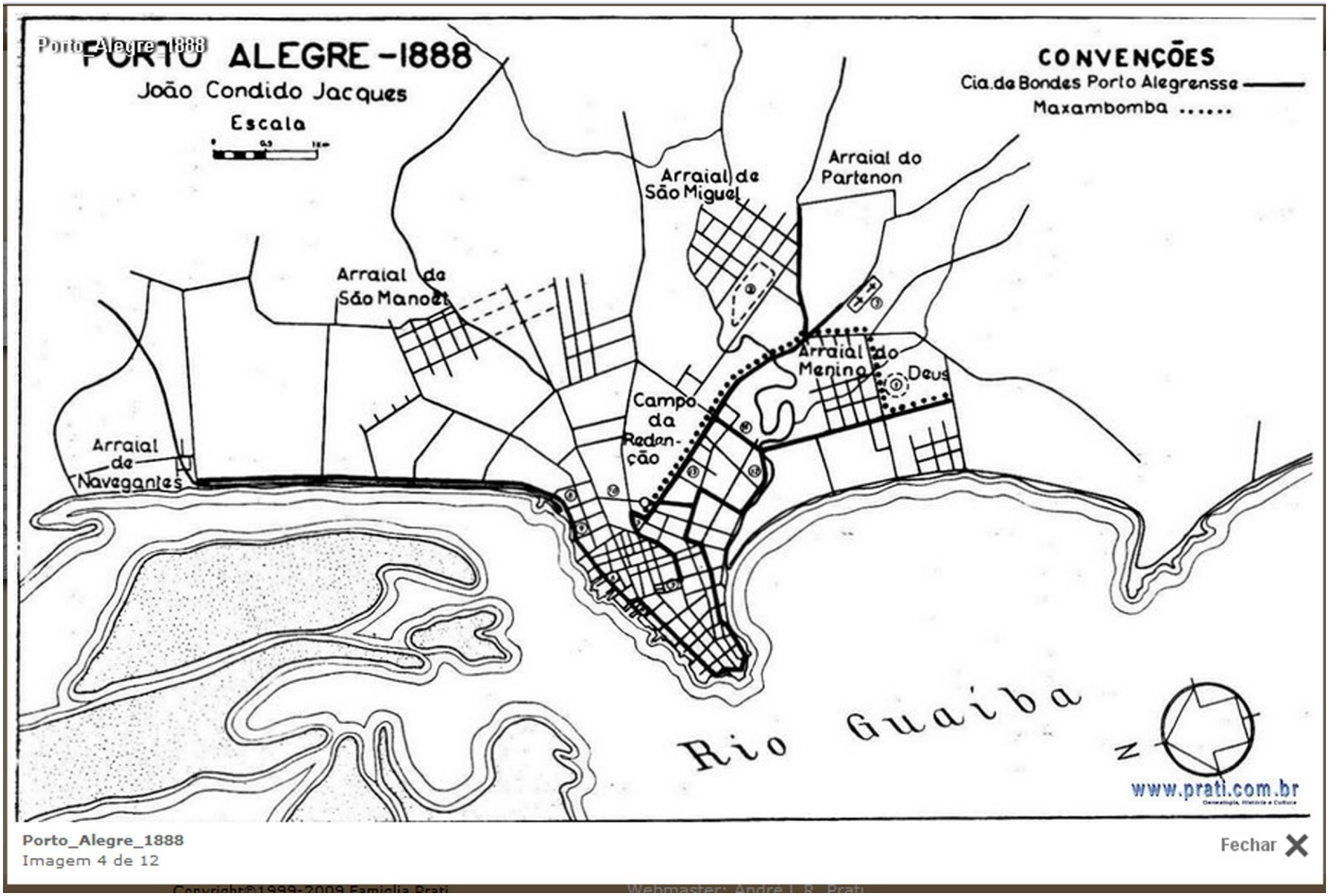
Jean-Baptiste Debret - Les delassemens d´une aprés diner. Voyage pittoresque et historique au Brésil. Tome troisième, 1935.

DOCUMENTS ICONOGRAPHIQUES

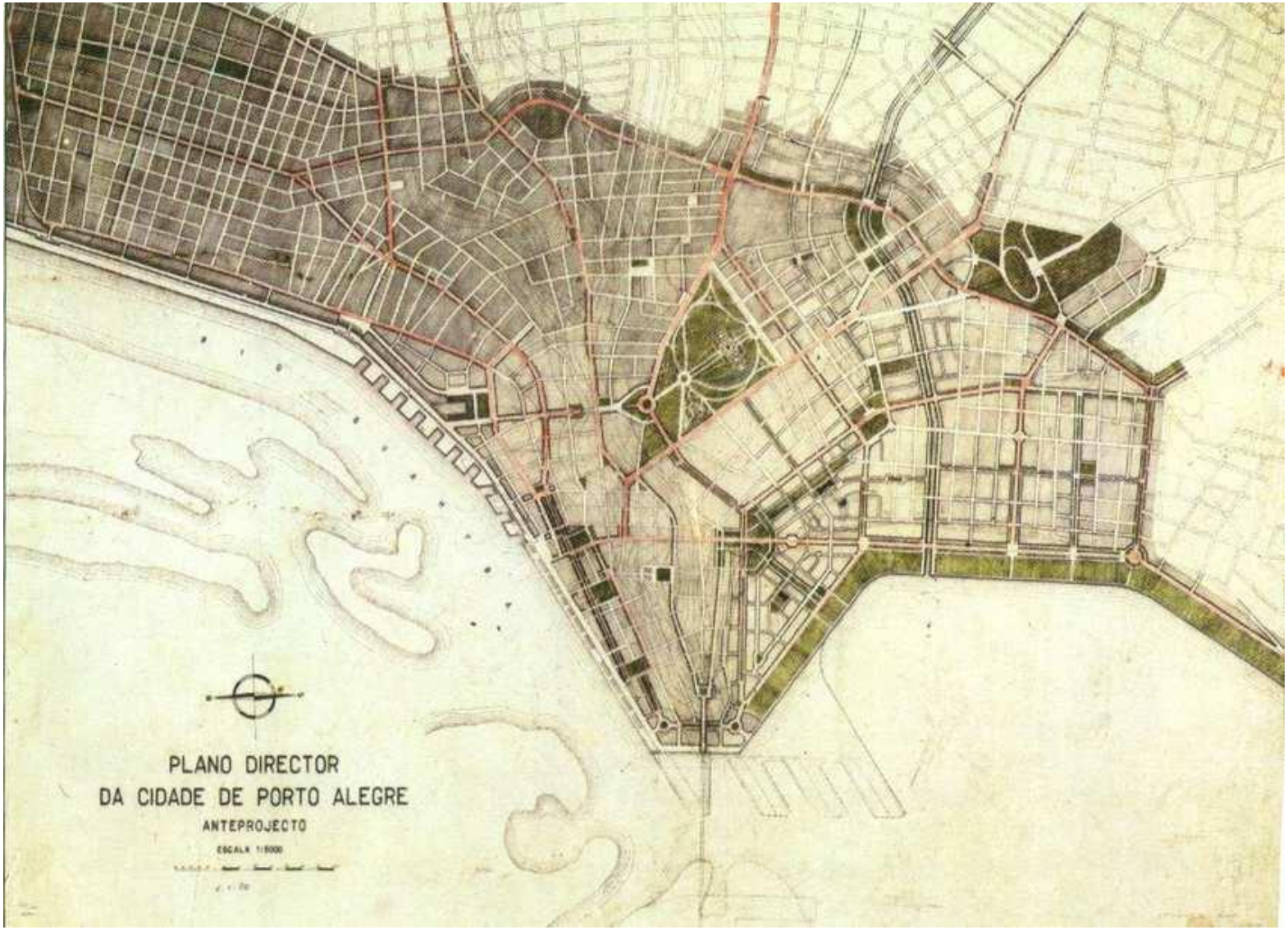
Partie 2 : Iconographies de Porto Alegre

1

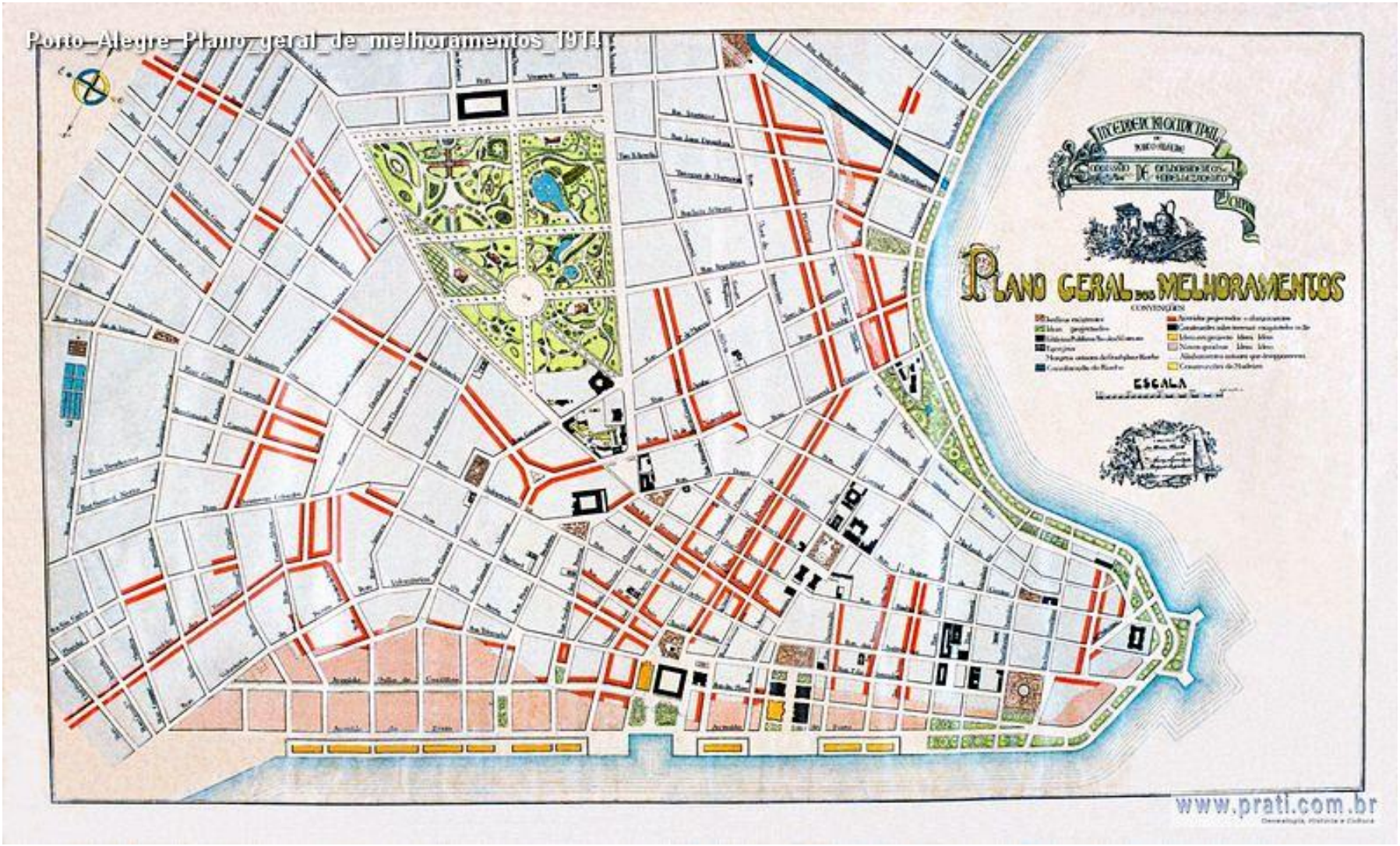
Cartographies de Porto Alegre



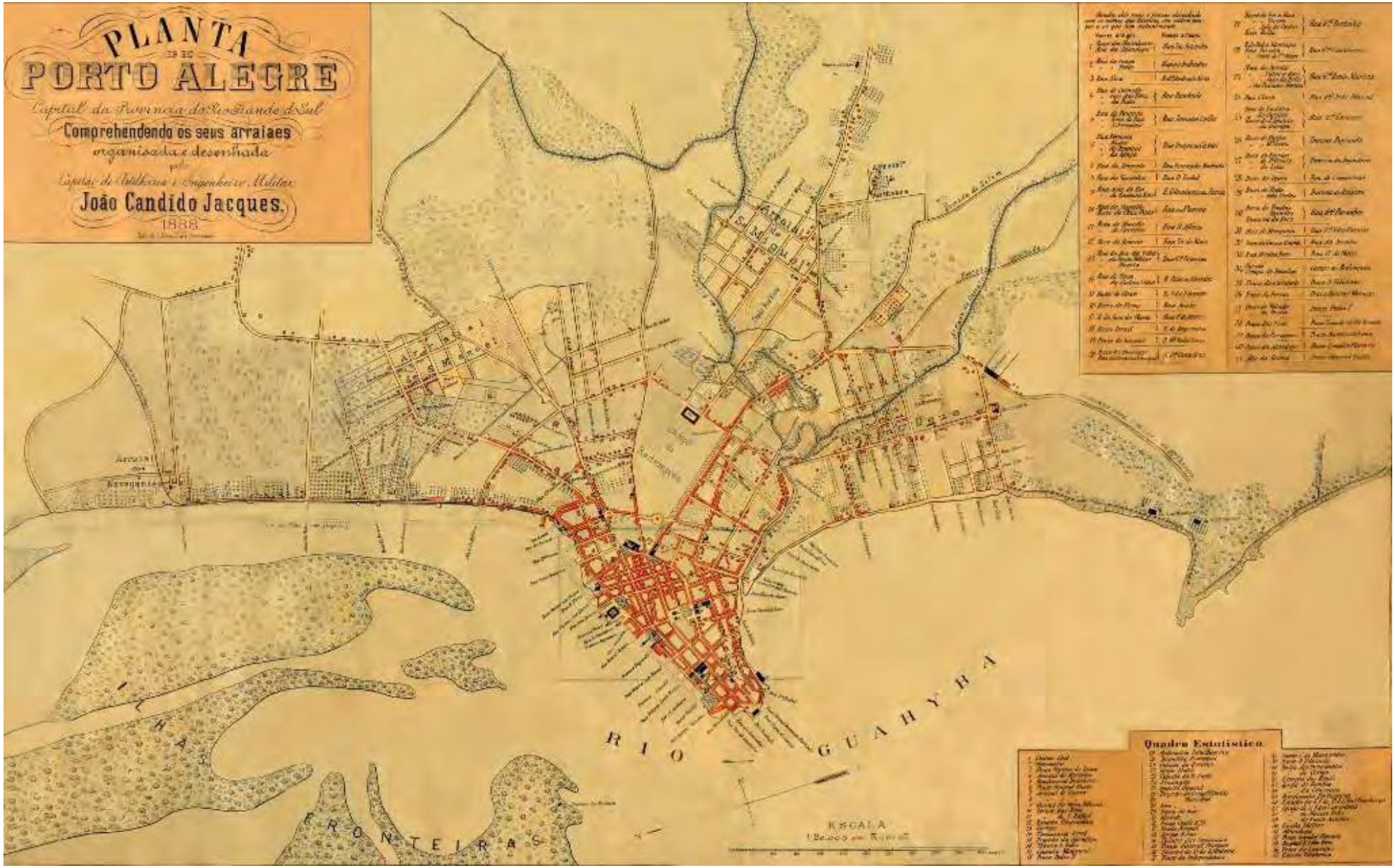
Mapa Joao Candido Jacques, 1888



Plano Gladosch de 1943, Porto Alegre. Fonte: Porto Alegre: Prefeitura Municipal, 1983



Plano Geral de Melhoramentos de Poa 1914 Joao Moreira Maciel



Mapa de Porto Alegre 1888 – João Cândido Jacques. Original no Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil. Fonte: Acervo do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul – CD -Cartografia virtual histórico-urbana de Porto Alegre., 2006. Cópias Digitais.

2

Visages de la Ville coloniale et intériorité du cosmos

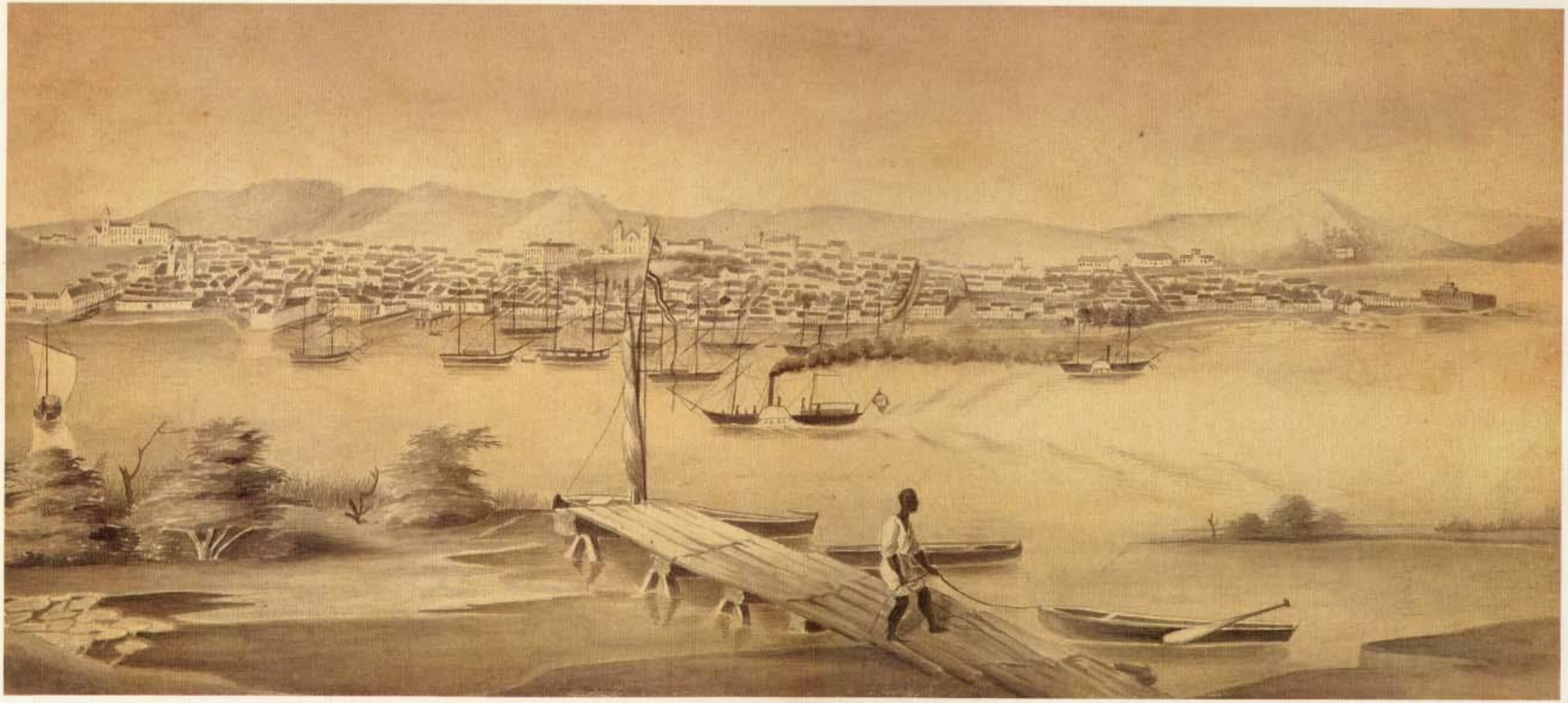


fig. 128, Vista total de Porto Alegre.





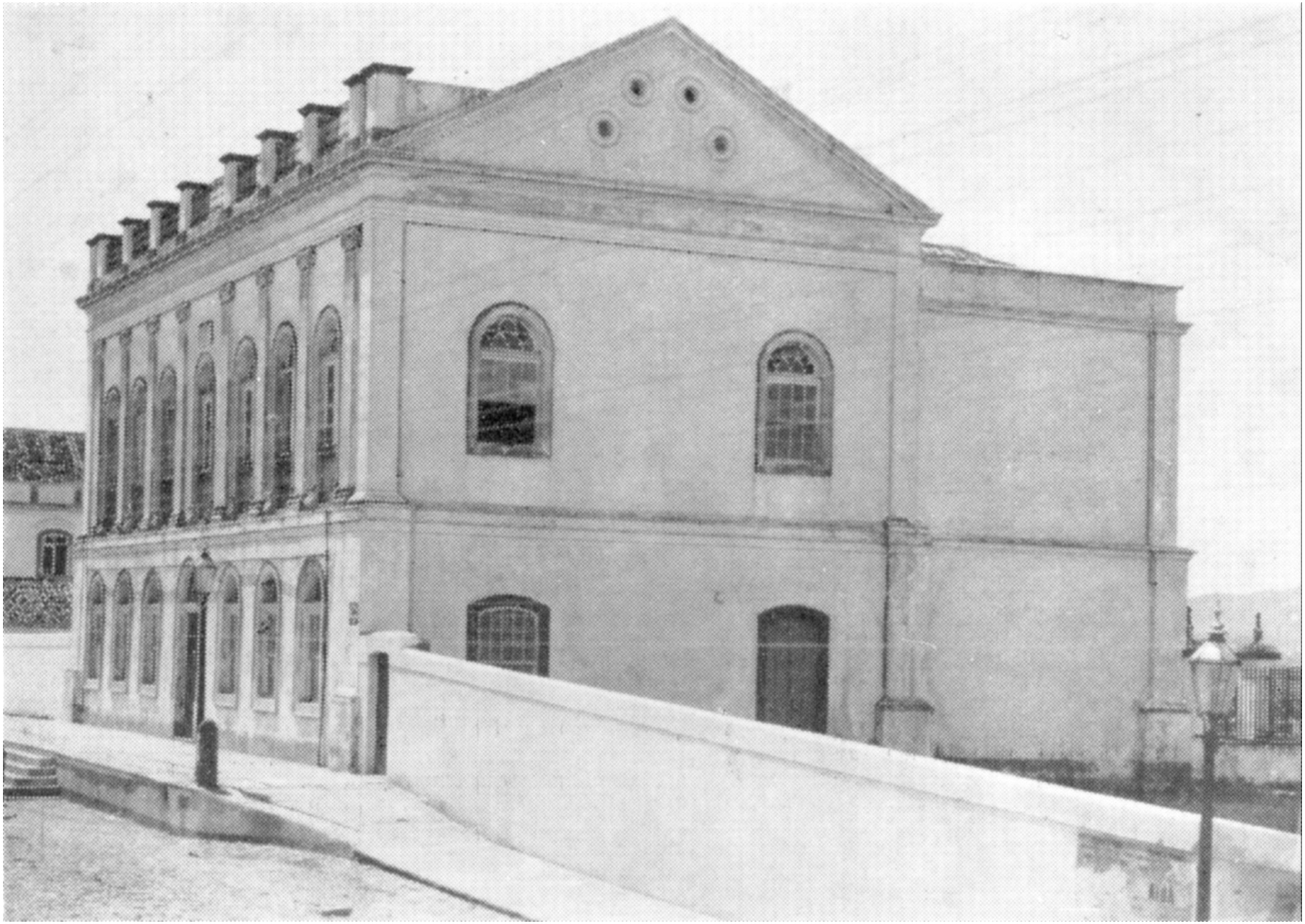
Vieille rue sans eau de pluie



Vieille rue, bassin en pierre, trottoir ancien et sans poteaux



Ancien palais du gouvernement



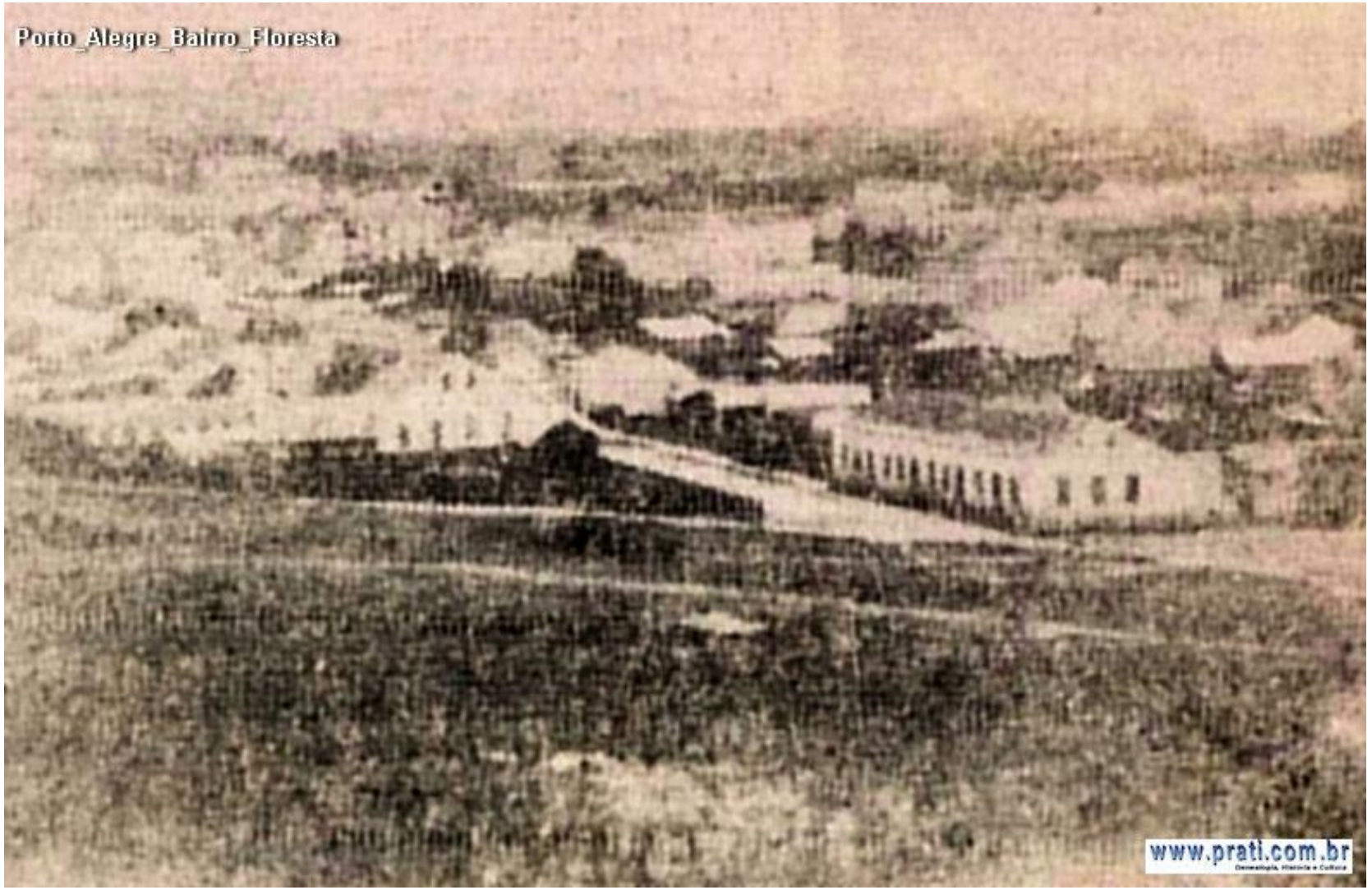
Ancien palais du gouvernement



Les débuts de la « Rua da Praia »



Senhor dos Passos e beco - Acervo BIEV.jpg



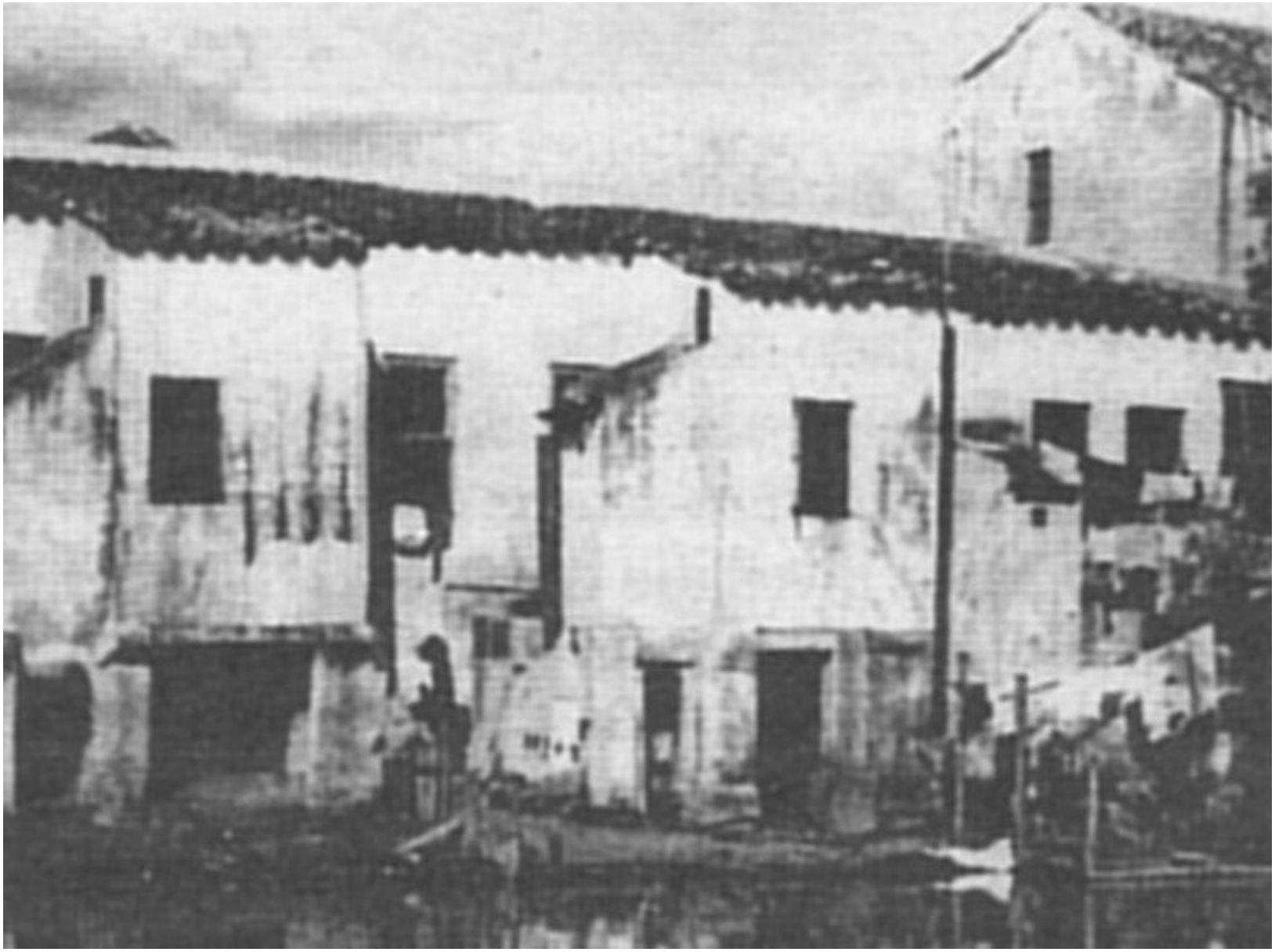
Les débuts de le quartier « Floresta »



Esclaves dans les entrepôts de la Praça Parobe - Arquivo Historico RS



Caminho Novo



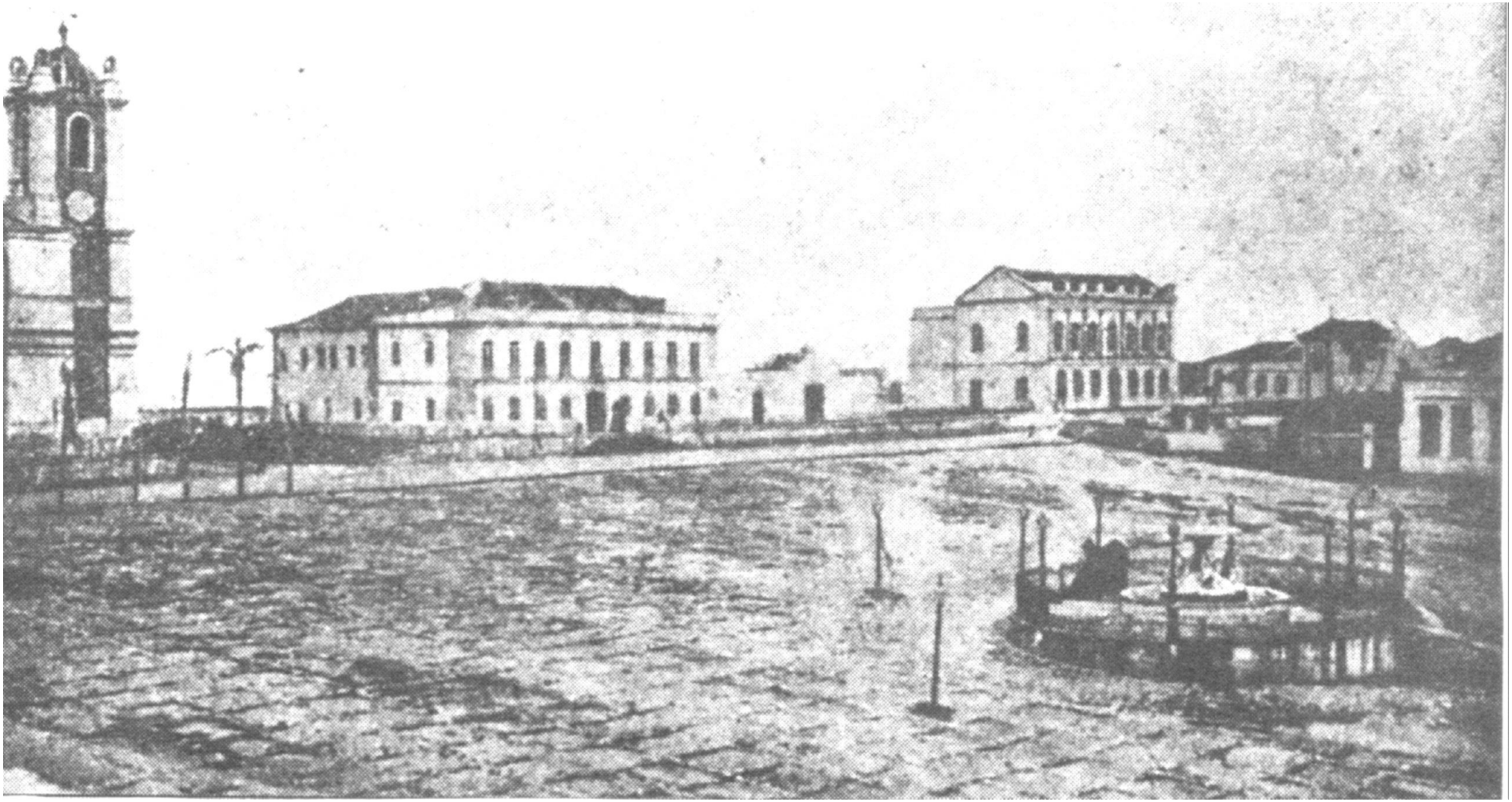
Casa Rua da Margem



Largo da Harmonia



Largo da Praça da Matriz



Largo da Praça da Matriz



Largo do Mercado antigo



Lavadeiras



3

Visages de la Ville impériale et l´esprit de système



Câmara – Casa do Bailante, Assemblage, 1870



Arsenal de guerre - 19e siècle



Caminho Novo



"Beco do Rosário" qui reliait la Praça XV à Alberto Bins



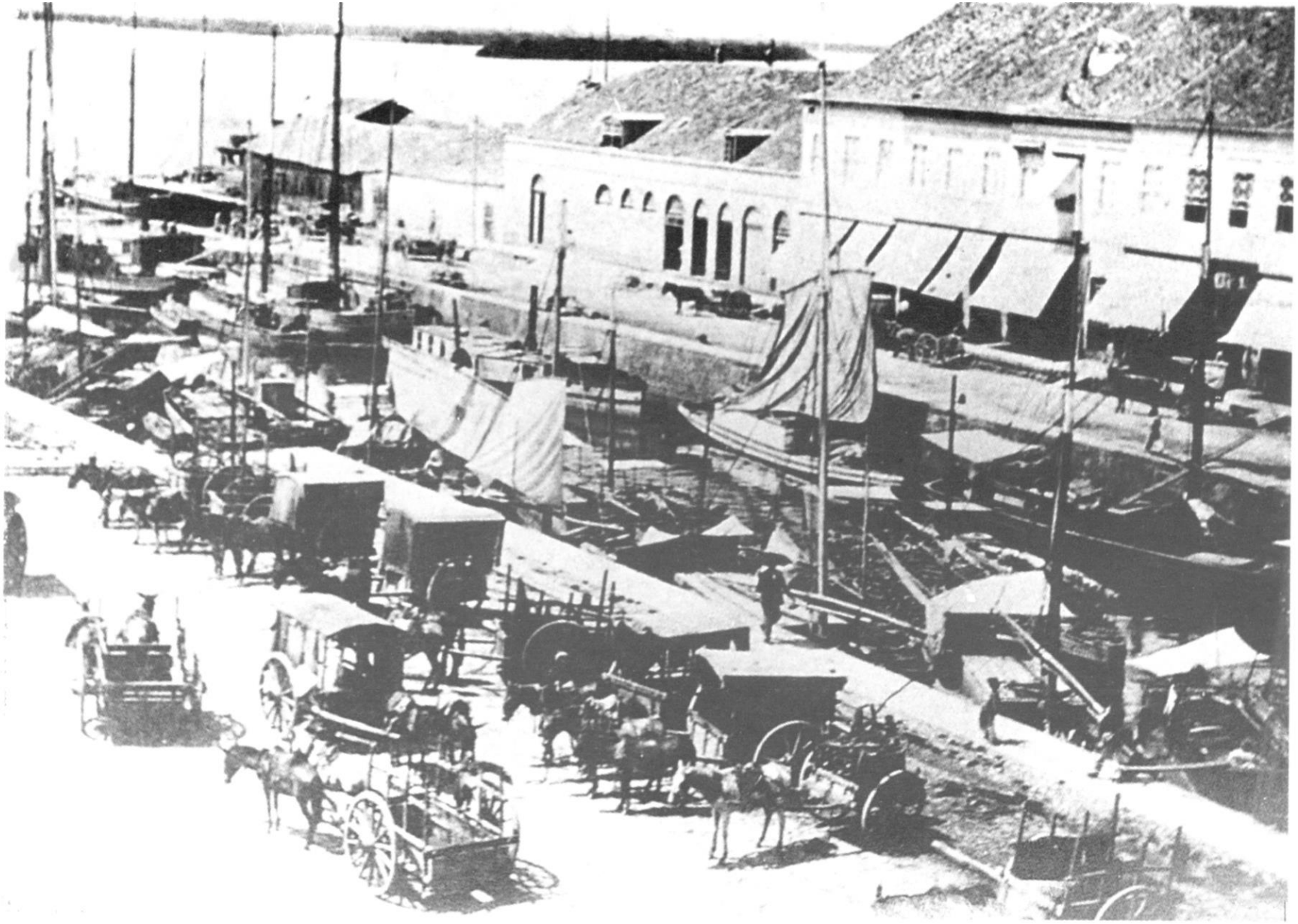
Douane sur la Rua da Praia

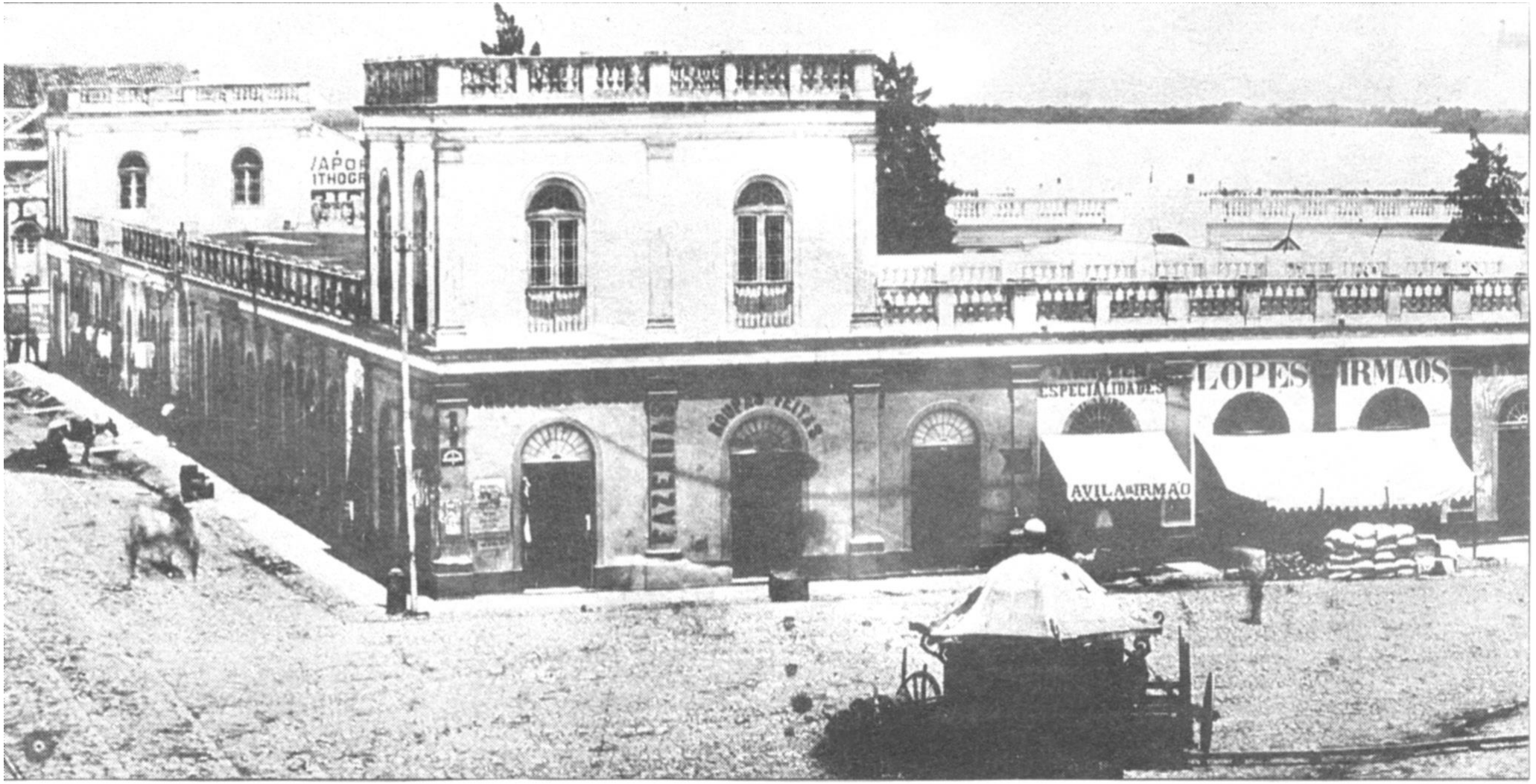


Quai de la Praça do Parobé - Collection BIEV



Rue 7 de Setembro

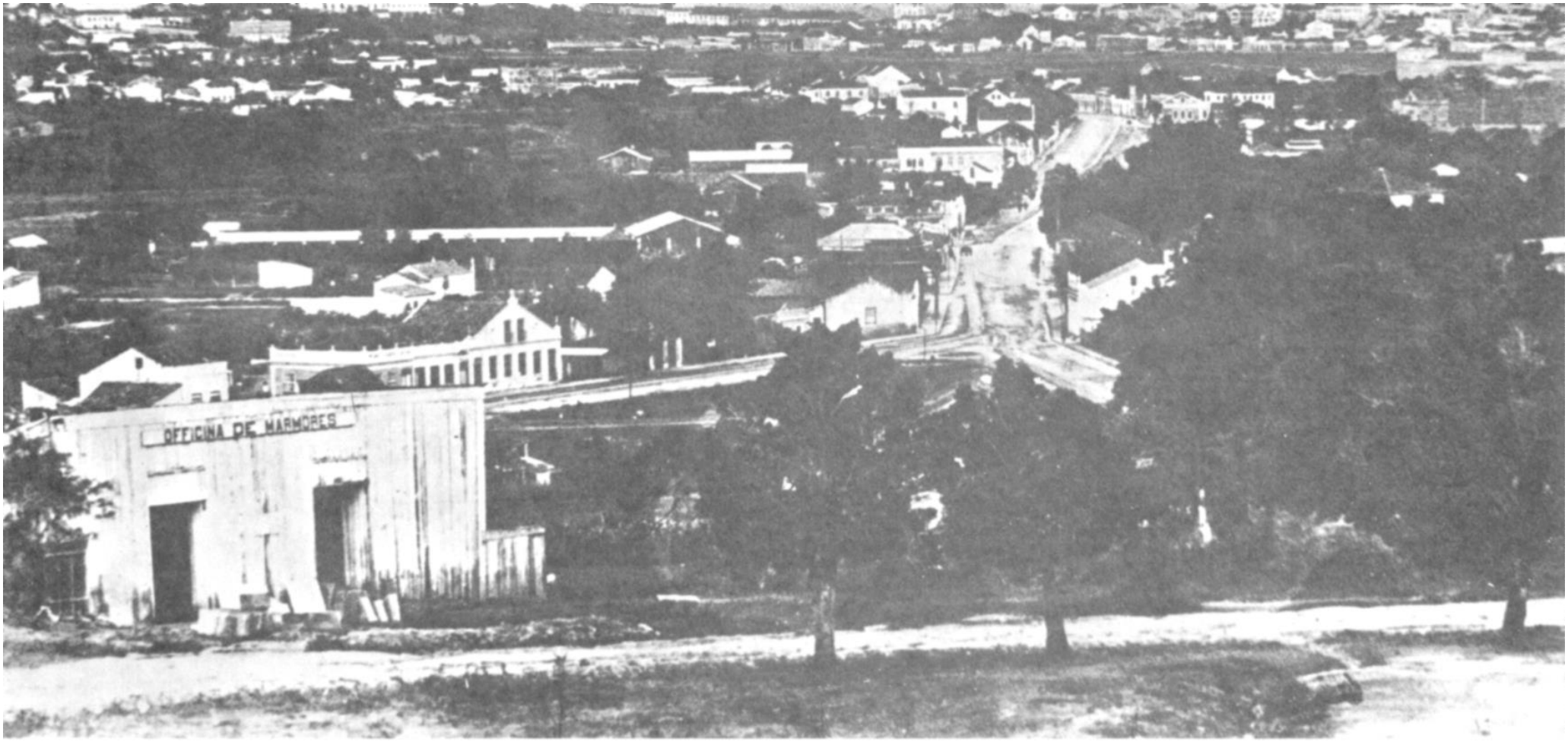




Mercado Público

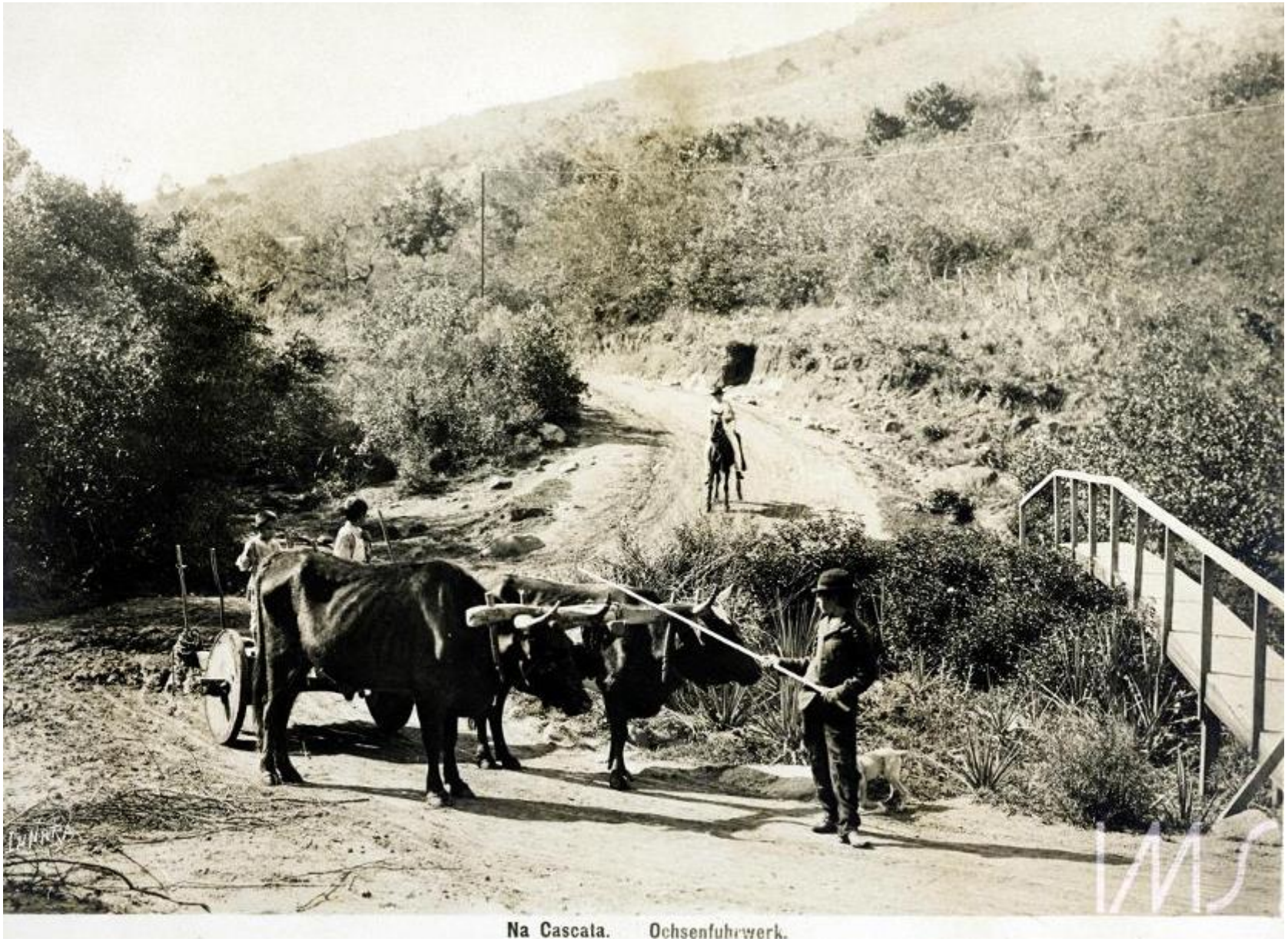


Trapiche Mercado - Acervo Arquivo Historico RS



Av Osvaldo Aranha - Campos da Varzea - Archive Museu JJF





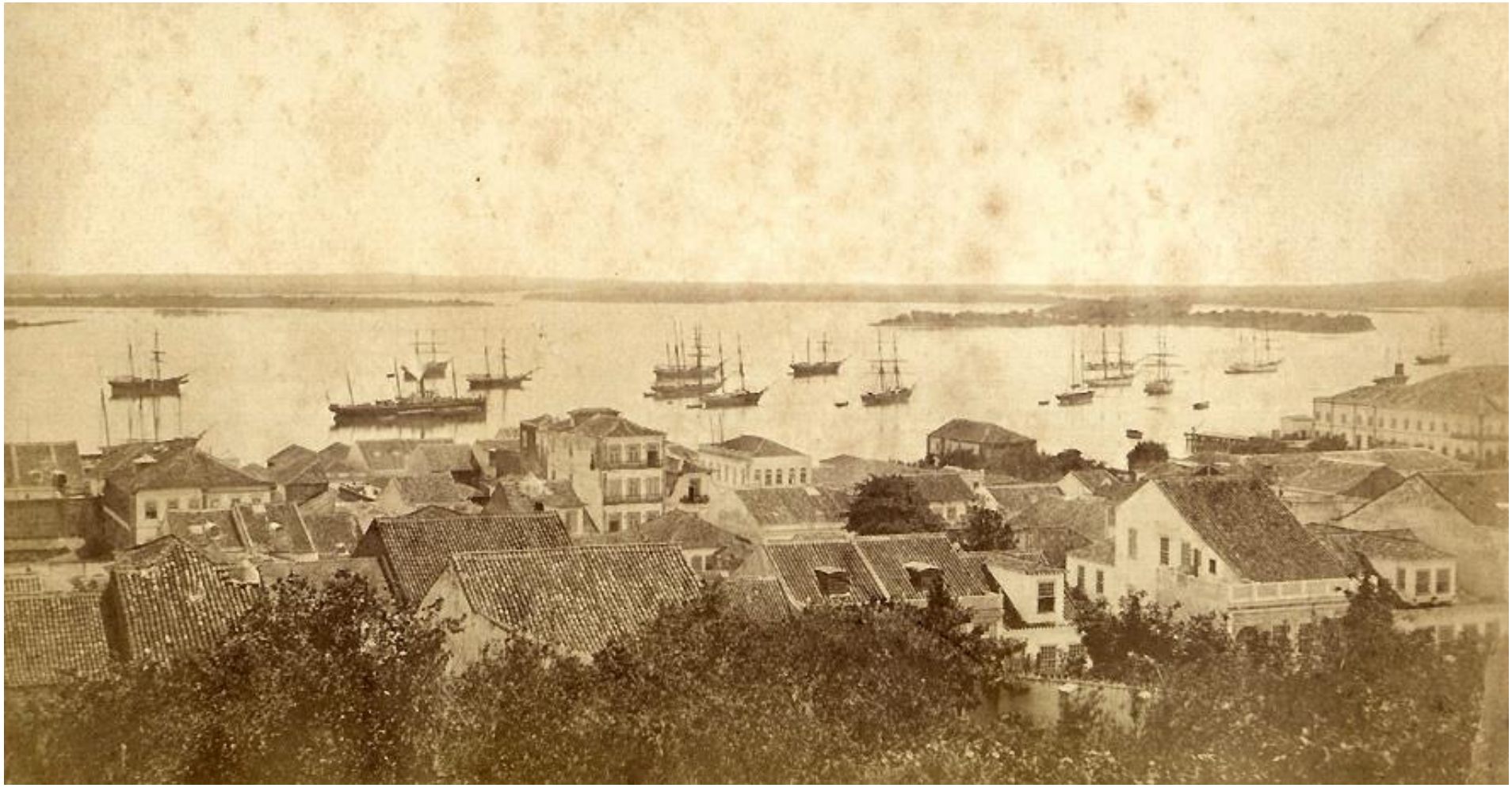
Lunara – “Na Cascata”, 1900. Archive Instituto Moreira Salles


SECCOS E MOLHADOS





Studio Ferrari & irmãos



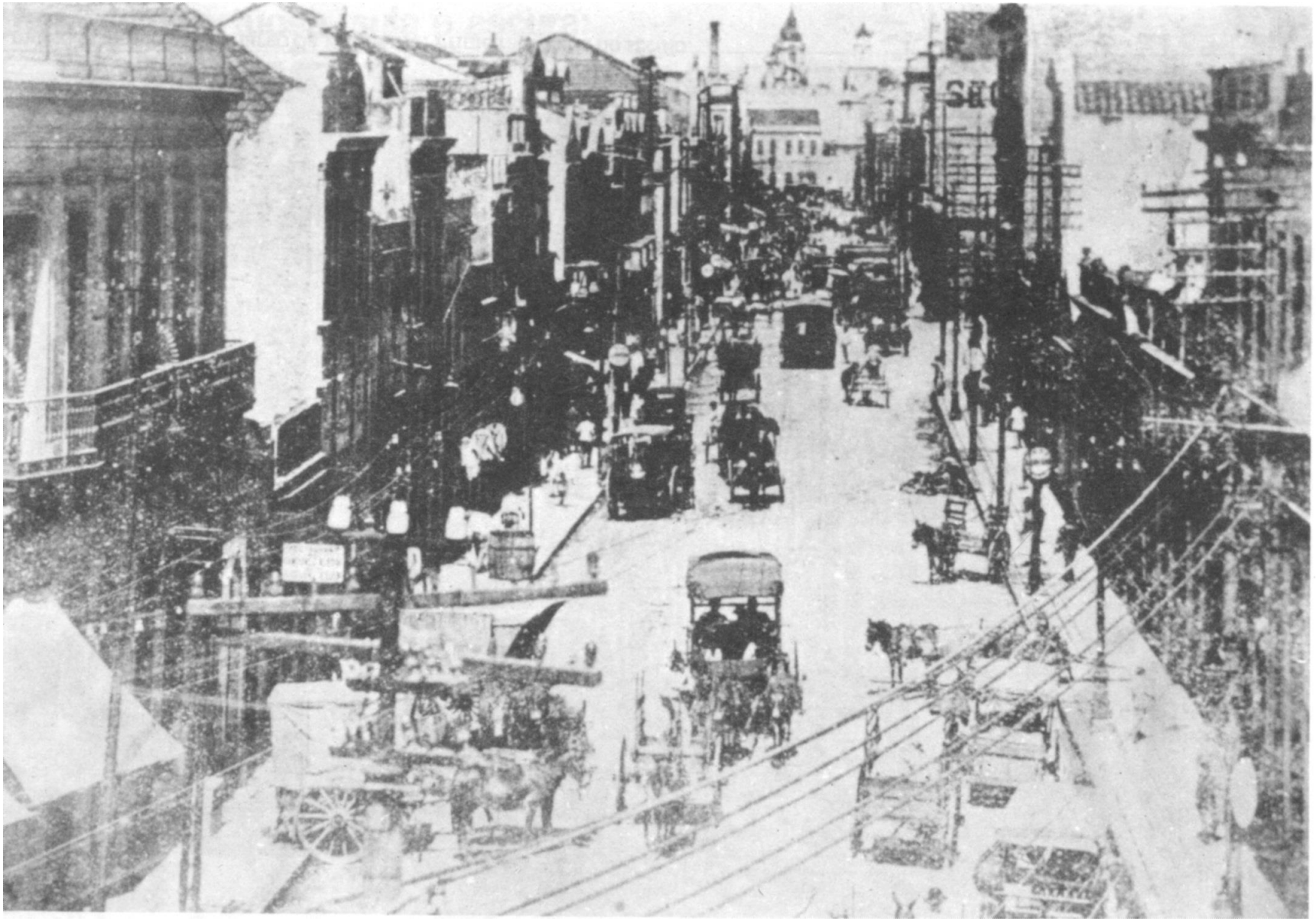
Bateaux sur le vieux quai - Archive Archive Historico RS



Pça da Matriz carroças e carroceiros - Arquivo Historico do RS

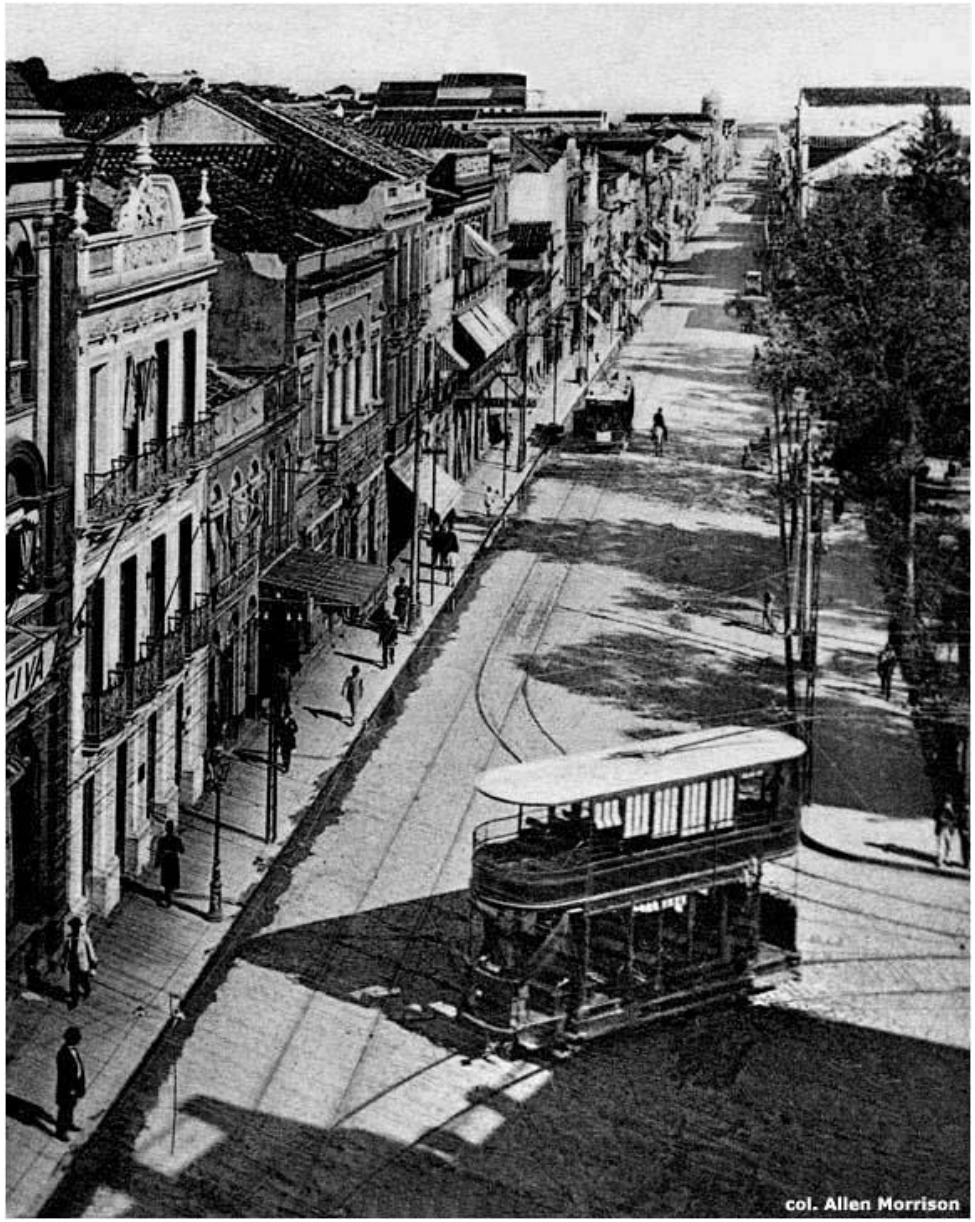
4

Visages de la Ville républicaine et le mythe historique

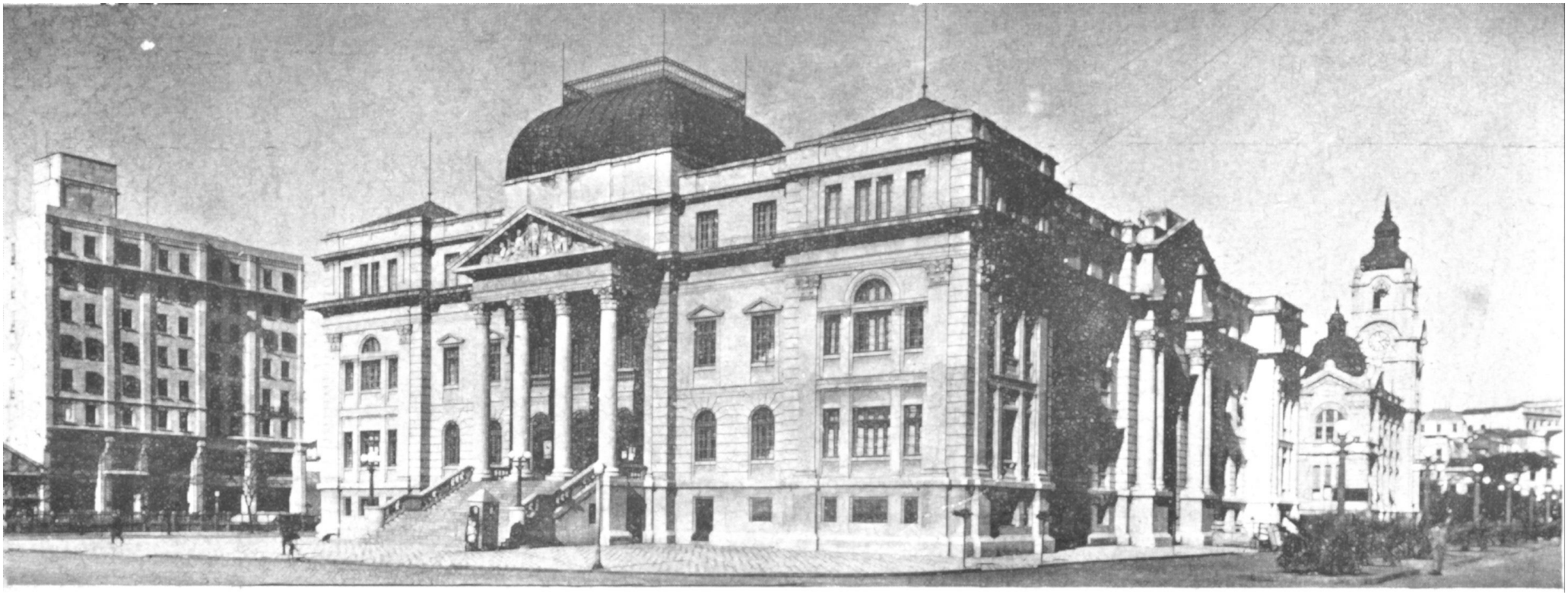


Rue 7 de Setembro


TABAK



Carte postale des tramways de la Rua da Praia



Rue 7 de Setembro - Palais de justice



Arsenal de guerre de 1909



Rue 7 de Setembro



Ouverture de l'Avenida Borges de Medeiros



Ouverture de l'Avenida Borges de Medeiros



L'ouverture de Jose Bonifacio

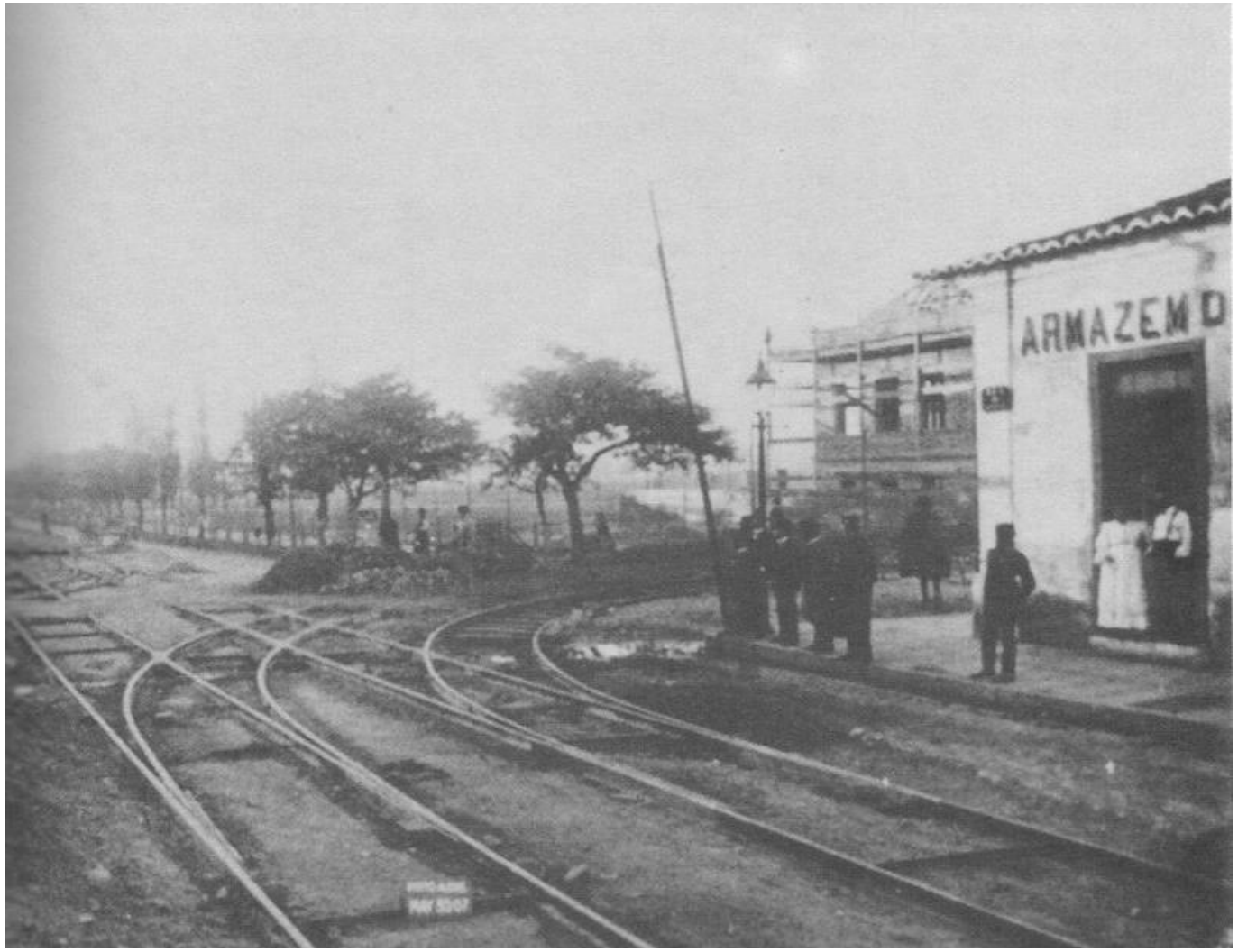


Acervo Museu José Joaquim felizardo -Biblioteca Sioma Breitmann

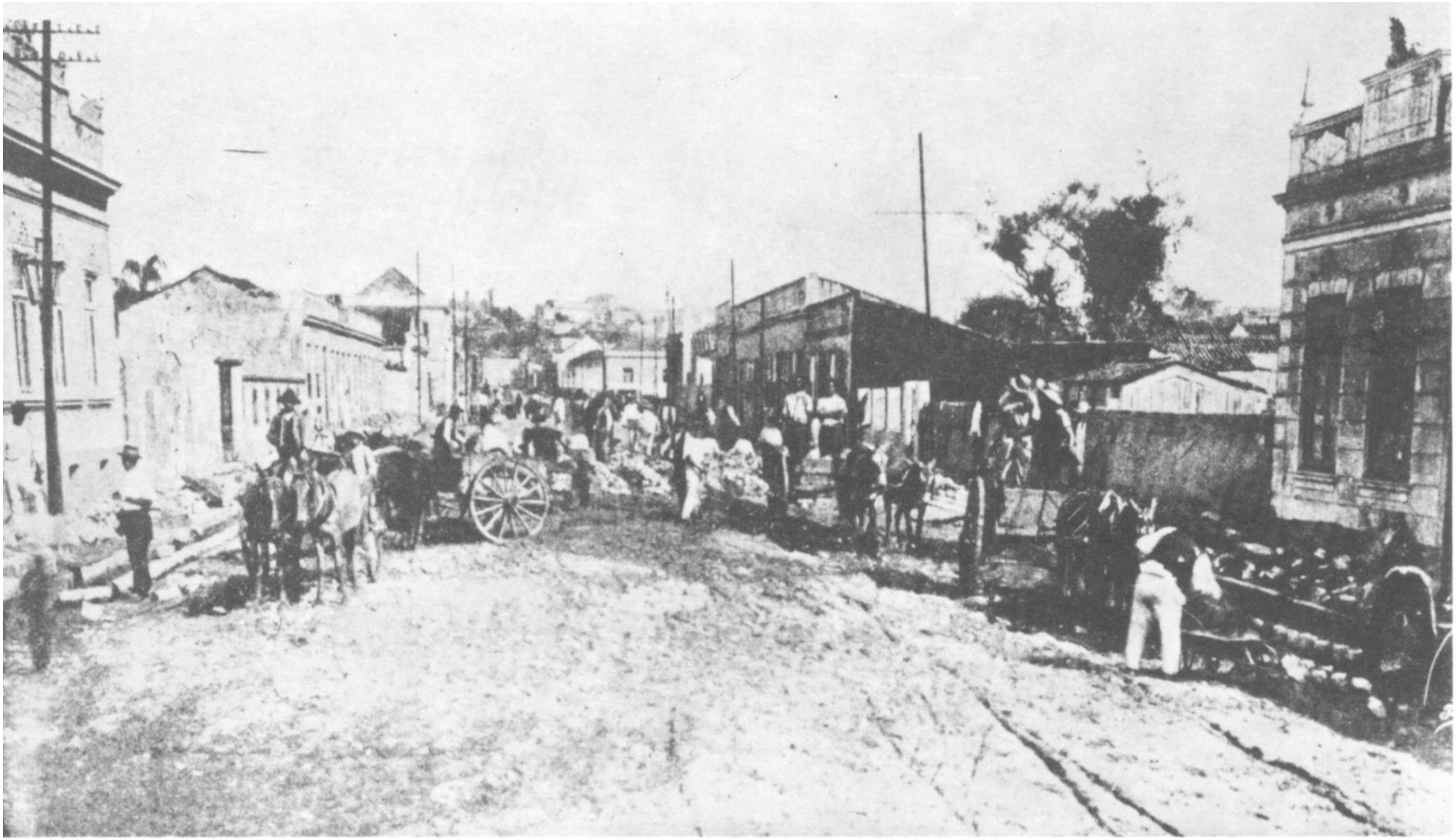




Avenue “Independência” – 1920

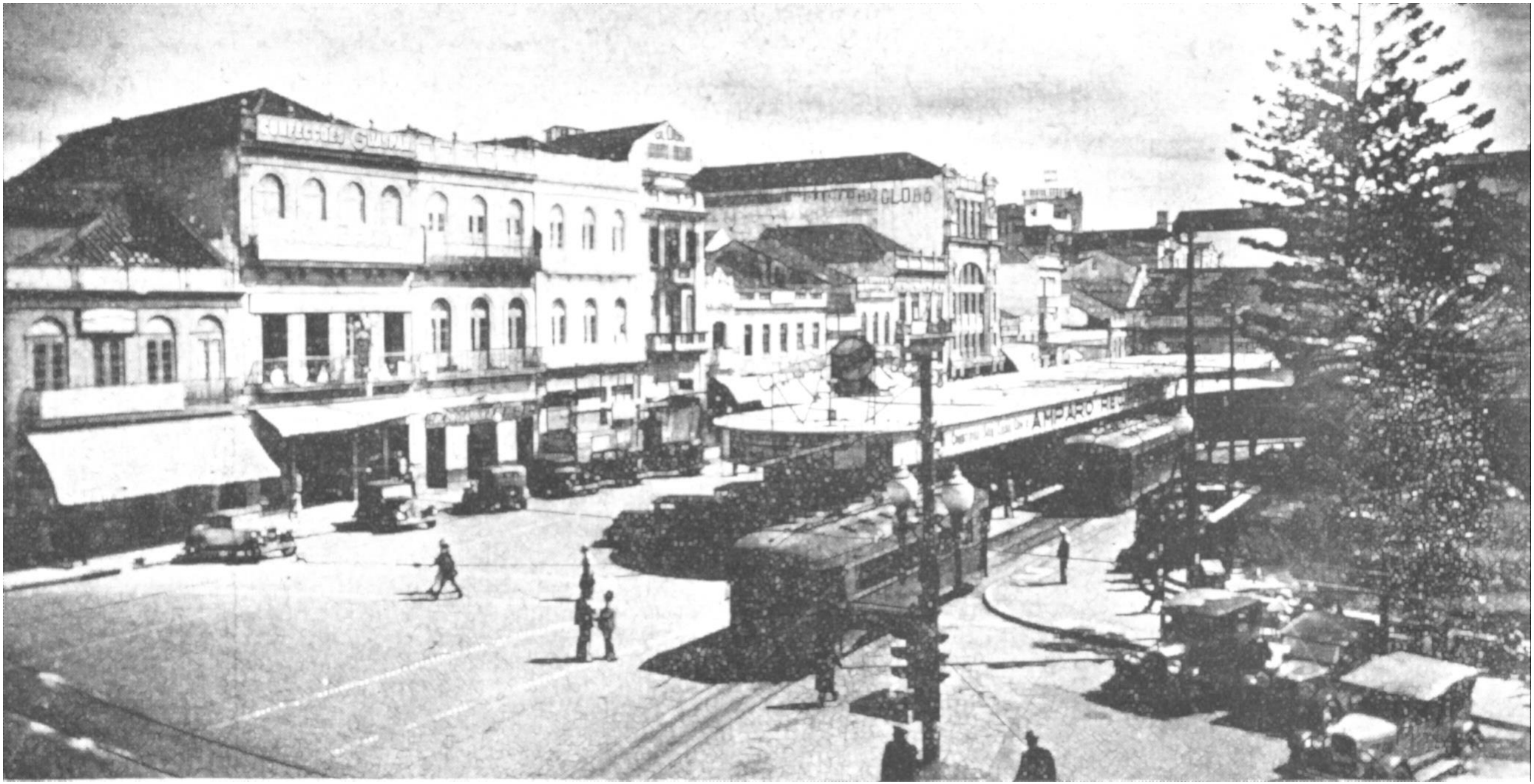


Ouverture de Venancio Aires avec Joao Pessoa



Ouverture de Venancio Aires

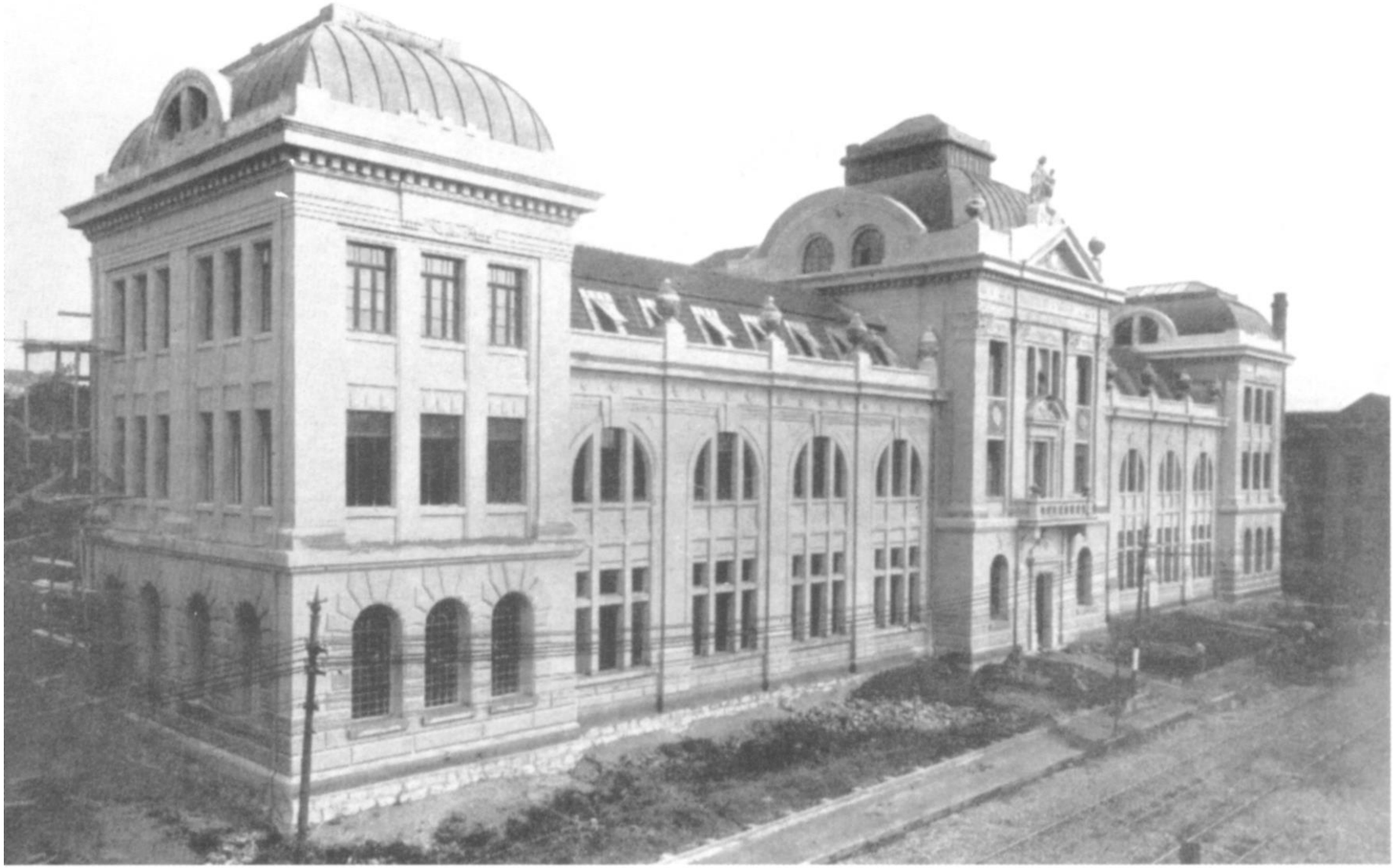

Porto_Alegre_Av_Júlio_de_Castilhos_construção_início_séc_xx



Abris de tramway sur la Praça XV



Agence de loterie



Agronomie



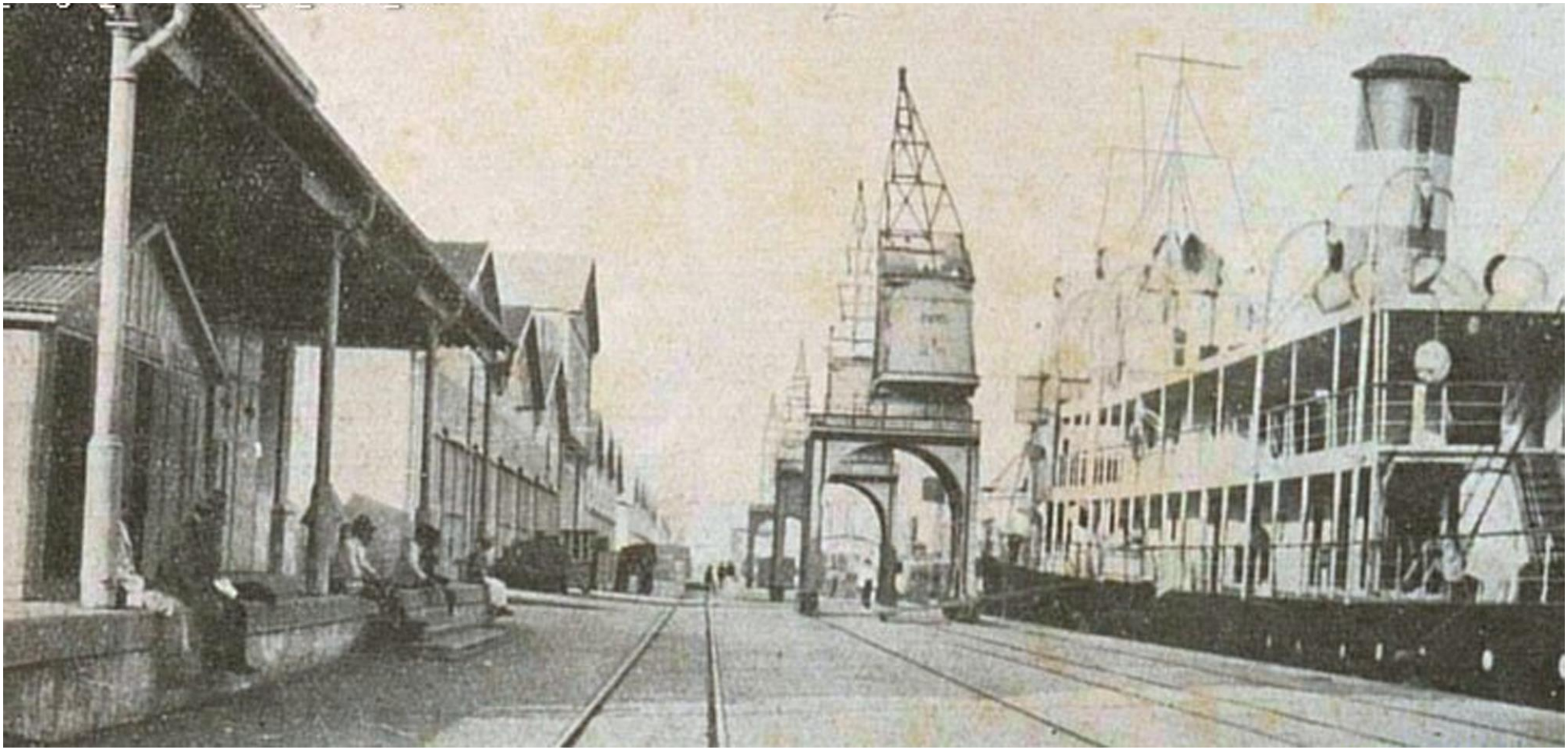
Andradas et Ladeira, 1930



Rua dos Andradas, Eglise des Douleurs (Igreja das Dores) et Usina do Gasômetro



Praça Argentina



Entrepôt portuaire



Av João Pessoa, 1920



Quartier Navegantes – industriel

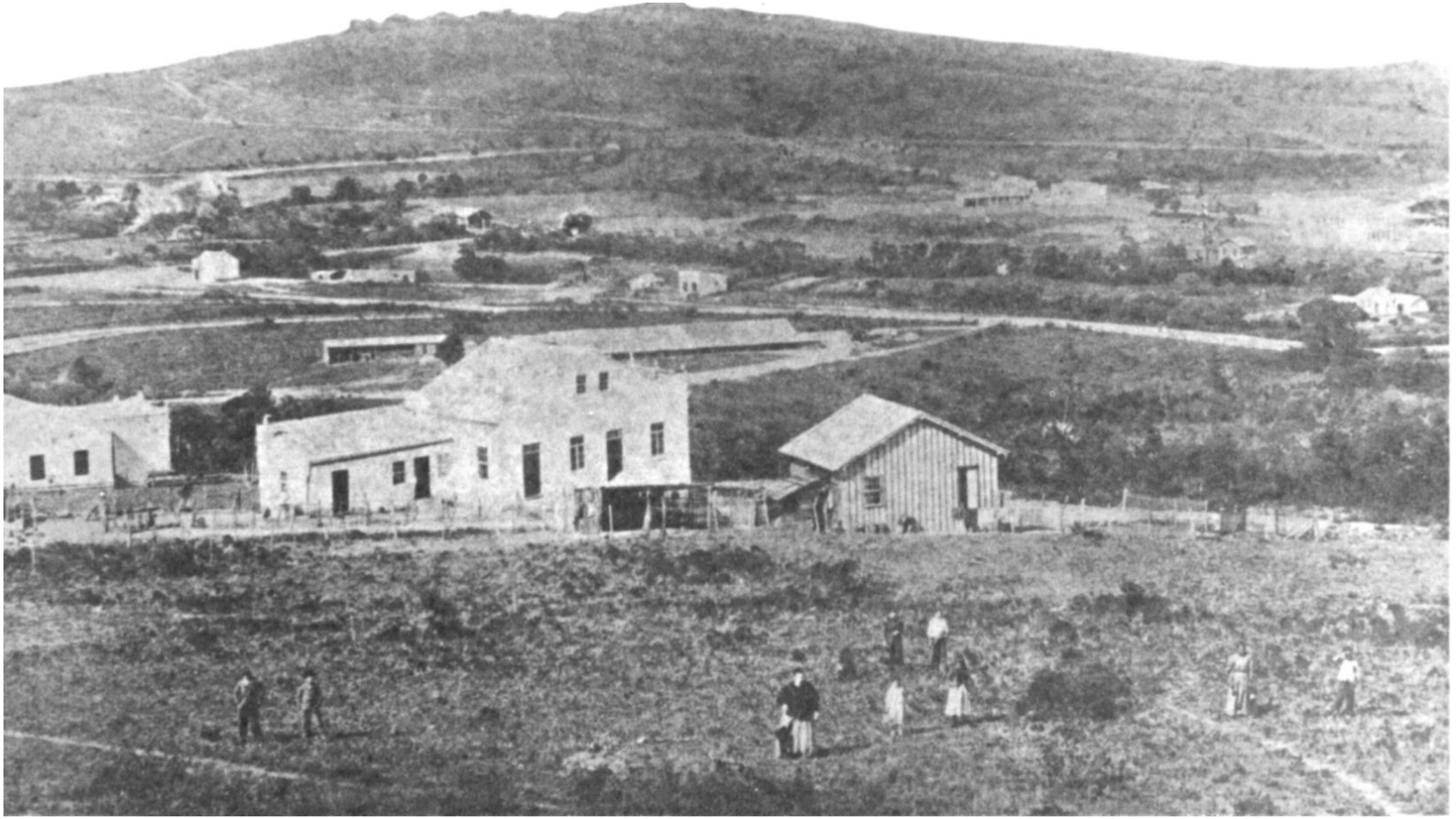


Hôpital Beneficência Portuguesa, Av. Independência

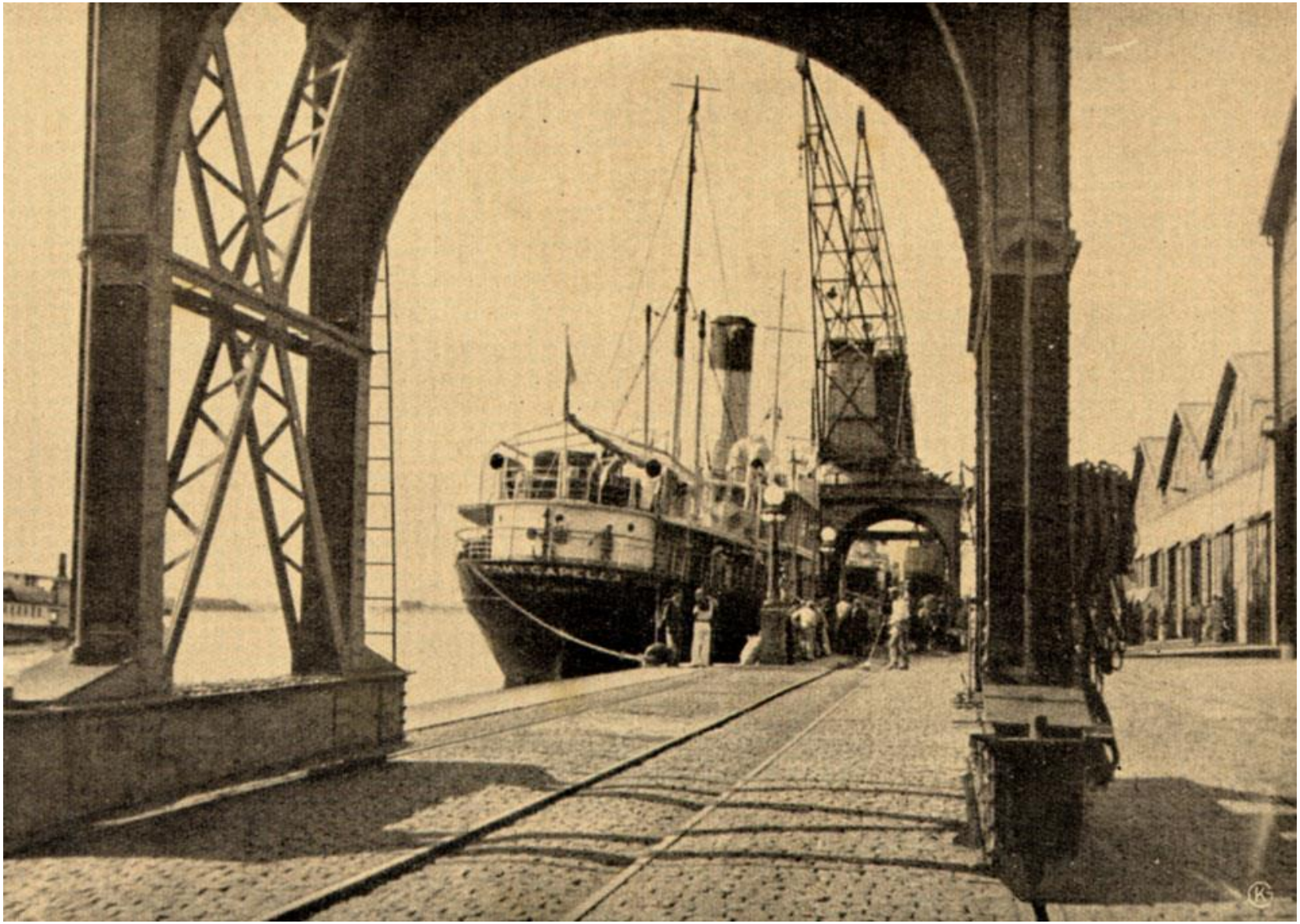


Benjamin Constant

Avenida Osvaldo Aranha avec Rua Jose Bonifacio, 1930

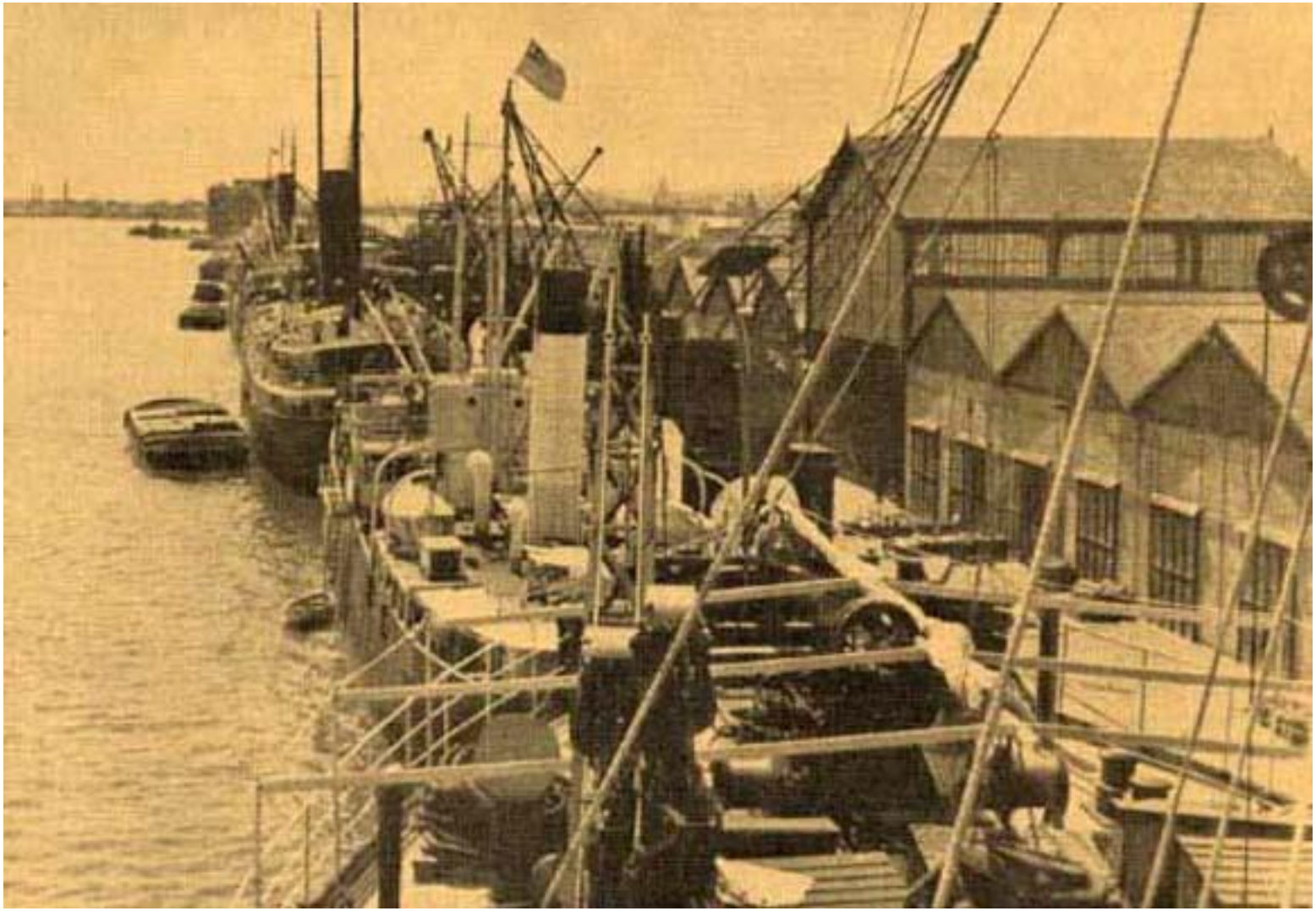


Arrabalde dans le quartier de Petropolis





Portail d'entrée du quai du port, Album comemorativo Biografia de uam cidade



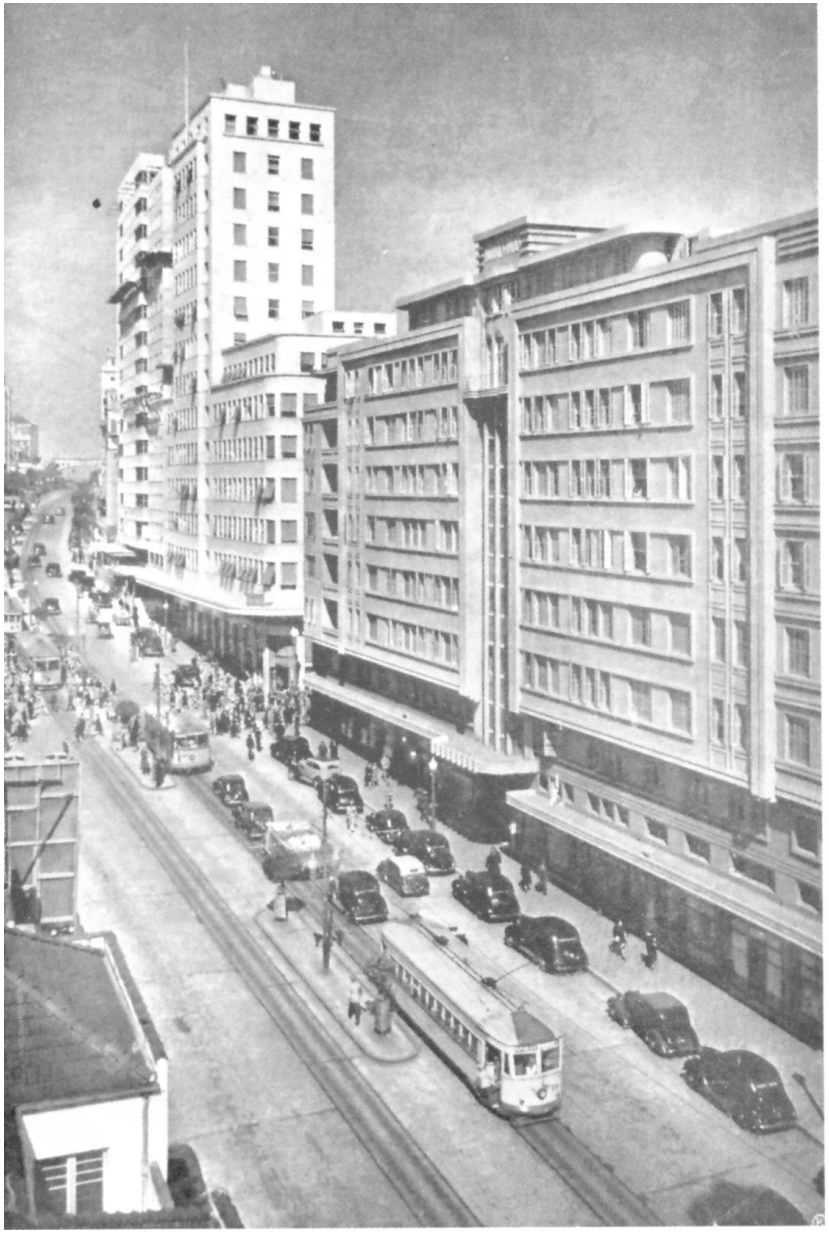
Quais avec bateaux, Album comemorativo Biografia de uam cidade



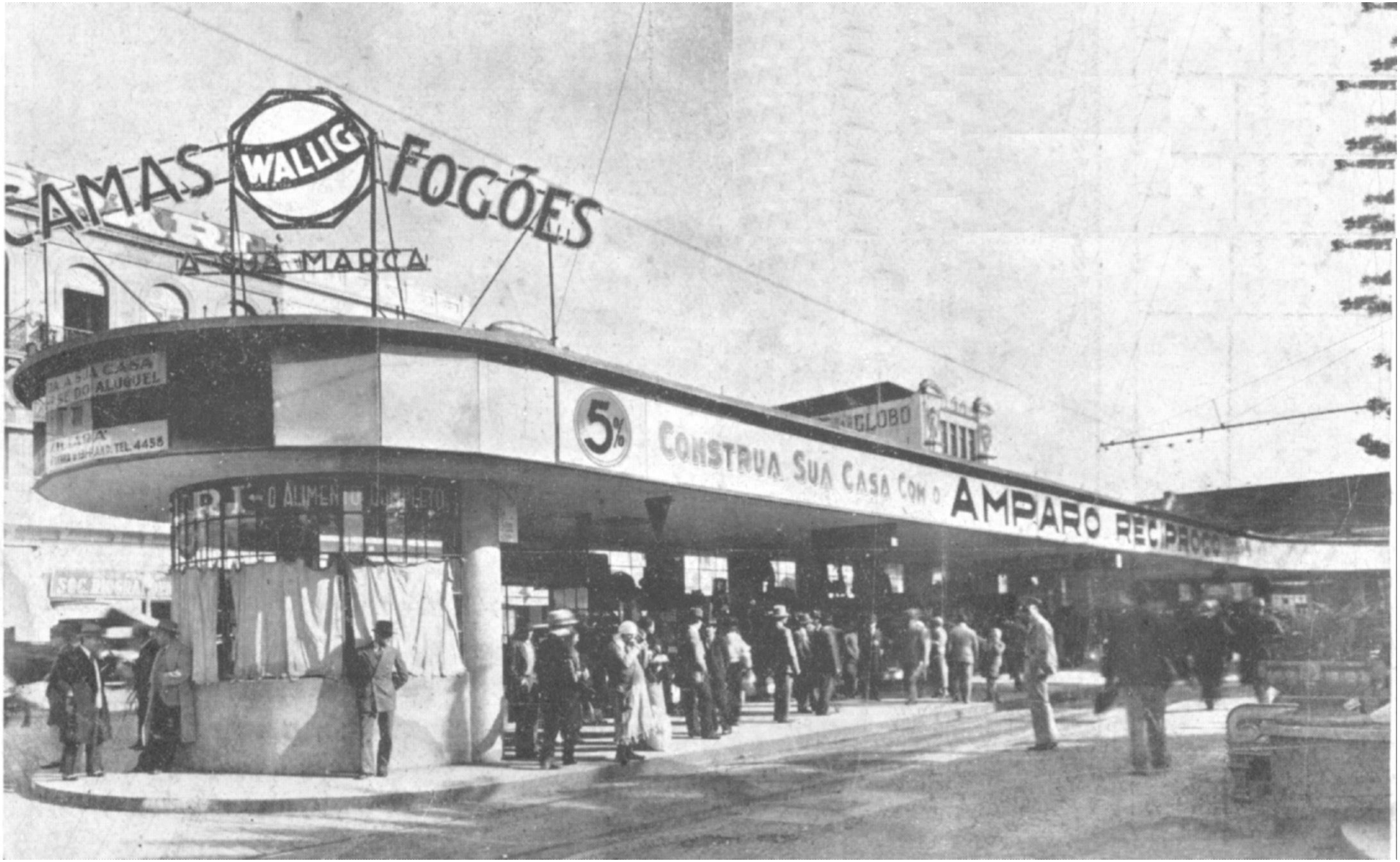
Vente de poisson à l'embarcadère du port



Travailler au port



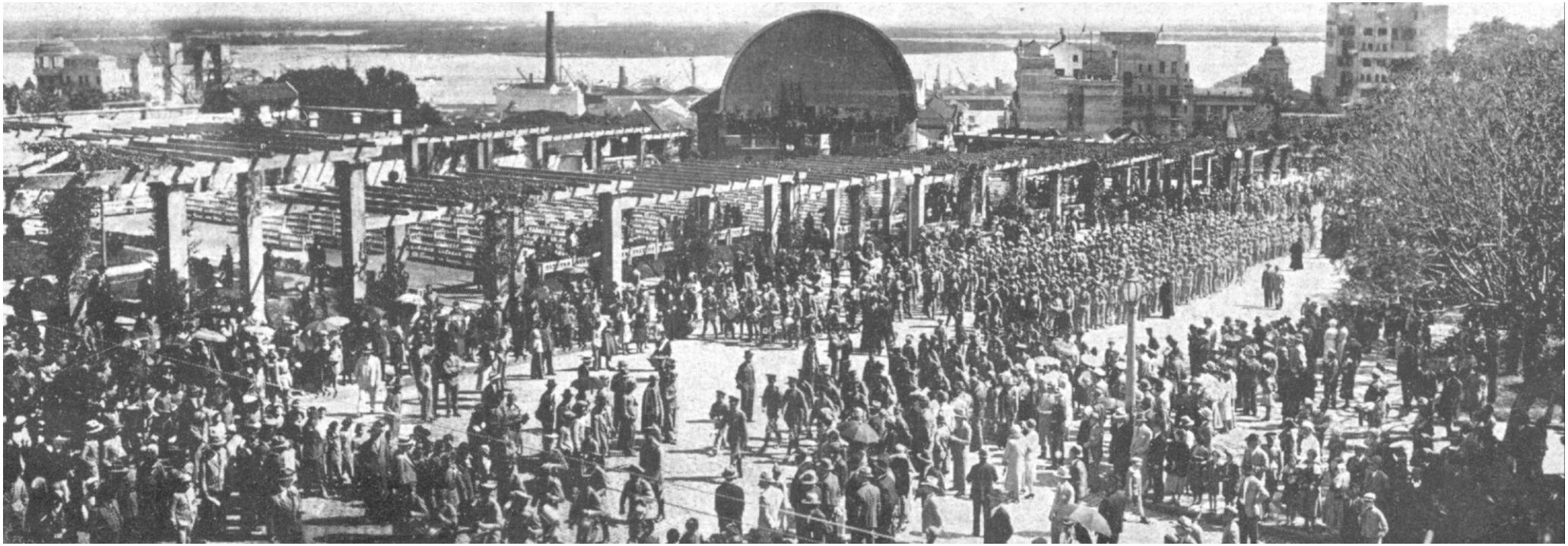
Avenue Borges de Medeiros vers le marché public



Abri de tramway pendant la journée



Porto Alegre, ville des travailleurs



Araujo Viana, concert à la Praça Matriz



Abri de tramway sur la Praça XV



Place XV, les années 1950



“Arroio Dilúvio”, channeled stream - Collection du projet "Bará do Mercado"



Porto Alegre, direction Caminho Novo, zone industrielle (acervo Benno Mentz/PUCRS)



Bairro Navegantes, Varzea occupation de la rivière Gravatai, zone industrielle, Acervo Benno Mentz, PUCRS

4

Visage de Ville démocratique et du mythe du progrès



Bateau à l'embarcadère - Fototeca Sioma Breitman Museu José Joaquim Felizardo



Acervo Museu José Joaquim felizardo -Biblioteca Sioma Breitmann



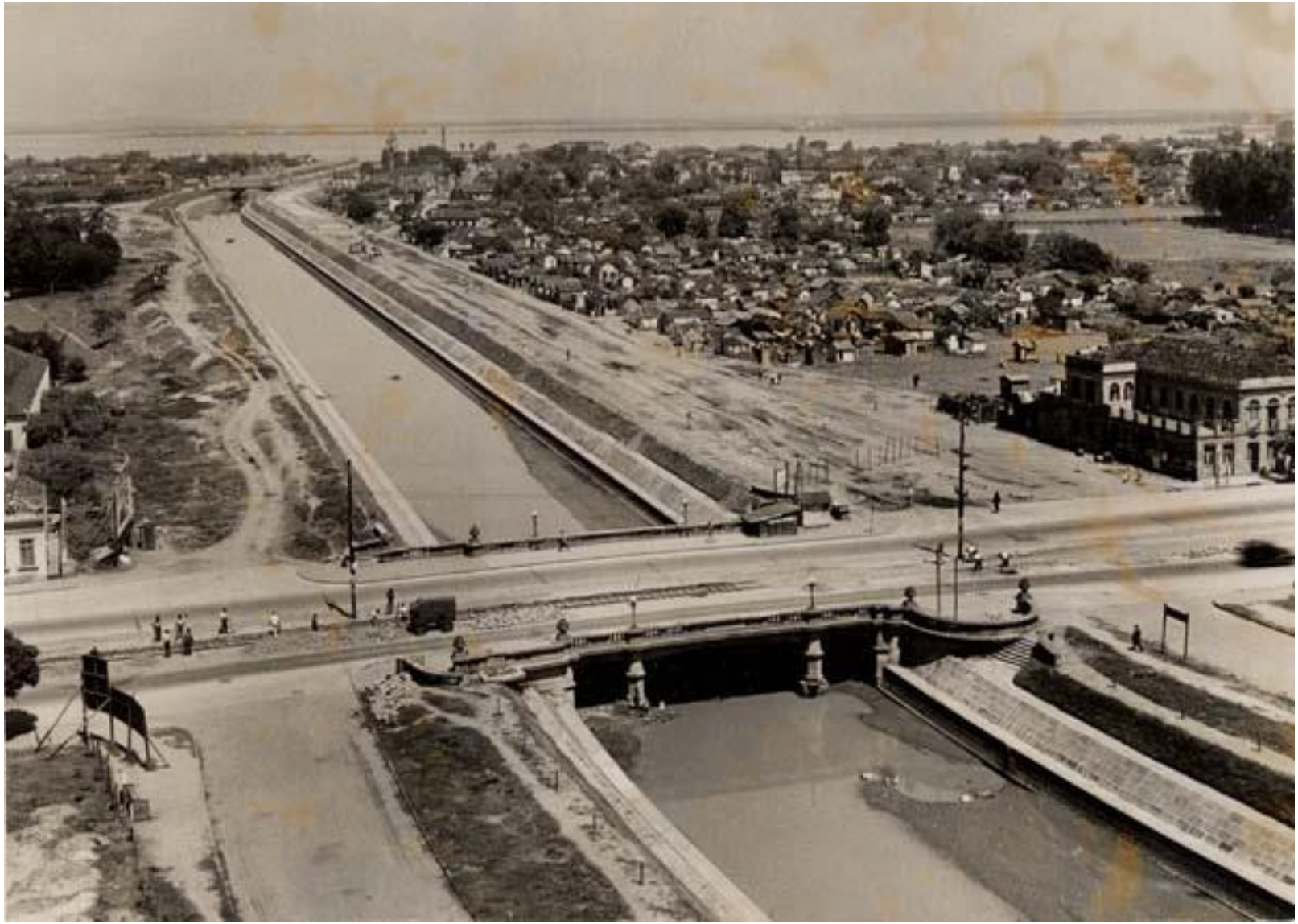
Remblai - Avenida Praia de Belas



Acervo Museu José Joaquim felizardo -Biblioteca Sioma Breitmann



Acervo Museu José Joaquim felizardo -Biblioteca Sioma Breitmann







Acervo Museu José Joaquim felizardo - Biblioteca Sioma Breitmann



Acervo Museu José Joaquim Felizardo - Biblioteca Sioma Breitmann



Quai et port sans mur - Fototeca Sioma Breitman Museu JJF



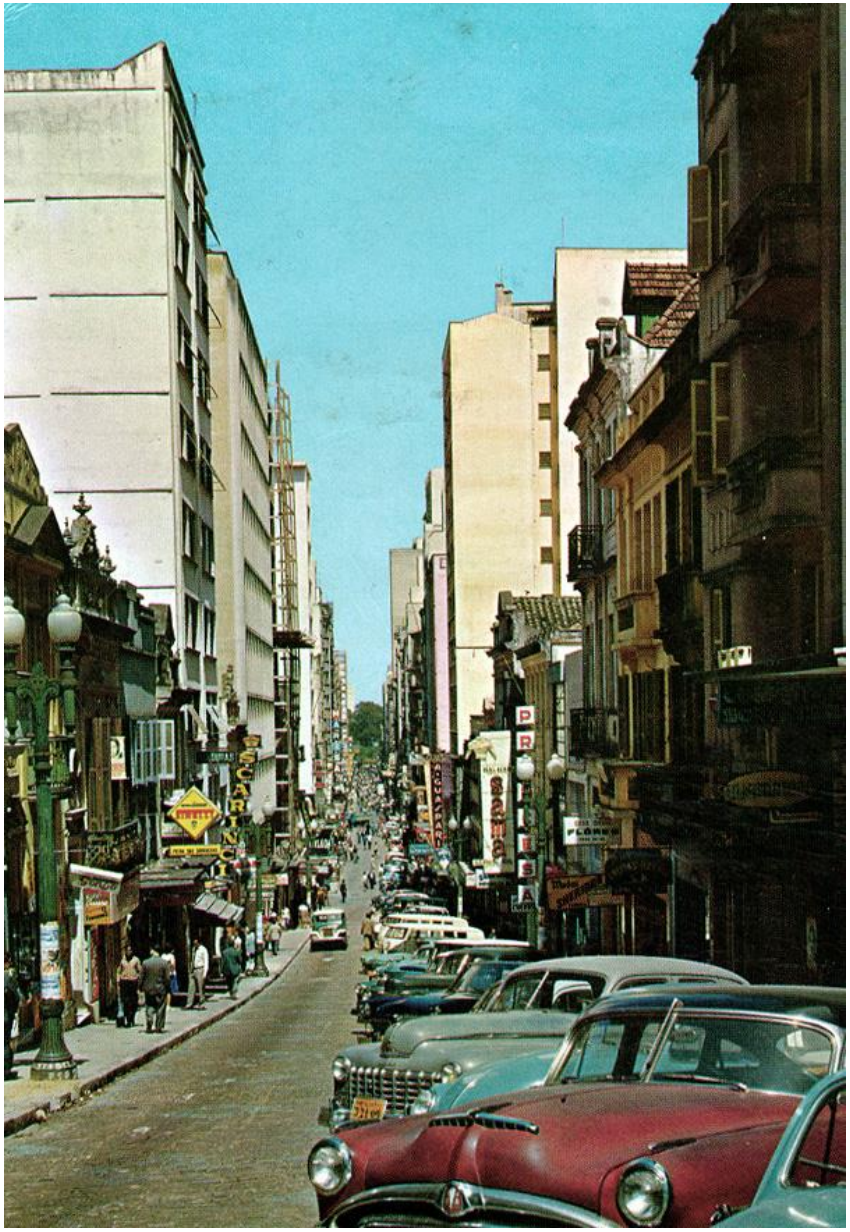
Estaleiro Só, Quartier Cristal



Quartier Cristal, décharge pour construction Jockey club



Revista O Cruzeio, Ponte Getúlio Vargas, 1961



Cartão Postal Porto Alegre, les années 1960



Bonde Auxiliadora Staten Island,1957. Col. William Janssen



Revista O Cruzeio, Ponte Getúlio Vargas, 1961



Bonde Azenha, 1960. Miami, Col. William Stassen



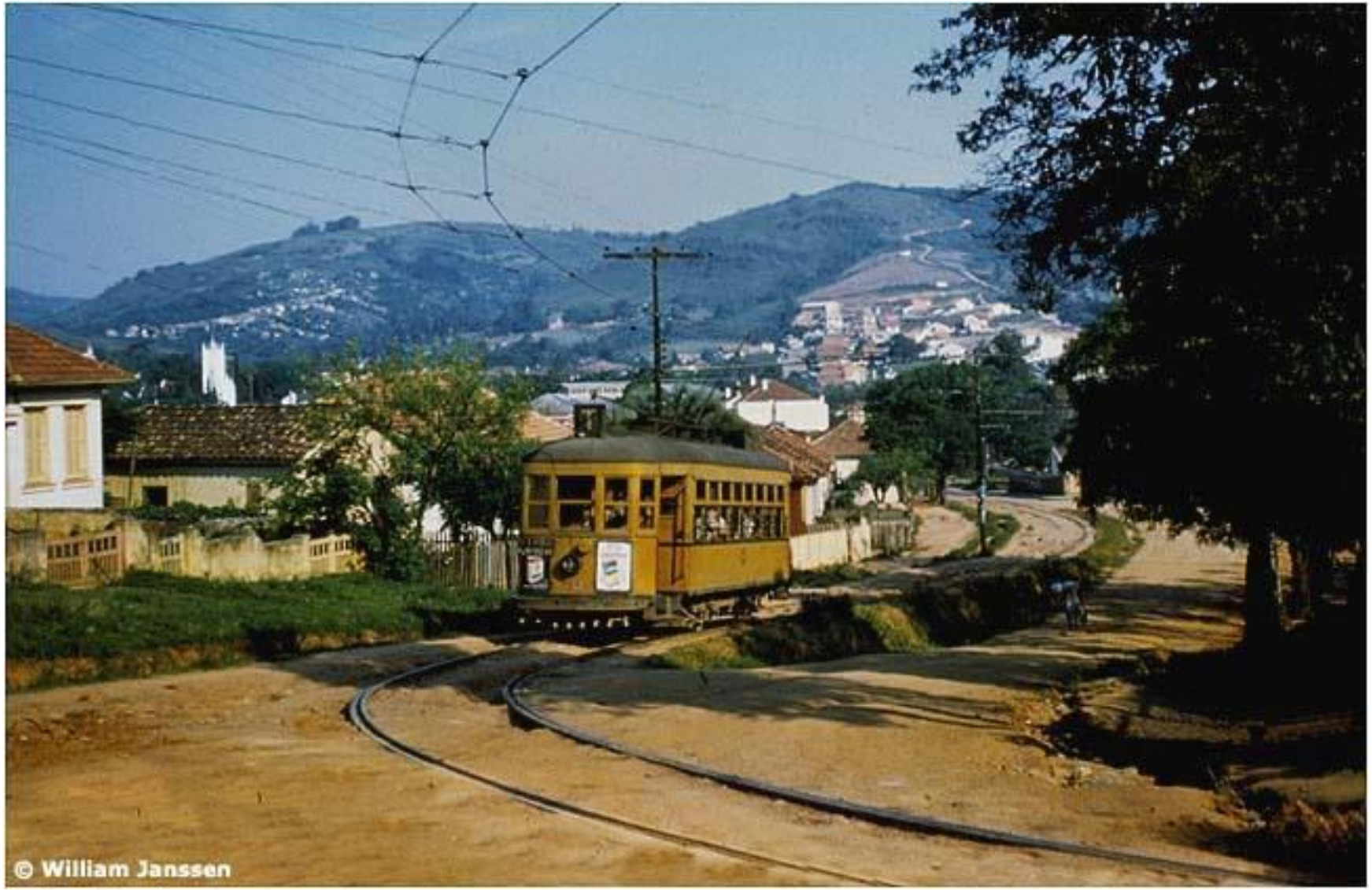
Bonde Brill Paco Municipal



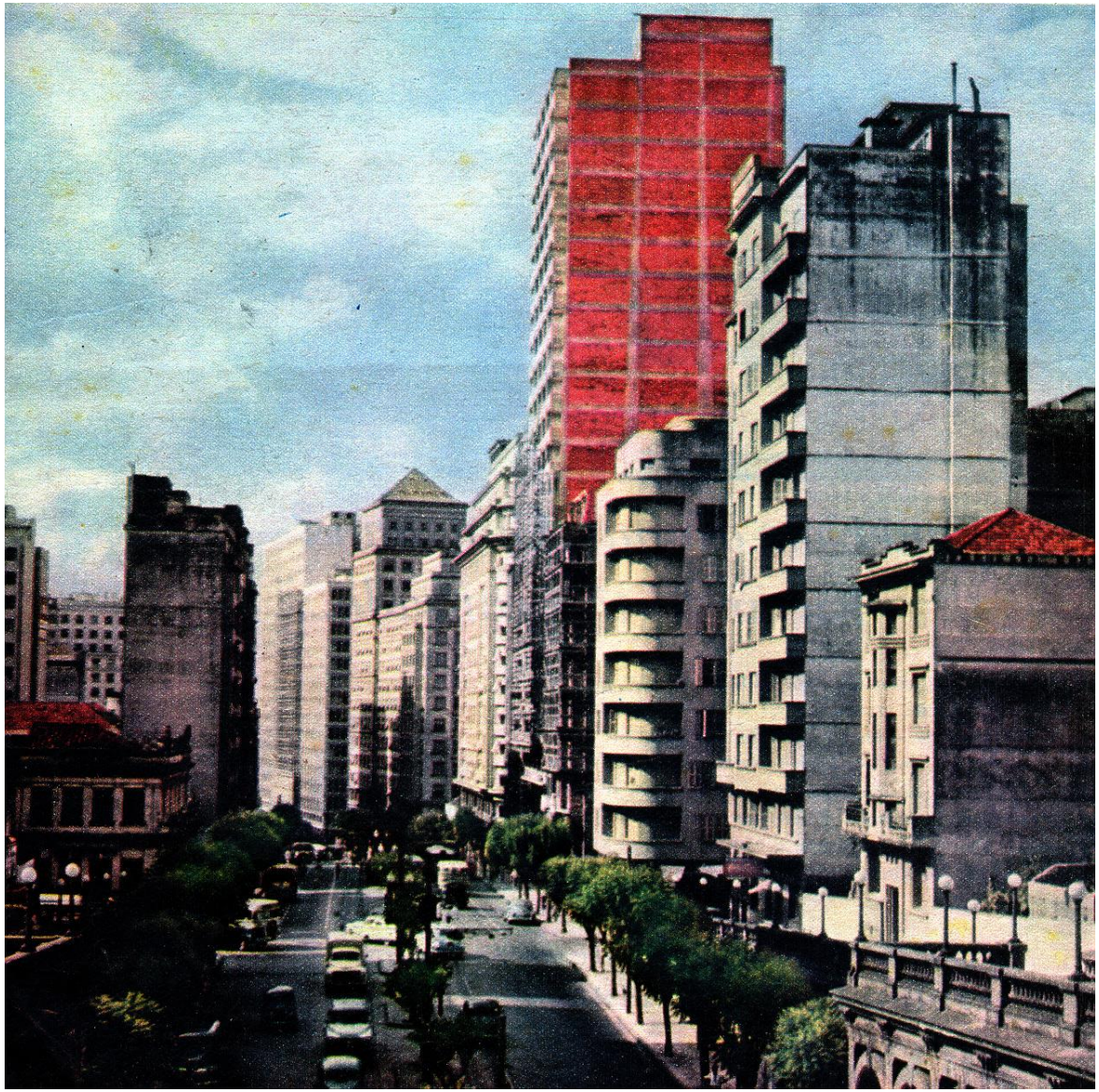
Cartão postal les années 1960



Bonde Dom Pedro Baltimore Birneys, 1940



Bonde Marcinelle William Janssen



Revista O Cruzeiro vistada Av. Borges anos 60



Bonde Richmond Railways M. Palmer 1957



Revist O Cruzeiro, Rua da Praia, les annés 60



Bondes Burney - João Pessoa. Coleção William Janssen



Cartão Postal, Av, Joâao Pessoa, les anées 1970



Ouverture de l'avenue "Praia de Belas" - Borges de Medeiros dans les années 60



Cartão postal, Av. Borges de Medeiros direction Centre-ville, les années 1970



Travaux du tunnel de Conceição, 1975



Travaux du tunnel de Conceição, 1975



Tunnel de Conceição, les années 198



1a Perimetra



Avenida Beira Rio, Estadio Sport Club. Internacional, Av. Praia de Belas