

Le Manifeste anthropophage, un menu pour bien manger

Luiz Fernando Medeiros de Carvalho, Fabio Marchon Coube, Serge Margel, Eva Yampolsky

DANS **LIGNES 2013/1 n° 40**, PAGES 102 À 115

ÉDITIONS **ÉDITIONS LIGNES**

ISSN 0988-5226

ISBN 9782355261183

DOI 10.3917/lignes.040.0102

Date de mise en ligne : 24/03/2014

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-lignes-2013-1-page-102?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Éditions Lignes.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Le Manifeste anthropophage, un menu pour bien manger

Luiz Fernando Medeiros de Carvalho & Fabio Marchon Coube

Publié en février 1928 par Oswald de Andrade, dans le premier numéro de la *Revista de Antropofagia*, le Manifeste anthropophage commence par une généralisation quasi déterministe : « *Seule l'anthropophagie nous unit.* » On peut entendre par le terme « seule » quelque chose qui se détache, sans altérité, comme séparé, laissé de côté, qui préfère rester seul, mais on peut aussi le comprendre comme ce qui n'est pas encore habité, un chemin difficile à parcourir, ou singulier.

On peut souligner le double geste d'Oswald, au début du Manifeste, lorsqu'il cherche à multiplier les voix sur le discours anthropophage, comme si l'unité sémantique pouvait aboutir à sa limite, un écho et un débordement de signification, pour indiquer ce qui arrive une seule fois et une fois pour toutes.

« *Seule l'anthropophagie nous unit. Socialement. Économiquement. Philosophiquement. Unique loi du monde. Expression masquée de tous les individualismes, de tous les collectivismes. De toutes les religions. De tous les traités de paix.*¹ » Ce texte représente la radicalisation conceptuelle de ce qui reste à penser dans le monde, et seule l'anthropophagie nous permet d'en penser la singularité, au-delà des concepts hégémoniques d'un idéal de la présence.

La proposition, « *Seule l'anthropophagie nous unit* », ouvre un paradoxe, qui porte sur l'inconscient de la culture et la volonté d'éduquer le civilisé, afin de bannir, comme une barbarie, toute

1. O. de Andrade, *Manifeste anthropophage* [1928], traduit du portugais (Brésil) par L.Janeiro, Paris, Blackjack éditions, 2011, p. 9. *Manifesto Antropófago*, in TELES, Gilberto Mendonça. *Vanguarda europeia e modernismo brasileiro*. Petrópolis, RJ: 2009, p. 504-511.

la différence historique qu'il entretient aux sauvages aborigènes. C'est l'affirmation d'un principe, pris comme la métaphore d'une action programmatique pour la culture et qui s'oriente vers une poétique. Un principe actif, pour changer radicalement la situation historique du Brésil, et prendre à la racine ses processus d'hybridation qui constituent le socle ou le terrain de la culture, et non plus pour considérer la vision de l'élite qui toujours s'approche mimétiquement des modèles de vie européens.

Le Manifeste relève d'un palimpseste de la culture brésilienne, laissant parler, sur le plan de l'écriture, la voix des Indiens et leur propre langage. Il affirme qu'il y a plus d'une langue, plus d'une culture qui ont opéré le changement, mais aussi plus d'une possibilité contre l'hégémonie de ce qui vient du dehors, de l'autre colonisateur et de son processus de civilisation. Ce Manifeste affirme de façon paradoxale que l'anthropophagie constitue l'unique loi du monde. Il dénonce l'appropriation, qui jamais ne se montre comme telle, toujours masquée par des opérations symboliques qui produisent une trame de semblants, des déguisements pour passer en contrebande, et masquer, le même signe qui recouvre des individualismes et des collectivismes, des religions et des traités de paix.

Le style du Manifeste relève d'une composition poétique caractérisée par la découpe des phrases et par des répétitions rythmiques. Très vite, le texte prend le ton de la provocation, proprement anthropophagique, qui transforme la phrase de Hamlet, « *To be or not to be* », comme métaphore de l'action culturelle, en « *Tupi or not tupi* ». Il s'agit d'incorporer l'autre, dans sa langue, ou l'autre de la langue, et en même temps de la manger pour accomplir la transformation. La question n'est pas métaphysique, comme chez Hamlet. Il s'agit bien autrement de faire face au refoulé de l'action coloniale, et surtout de repenser ce refoulement, en dépit et au-delà des discours de l'Occident. C'est pour cette raison qu'Oswald dira : « *Seul m'intéresse ce qui n'est pas mien* », l'énonçant comme la loi anthropophagique fondamentale du Manifeste, qui ne montre plus l'autre comme

désir de domination. Cette loi anthropophagique ne veut pas s'approcher de l'autre pour l'appropriier, ni former une représentation de l'autre comme la culture dominante, dont il faut suivre le modèle. Elle nous permet de comprendre que l'autre, ce n'est pas quelque chose qu'on peut cerner d'une clôture et réduire à une totalité, ou qu'il ne nous apparaît pas comme un objet d'étude, mais bien comme une altérité absolue. S'appropriier celui qui arrive, c'est répéter le geste oppressif, produit par la culture dominante. La loi du Manifeste conduit à la question du droit. L'homme pense maintenant en tant qu'anthropophage, soutenu par l'unique loi de l'anthropophagie, conçue comme loi de l'homme.

Comme dans un rituel de possession, on s'investit dans quelque chose qui n'appartient à aucun « moi », à aucun sujet. Cela n'appartient pas à l'origine du moi, parce que je ne peux pas m'approprier ce qui arrive de l'autre. Ce qui vient de l'autre précède le moi. Aucun sujet ne peut se construire en tant que représentation de la culture occidentale. On peut le lire dans le Manifeste : « *C'est que nous n'avons jamais eu de grammaire, ni de vieux herbiers. Et nous n'avons jamais su ce qui était urbain, suburbain, frontalier et continental. Paresseux sur la mappemonde du Brésil.*¹ »

Ce nouveau « moi » ne se forme que par la loi de l'anthropophagie. C'est justement pourquoi il faut bien manger cet autre qui arrive, comme Derrida nous le donne à penser dans un entretien avec Jean-Luc Nancy, « Il faut bien manger ou le calcul du sujet ». En critiquant la volonté appropriante par l'usage des axiomes de la signature – une position sans clôture, propre à la constitution du « moi » –, de la trace, de la *différance* de l'ego, de la *destinerrance*, autant de notions définies par le sujet classique, le philosophe montrera par des problématiques qui ne sont plus classiques, ce qu'il nomme une responsabilité : « *La singularité du "qui" n'est pas l'individualité d'une chose identique à elle-même, ce n'est pas un atome. Elle se disloque ou se divise en se rassemblant pour répondre à l'autre, dont l'appel précède en quelque sorte sa propre*

1. *Ibid.*, p. 11.

*identification à soi, parce qu'à cet appel je ne peux que répondre, avoir déjà répondu, même si je crois y répondre "non".*¹ » Comment penser la responsabilité, après m'être nourri du sujet ? Il faut considérer le sujet, précise Derrida, en tant que construction, ou comme une expérience finie de la « *non-identité à soi* », une interpellation qui vient de l'autre. Il y a, certes, un appel à l'autre, mais on doit maintenir sa place comme inappropriable, afin qu'il reste dans ce lieu singulier d'où il advient. Sacrifier le sacrifice, c'est ainsi qu'apparaît le projet métaphorique du cannibalisme, dont parle le Manifeste d'Oswald.

Le cannibalisme fonctionne comme la métaphore d'une opération conceptuelle, qui consiste à bien manger le sujet souverain, même si on ne veut pas reproduire le geste oppressif. On fait du cannibale un héritage que l'on rejette après-coup, telle une contre-signature pour lui répondre. Il faut répondre. C'est ce que nous montre Silviano Santiago, lorsqu'il observe dans le texte d'Oswald le besoin d'assumer l'héritage, comme s'il sacrifiait le sacrifice afin de répondre à ce qui avait été refoulé dans l'héritage : « *Oswald de Andrade, au cœur du Mouvement des 22, fut le seul à parler de l'autonomie de l'héritier comme d'un pouvoir, des emprunts sans dette dans le compte-courant de l'auteur et des crédits qui bouleversent les colonnes dans le livre des comptes. La vision oswaldienne du passé a pour but de remettre en question le pouvoir d'une création dépendante, et c'est pour cette raison que sa théorie n'a pas été comprise par certains historiens de la littérature brésilienne, qui aujourd'hui cherchent encore à tout prix "l'objectivité", sans se préoccuper de savoir pour qui elle travaille. Oswald mélange les chronologies, en proposant des origines libératrices et des conséquences refoulantes. Libération et refoulement se présentent de manière identique, indiquant ainsi la réalité d'une situation de "dépendance", et c'est la raison même de son existence précaire, qui, décrite d'une autre façon, en falsifierait les données en jeu.*² »

1. J. Derrida, « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet », in *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992, p. 276.

2. S. Santiago, *Nas malhas da letra*, São Paulo, Companhia das Letras, 2002, p. 98. Je traduis.

De façon anachronique, le Manifeste anthropophage ne cherche pas à répondre au sujet comme à un sujet originaire, tel un événement toujours identique à soi. Cependant, il faut bien admettre qu'il n'y a pas de liberté sans répression. Il faut reconnaître l'héritage du sujet, mais sans laisser percevoir que le sujet est une construction. Derrida dira que l'origine d'un appel à l'autre, lié à l'impératif catégorique, implique une certaine irresponsabilité responsable pour aller au-delà de la conceptualisation du sujet, perdu entre l'humain et le divin. En ce sens, pour répondre à cet autre tout autre qui arrive, on doit assumer une certaine irresponsabilité, maintenir cette « déshumanité », sans occuper la place de l'autre ou du « moi » en tant que tel. Sans contrôler celui « qui » vient de façon singulière, l'anthropophage se tient à la limite entre manger l'autre et ne pas occuper sa place, c'est-à-dire sans le prendre comme objet d'étude.

« *Nous sommes fatigués de toutes les tragédies mettant en scène des époux catholiques soupçonneux. Freud en a fini avec l'énigme femme et autres épouvantails de la psychologie livresque*¹ », écrit Oswald. Au-delà de la horde patriarcale, on mange le père au nom d'un « *matriarcat de Pindorama*² », comme dit le Manifeste, face au sujet masculin en tant que figure répressive du désir.

Dans *Totem et tabou*, Freud élabore une analyse critique des limites de l'impératif catégorique. Dans sa préface, il va dire que les tabous existent jusqu'à nos jours. Bien qu'ils soient dirigés vers d'autres objets, ces tabous sont constitués de la même nature psychologique que l'impératif catégorique, opérant sans rejeter aucune motivation consciente. Au-delà de la répression, la voix que l'on entend est toujours celle de la joie, symptôme du corps nourri par l'inconscient caribéen, selon Oswald, qui s'intéresse à l'inconscient, au sujet du pur et du refoulé. C'est la lecture de *Totem et tabou* de Freud qui va guider son interprétation de l'inconscient : « *La lutte entre ce qui s'appellerait l'Incréé et la Créature, illustrée par la contradiction permanente de l'homme*

1. O. de Andrade, *Manifeste anthropophage*, op. cit., p. 9.

2. *Ibid.*, p. 25.

*et son Tabou. L'amour quotidien et le modus vivendi capitaliste. Anthropophagie. Absorption de l'ennemi sacré. Pour le changer en Totem. L'humaine aventure. La finalité terrestre.*¹ »

L'inconscient freudien peut être un « puissant allié » de Derrida, dit René Major, allié qui rend possible une altération du discours métaphysique, dont une incapacité inconsciente ne lui permet pas d'accomplir une parfaite opposition au conscient, où la présence ne serait plus équivalente aux notions d'espace et d'avenir. Selon René Major : « *Le sujet se cherche et se trouve dans l'objet qui n'est pas, en soi, son contraire. Il n'est pas de pur présent par rapport au passé. Le passé est présent dans le présent et le présent toujours déjà passé. L'origine est déjà en retard et le retard est donc originaire.* »² »

C'est encore dans *Totem et tabou* que Freud démontre justement que certaines coutumes des sociétés civilisées se pratiquent de la même manière que celles des peuples archaïques, tels que les aborigènes australiens. Or, dans les sociétés civilisées, le pouvoir est tout-puissant, et leur souveraineté tend à conceptualiser l'autre comme un être différent pour aussitôt le rabaisser. La déconstruction du sujet dominant et du désir refoulé, dont parle le Manifeste, opère sur ceux que l'on nomme « élites » et « christianisés ». Il faut donner la voix à ceux qui résistent : « *Ce qui se passe n'est pas une sublimation de l'instinct sexuel. C'est l'échelle thermométrique de l'instinct anthropophagique. De charnel, il devient électif et crée l'amitié. Affectif, l'amour. Spéculatif, la science. Il se dévie et se transfère. Nous tombons dans l'avilissement. La basse anthropophagie agglomérée dans les péchés du catéchisme, l'envie, l'usure, la calomnie, l'assassinat. La peste des soi-disant peuples cultivés et christianisés, c'est contre elle que nous agissons. Anthropophages.* »³ » Articulons cette citation à une autre : « *Seul m'intéresse ce qui n'est pas mien.* » C'est un projet de mettre au dehors, mais aussi de fortifier celui qui se meut et

1. *Ibid.*, p. 23.

2. R. Major, *Lacan avec Derrida. Analyse désistentielle*, Paris, Flammarion, 2001, p. VI.

3. O. de Andrade, *Manifeste anthropophage, op. cit.*, p. 23-25.

se nourrit du fond de l'inconscient refoulé. L'anthropophage prend le pouvoir sans l'exercer, détourné par la violence qu'il veut conceptualiser. Il n'y a donc pas qu'une seule manière de dévorer. Déviance nourrissante, qui maintient la vie parmi les soupçons, comme un héritage de Nietzsche. Le Manifeste propose une série de négations pour affirmer le sens positif de la vie. « *Contre tous les importateurs de conscience en conserve. L'existence palpable de la vie.*¹ »

En forme de manifestation qui s'oppose à la passivité, voici une réflexion sur l'habillement : « *L'obstacle à la vérité, c'était le vêtement, l'imperméable entre le monde extérieur et le monde intérieur. Réagir contre l'homme vêtu.*² » En ce sens, le Manifeste est un opérateur de contre-refoulement. Au travers de propositions synthétiques, il annonce une méditation sur l'histoire de l'homme vêtu, une façon de construire un point de vue sur l'enveloppement, sur la couverture, sur le langage qui recouvre la chose sauvage et produit une dénomination violente, qui réduit l'autre à du même, ou à de l'homogène.

Au sujet du premier contact de l'homme blanc avec le Sauvage, Silviano Santiago observe le caractère utopique du Manifeste anthropophage. Or, cette description d'une société idéale présuppose une différence entre l'utopie européenne et celle d'Oswald, qui, elle, se définit comme spécifiquement caribéenne : « *Il est particulièrement rare dans le mouvement moderniste pour un poète d'avoir une vision du monde qui s'explique au travers de textes conceptuels. Et la vision du monde d'Oswald se démarque par une notion originale de l'utopie, qui ne serait ni marxiste, ni propre au modèle de la Révolution française – pour Oswald, l'utopie est caribéenne. La pensée sauvage viendrait solliciter le savoir européen, dès le premier contact de l'Europe avec l'Amérique. De Montaigne à Rousseau, c'est-à-dire, en passant de la critique des Guerres de religions et de l'Inquisition, au bon sauvage de Rousseau, sans oublier la Déclaration des droits de l'homme, le sauvage est devenu le moteur*

1. *Ibid.*, p. 11.

2. *Ibid.*, p. 9.

de l'utopie européenne. Avec la pensée et l'action anthropophages, Oswald s'est donné pour objectif de retourner l'utopie européenne à son lieu propre – le Brésil. L'utopie oswaldienne remet en question le patriarcat de la société occidentale – et cela représente un autre déplacement de sens proposé par la pensée d'Oswald, qui est très riche. Nous devons trouver un terrain matriarcal brésilien, qui soit nécessairement industrialisé, afin que l'utopie s'accomplisse. Elle se concrétisera dans le matriarcat de Pindorama, revue par la technologie.¹ »

À partir de la condition patriarcale, Santiago montre que l'homme est un esclave du présent. La structure matriarcale de la technologie peut donc libérer l'homme de cette condition d'esclavage et le jeter vers un autre matriarcat, celui de l'état d'oisiveté. Dans le Manifeste, il n'y a pas de passéisme. Il n'y a pas de pensée nostalgique. Mais il n'y a pas d'avantage d'envolée vers le futur, comme on peut le voir dans la relecture des héritiers du modernisme. Selon Santiago, le modernisme relève d'un geste paradoxal. Le modernisme est une critique du passéisme, comme dans la *Semena de Arte Moderna* et la croyance en une civilisation de la machine, selon les principes futuristes, issus d'une visite au Brésil colonial. Double projection dans l'avenir, à partir d'une révision du passé historique, qui en 1924 a rassemblé des écrivains, comme Oswald de Andrade, Mario de Andrade, Tarsila do Amaral et Blaise Cendrars, pour visiter les villes du Minas Gerais du Brésil colonial.

Contre la nomination du permanent, on affirme une circularité. Le Manifeste est rempli de répétitions rythmiques et poétiques, qui affirment le mouvement, le changement de situation sociale, et la *destinerrance* loin des commandements colonisateurs et des propositions hiérarchisantes. C'est toujours l'affirmation du voyage, de l'itinérance, d'une sortie de l'accumulation. C'est l'affirmation d'une circularité, mais c'est aussi ces voyages de découverte du Brésil, en dehors de toute nomination, comme ces modernistes devant les villes baroques de Minas. Relire le passé avec des yeux qui mangent, avec de nouvelles dents pour

1. S. Santiago, *op. cit.*, p. 124-125. Je traduis.

« bien manger » et bien digérer, à commencer par l'image de l'Indien catéchisé, divisé en son être, réduit à la seule représentation stéréotypée du sujet de l'Occident, qui la soumet à une totalité, sans considérer la singularité de chaque être vivant.

Eneida Leal Cunha le dit clairement. « L'anthropophagie » est une proposition qui neutralise le malaise de l'expérience coloniale et de la position colonisée¹. Par là, elle entend distinguer la vision romantique et la vision moderniste. L'anthropophagie va au-delà de cette invention de l'Indien, puisqu'elle ne se réduit ni à un état de malaise, ni à la position coloniale : « *Selon le modernisme de l'identité culturelle, écrit Cunha, il n'est pas possible d'effacer l'image, développée depuis Caminha, qui met l'Indien face au spectacle fulgurant de la culture européenne, à l'intérêt attentif et à la reproduction de tous les mouvements des hommes de la terre. Après quatre siècles, les intellectuels brésiliens savent ce qu'est vraiment la scène culturelle produite par la colonisation.* »² »

Selon le Manifeste, « *Jamais nous ne fûmes catéchisés. Nous, nous avons fait le Carnaval. L'Indien costumé en sénateur d'Empire. En Pitt pour de rire. Ou bien dans les opéras d'Alencar plein de bons sentiments portugais* »³. Pour Cunha, l'interprétation moderniste de la première messe proférée au Brésil suit le chemin inverse de l'approche romantique. Il ne s'agit pas cependant de renverser les significations sans considérer les circonstances. « *L'interprétation moderniste renverse le processus romantique, maintient le contexte rituel de la rencontre, mais elle transfère toute l'activité du côté de l'Indien, transforme la messe et la communion chrétiennes désincarnées en un rituel anthropophagique et en une dévoration effective des corps.* »⁴ »

1. E. L. Cunha, « Leituras da dependência cultural », in *Navegar é preciso, viver. Escritos para Silvano Santiago*, éd. par Eneida Maria de Souza et Wander Melo Miranda, Belo Horizonte, Editora UFMG / Niterói, EdUFF / Salvador, EdUFBA, 1997, p. 129. Je traduis.

2. *Ibid.*, p. 129. Je traduis.

3. O. de Andrade, *Manifeste anthropophage, op. cit.*, p. 15.

4. E. L. Cunha, *op. cit.*, p. 129. Je traduis.

Au-delà du travestissement, et d'une manière pudique de traiter l'Indien, d'une religiosité qui consiste à cacher le sexe, il ne faut pas continuer à le vêtir, mais accepter sa nudité comme une façon d'être, car la nudité de l'Indien, c'est le vêtement pour l'homme blanc. Une ligne directrice traverse tout le Manifeste, c'est l'affirmation de la langue indienne comme trace inconsciente, qui non seulement renouvelle la langue parlée et écrite du Brésil, mais aussi qui joue le rôle de guide pour la nouvelle culture et sur le plan poétique. Nous sommes toujours guidés par ce principe positif et décisif du Manifeste : « *La joie est la preuve par neuf.*¹ » C'est une devise qui produit un effet de dévoration, d'appropriation, sans la peur d'être heureux. Action de dévorer dans la joie, sans mélancolie ni hystérie, qui n'atteindra jamais le degré de perfection des Européens, une crise hystérique qui produit le rabaissement du corps et sa position assujettie face à l'autre civilisé. La joie, c'est le symptôme du corps nourri par l'inconscient caribéen.

L'affirmation du corps, c'est le bon équilibre, le corps sans vêtement, tanné par le soleil, par des éléments qui agissent sur lui au contact de la terre, qui l'affectent, comme on peut le voir dans le poème du livre *Bois-Brésil* :

Erreur du Portugais

Quand le Portugais est arrivé
 Sous une forte pluie
 Il a habillé l'Indien
 Quel dommage !
 Si c'était un matin ensoleillé
 L'Indien aurait déshabillé le Portugais²

Une autre manière d'affirmer le corps, c'est le passage au concret, surtout au sensible, en réponse à l'excès d'une culture de sublimation : « *Nous sommes concrétistes. Les idées s'imposent,*

1. O. de Andrade, *Manifeste anthropophage*, op. cit., p. 21.

2. O. de Andrade, *Pau-Brasil*. Paris, Sans Pareil, 1925. Je traduis.

*s'opposent, brûlent les gens sur les places publiques. Supprimons les idées et les autres paralysies. Pour les plans : croire aux signes, croire aux instruments et aux étoiles.*¹ » Le Manifeste définit le corps nu comme une manière d'affirmer une « *réalité sans complexe, sans folie, sans prostitution, et sans pénitenciers*² ». C'est une lecture de Freud pour penser la culture de l'intérieur, une action par laquelle l'on tente de construire une structure matriarcale, en opposition au phallogocentrisme de la culture oppressive du civilisé.

En ce sens, le Manifeste est lui-même un acte d'hospitalité infinie envers l'autre. Ce qui se passe, c'est une surenchère d'expropriation, car l'introjection de ce qui ne provient pas du sujet culturel est produite par un calcul, en lien avec l'ingestion du savoir occidental – qui aboutit d'une manière inévitable à la dissimulation de l'autre désormais mangé. Or, toute incorporation opère toujours par expropriation – ce qui la rend infinie. L'expropriation empêche que le Manifeste se réduise à une pensée purement hégélienne, qui produit une synthèse à partir des contraires. Le Manifeste avance un paradoxe, une aporie pour ne pas engendrer une synthèse dialectique. Cette force résulte d'une relecture permanente de la culture indienne, qui fonctionne comme résistance, appel à l'autre et qui reste inappropriable comme telle, devenant ainsi proprement l'autre. On peut commenter les interprétations d'Anderson Pires da Silva : « *Dans le Manifeste de 1928, nourri de psychanalyse freudienne, Oswald de Andrade s'est confronté à la position ethnique du groupe Vert-Jaune, qui a cherché dans l'indianisme et dans le folklore les sources culturelles capables de résister au "danger que représente l'étranger", et il [Oswald] incarne les formes de l'avant-garde et du communisme. Contre cette thèse, Oswald – un penseur formé par les voyages transatlantiques – reprend la figure maudite de l'Indien anthropophage. Le rituel anthropologique, condamné par le catéchisme jésuite, se transforme en une puissante métaphore, capable*

1. O. de Andrade, *Manifeste anthropophage*, op. cit., p. 23.

2. *Ibid.*, p. 25.

de se confronter sans drames aux chocs produits par la colonisation portugaise et par la religion refoulante. Dans son essai, “Crise de la philosophie messianique” (1950), Oswald revient à l’anthropophagie, non seulement au sens d’un contre-refoulement culturel, mais aussi d’un principe d’évolution historique, comme alternative aux valeurs occidentales, tels la morale du gain et de l’État de classes. L’histoire de l’humanité, selon lui, se retrouve entre deux hémisphères : le matriarcat et le patriarcat. Le premier a fondé la culture anthropophagique ; le second, une culture messianique. Ainsi, le “principe essentiel de l’homme en tant que problème et réalité tient en trois termes : premièrement, l’homme naturel ; deuxièmement, l’homme civilisé ; troisièmement, l’homme naturel-civilisé”.¹ »

De ce texte, l’on peut mettre en perspective le sujet de la diabolisation de la culture, par l’ingestion de la chair humaine. En ce sens, l’objectif d’Oswald s’approche de l’*Aufhebung* hégélienne, en déplaçant le sens propre du mot « carnivore » au sens métaphorique, qui produit un autre type de dévoration. Ce sens propre resurgit en forme de Manifeste. Il s’oppose à la christianisation et au patriarcat, alors que le matriarcat, propre aux peuples primitifs, n’avait pas le projet de diviser les classes, ni d’instaurer un Père absolu. « *Contre Anchieta baratinant les onze mille vierges du ciel, sur la terre d’Iracema, le patriarche João Ramalho fondateur de São Paulo.*² »

Encore selon da Silva : « *L’anthropophagie a acquis une signification bien précise par sa réception. À son origine, elle a radicalisé l’esthétique primitiviste du Bois-Brésil (Pau-Brasil), en proposant un lien entre le primitivisme et la technologie, en tant qu’idéal de l’art moderne. Dans la pratique, l’anthropophagie a réussi à incorporer la culture populaire dans la culture cultivée. À la fin des années 1940, on opposait la culture anthropophagique et la culture messianique, celle-ci fondée sur l’autorité de la loi et de Dieu, et celle-là fondée sur l’absence d’autorité et sur la libre volonté des hommes. C’est*

1. A. Pires da Silva, *Mário e Oswald: Uma historia privada do Modernismo*, Rio de Janeiro, 7 Letras / Faperj, 2009, p.123. Je traduis.

2. O. de Andrade, *Manifeste anthropophage*, *op. cit.*, p. 25.

la thèse que soutient Oswald : “le retour à un âge d’or, au travers d’un monde hypertechnologique, sans État de classes, dont la synthèse serait l’homme naturel-technicisé”. Après les années 1960, l’anthropophagie a été dévorée par la pratique concrétiste-tropicaliste, avec pour but de dépasser le concept du nationalisme populaire, à partir d’un mélange entre les traditions locales, la culture des mass media et le psychédélisme.¹ »

Quelque chose en mouvement, héritier du passé, et tout à la fois hôte de l’avenir, une culture hybride se forme d’une révolution à l’autre : « *Filiation. Le contact avec le Brésil Caraïbe. Ori Villegaignon print terre. Montaigne. L’homme naturel. Rousseau. De la Révolution française au Romantisme, à la Révolution bolcheviste, à la Révolution surréaliste et au barbare technicisé de Keyserling. On a fait du chemin.*² »

Cristiane Brasileiro avance quelques remarques sur les représentations du primitif dont parle le Manifeste : « *Bien autrement, Oswald intériorise l’Indien en tant qu’image du primitif qui a son existence dans une autre société. De même que l’anthropologue moderne, il développe une distance critique afin de ne pas se confondre avec la société à laquelle il appartient. En même temps, sa nouvelle interprétation du primitivisme se rapproche de la pensée sauvage pour s’allier au dénuement de l’homme, produit par la psychanalyse. Selon Benedito Nunes, dans l’anthropophagie oswaldienne “le tupi ou le caribéen, loin de représenter l’âme collective sédimentée, désigne des énergies psychiques qui animent et donnent une impulsion au développement humain”. Pousée par les conditions même d’une imagination libérée et conjointe au développement industriel, la “Révolution Caraïbe” représenterait un événement compris comme une vengeance tribale imaginaire, en dévorant l’impérialisme, étant donc par essence anticolonialiste. Ainsi, l’histoire de l’anthropophagie est absorbée dans la préhistoire, dans ce qui maintient le passé, en revanche, dans ce qui maintient l’avenir, elle se dirige vers une transhistoire du monde, au travers de*

1. A. Pires da Silva, *op. cit.*, p. 51-52. Je traduis.

2. Oswald de Andrade, « *Manifeste anthropophage* », *op. cit.*, p. 11-13.

laquelle l'histoire et la société brésiliennes vont pouvoir être comprises.¹ »

On ne peut pas reproduire la voix de l'Indien pour qu'il se conforme à la civilisation. Le mouvement permanent de la « Révolution Caraïbe » fonctionne comme un déplacement conceptuel, une transformation de concepts capables de réduire et dominer l'Indien, en tant qu'invention de l'Occident. La pensée s'approprie donc la figure conceptuelle du sauvage, errant, capable de fuir les modèles conceptuels qui ont produit le refoulement du sujet. Il s'agit de l'énergie vitale, nécessaire à la vie des Caraïbes, ce bête et « *mauvais sauvage* » qui, selon Silviano Santiago, dévore impérativement ce qui vient du dehors.

Traduit du portugais (Brésil) par Luiz Fernando Medeiros de Carvalho, revu par Serge Margel et Eva Yampolsky.

1. Cristiane Brasileiro, *Pequeno Grande Mundo. Literatura em crise de autoridade*, Rio de Janeiro, Caetés, 2004, p. 67. Je traduis.