

Cannibalisme, pensée, parodie : Friedrich Nietzsche et Oswald de Andrade

Par Maria Cristina Franco Ferraz
(Université Fédérale de Rio de Janeiro/Brésil)

« Le problème du cannibalisme [...] ne consiste pas à chercher le pourquoi de la coutume, mais, au contraire, comment s'est dégagée cette limite inférieure de la prédation à quoi se ramène peut-être la vie sociale. »
Claude Lévi-Strauss

Cannibalisme, prédation et métaphysique

Dans ses *Métaphysiques cannibales*¹, l'anthropologue brésilien Eduardo Viveiros de Castro développe, à partir d'une compréhension très aiguë de la pensée deleuzienne, certaines pistes lancées par Claude Lévi-Strauss à propos de ce que celui-ci avait appelé la *pensée sauvage* des Amérindiens. Viveiros de Castro propose un perspectivisme multinaturaliste comme propre aux Amérindiens, ce qui implique le dépassement, comme nous le verrons, des présupposés chers à la tradition anthropologique et philosophique occidentale dominante, contribuant à la production des métaphysiques autres, cannibales.

Pour introduire la présentation des résultats de ses recherches concernant les cosmopolitiques amazoniennes, ancrées sur « la notion de multiplicité perspective intrinsèque au réel »², il se réfère à une parabole assez

¹ Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, Paris, Puf, 2011. Toute référence ultérieure renvoie à cette édition, la deuxième de ce livre, publié dès 2009.

² *Ibid.*, p. 14.

connue, mentionnée par Lévi-Strauss dans *Race et histoire*, et que je reprends ici :

« Dans les grandes Antilles, quelques années après la découverte de l'Amérique, pendant que les Espagnols envoyaient des commissions d'enquête pour rechercher si les indigènes avaient ou non une âme, ces derniers s'employaient à immerger les blancs prisonniers afin de vérifier, par une surveillance prolongée, si leur cadavre était ou non sujet à la putréfaction. »³

Cette anedocte a été extraite, comme nous le rappelle Viveiros de Castro, du livre d'Oviedo intitulé *Historia de las Indias*. Elle aurait eu lieu à Hispaniola et à Porto Rico, dans les deux premières décennies du XVI^e siècle. Elle se relie directement à la controverse de Valladolid (1550-1551), au célèbre débat entre Las Casas et Sepúlveda au sujet de la véritable nature des Indiens américains. La solution de la question qui a fortement opposé le dominicain Bartolomé de Las Casas au théologien Juan Ginés de Sepúlveda était fondamentale pour justifier la colonisation espagnole du Nouveau Monde, produisant les justifications morales et théoriques pour la domination des Indiens par droit de conquête, impliquant la détermination de la légitimité ou non des sociétés indiennes, avec leurs coutumes, ce qui permettrait l'entreprise colonisatrice et l'extermination des modes de vie des civilisations précolombiennes.

La différence entre le geste des Européens et celui des Amérindiens auxquels se réfère l'anecdote peut être ainsi synthétisée : pendant que les Européens ont fini par inclure les Indiens dans la catégorie d'animaux, ces derniers ont d'abord suspecté que les Européens étaient des dieux - avant de constater qu'eux aussi, ils pourrissaient. Voici ce que Lévi-Strauss a rajouté à

³ *Apud ibid.*, p. 14-15.

ce propos : « A l'ignorance égale, le dernier procédé était certes plus digne d'hommes. »⁴ La différence entre ces deux opérations distinctes tenait au fait que les Européens ne pouvaient pas douter que les Indiens avaient un corps (comme l'ont du reste aussi les animaux), tandis que les Amérindiens ne pouvaient jamais douter que les Européens avaient une âme. En effet, pour les Amérindiens, tout avait effectivement une âme, y compris les animaux et les spectres des morts.

Comme l'a rapporté José Gil, lorsque le missionnaire ethnologue Maurice Leenhardt allait laisser la Nouvelle Calédonie, il a demandé à son informateur Boesoou s'il leur avait apporté, en fin de compte, l'esprit. Le canaque lui a immédiatement répondu que non, que l'esprit ils le voyaient partout. Par contre, ce qui était nouveau pour eux c'était le corps, ce corps propre et identitaire, que, selon José Gil, nous sommes condamnés non seulement à habiter, mais - pire encore - à aimer⁵.

Certes, il ne s'agit pas d'intervertir simplement les termes de la métaphysique occidentale, dès qu'on veut s'approcher des métaphysiques autres. Pour faire honneur au travail nuancé et puissamment philosophique d'Eduardo Viveiros de Castro, il faut plus de finesse. Car il s'agit certes d'un déplacement de point de vue, mais qui, sans se prétendre déraciné, introduit effectivement des bouleversements inattendus dans la perspective même de celui qui la provoque. Lorsqu'il compare le *perspectivisme multiculturaliste* occidental au *perspectivisme multinaturaliste* des Amérindiens, ceci devient très clair. A la différence du multiculturalisme, le multinaturalisme amérindien ne suppose pas *quelque chose*, une supposée *chose en soi* qui serait

⁴ *Apud. ibid.*, p. 15.

⁵ Gil, José, "O corpo paradoxal", in Lins et Gadelha (dir.), *Nietzsche e Deleuze. Que pode o corpo*, Relume Dumará, Rio de Janeiro, 2002, p. 146. Voir aussi Viveiros de Castro, *ibid.*, p. 48, note 2.

« partiellement appréhendée par les catégories de l’entendement propres à chaque espèce »⁶.

Selon la perspective multinaturaliste, il n’existerait pas quelque chose d’identique, que – pour reprendre l’exemple utilisé par Viveiros de Castro – les humains verraient comme du sang, et les jaguars comme de la bière de maïs. Il ne s’agit pas d’un relativisme qui présuppose des « entités auto-identiques », des *mêmes* choses à être perçues de manières distinctes. Il n’y a pas de place pour un *x* qui serait perçu par une espèce comme du sang, par une autre comme de la bière. Et Viveiros de Castro d’ajouter : « Effectivement, on est dans le sang *ou* dans la bière, personne ne boit la boisson-en-soi. Mais toute bière a un arrière-goût de sang, et réciproquement. »⁷ Chez les Amérindiens, il n’y aurait pas de référence commune (donc pas d’équivocité), mais toujours et d’emblée des références multiples et des ontologies variables. Paraphrasant Deleuze, Viveiros de Castro conclut que « le multinaturalisme amazonien n’affirme pas tant une variété de natures », mais « la naturalité de la variation, la variation *comme* nature »⁸.

Ceci s’éclaircit encore davantage lorsque l’on comprend que la métaphysique amazonienne de la prédation est toute relative et relationnelle. Tandis que les esprits et les animaux prédateurs voient les humains comme des proies, les proies voient les humains comme des esprits ou comme des animaux prédateurs. Cela implique que les animaux et les autres composantes du cosmos partagent avec les humains la condition de *personnes* munies d’un même ensemble général de dispositions perceptives, appétitives et cognitives, étant donc tous, à égale mesure, pourvus d’une âme. Même si, pour les humains, les animaux restent virtuellement des personnes, s’ils sont pour eux

⁶ *Ibid.*, p. 40.

⁷ *Ibid.*, p. 40.

⁸ *Ibid.*, p. 42.

doués d'une « potentialité ontologique », c'est-à-dire, « de la capacité d'occuper un point de vue »⁹. Suivons la conclusion précise de Viveiros de Castro à ce sujet :

Le fait selon lequel la condition de personne (dont la forme aperceptive universelle est la forme humaine) peut être 'étendue' aux autres espèces tout comme 'récusée' à d'autres collectifs de notre espèce suggère [...] que le concept de *personne* – centre d'intentionnalité constituée par une différence de potentiel interne – est antérieur et logiquement supérieur au concept d'*humain*. L'humanité est la position du congénère, le mode réflexif du collectif, et comme tel, elle est dérivée par rapport aux positions primaires de prédateur ou de proie, qui engagent nécessairement d'autres collectifs, d'autres multiplicités personnelles dans une situation d'altérité perspective.¹⁰

L'humain – même étant ontologiquement inférieur à la *personne* – devient alors un terme non pas universel, désignant une substance identique à soi et commune à tous, mais un terme qui marque nécessairement une relation. Par exemple, en nous voyant comme des non-humains, les jaguars se voient comme des humains, percevant leur aliment comme un aliment humain – le sang comme bière de maïs. Même s'il englobe presque toujours des êtres cosmiques et les morts, ce perspectivisme semble s'appliquer plus fréquemment à certaines espèces animales, comme les grands prédateurs et les charognards. Quoi qu'il en soit, selon la métaphysique amérindienne proposée par Viveiros de Castro, « *la condition commune aux hommes et aux animaux n'est pas l'animalité, mais l'humanité* »¹¹. Et il précise :

⁹ *Ibid.*, p. 21-22.

¹⁰ *Ibid.*, p. 23-24.

¹¹ *Ibid.*, p. 35.

« Les non-humains sont des anciens humains, et non les humains des anciens non-humains. [...] notre anthropologie populaire voit l'humanité comme étant dressée sur des soubassements animaux, normalement occultés par la culture [...], la pensée indigène, elle, conclut, au contraire, qu'ayant été jadis humains, les animaux et autres existants cosmiques continuent à l'être, même s'ils le sont d'une manière non évidente pour nous. »¹²

Afin d'établir des rapports nuancés entre cannibalisme et pensée et, du même coup, de montrer que la pensée occidentale débarquée aux tropiques a inauguré des perspectives métaphysiques décentrées et a suscité le geste parodique, nous allons mettre en dialogue certains personnages-animaux qui s'expriment dans deux textes différents : dans un texte de Nietzsche et dans un manifeste écrit par le poète moderniste brésilien Oswald de Andrade. Evidemment il ne s'agira plus là d'anthropologie, dans la mesure où nous partirons de deux productions appartenant à la même tradition – pour faire vite – occidentale. Néanmoins, ce sera une occasion favorable pour exploiter ailleurs ces inspirations philosophico-anthropologiques.

Pour la première référence, il s'agira d'une figure moralement prédatrice, qui s'est revêtue des qualités chrétiennes telles que la modestie, l'humilité, la résignation et l'esprit de sacrifice : l'agneau (*agnus dei*), qui prend la parole au paragraphe 13 de la première dissertation de la *Généalogie de la morale*¹³. Ensuite, nous soulignerons la procédure parodique mise en place par Oswald de Andrade dans son *Manifeste Anthropophage*¹⁴ (1928),

¹² *Ibid.*, p. 35.

¹³ Nietzsche, *La généalogie de la morale*, traduction de I. Hildenbrand et Jean Gratiën, Paris, Gallimard, 1971, p. 35-37.

¹⁴ Pour une version française du Manifeste, voir http://a-a-a.blogg.org/themes-manifeste_anthropophage-104583.html

mettant l'accent sur la référence à un autre animal et à un autre point de vue : celui du *Jabouti*¹⁵.

L'agneau et l'oiseau de proie nietzschéens

Dans ce texte de la *Généalogie*, Nietzsche se sert d'une brève parabole (genre traditionnellement lié aux leçons morales et à la parole évangélique) dans laquelle deux perspectives s'expriment : celle de l'agneau et celle de l'oiseau de proie. Dans le texte polyphonique de Nietzsche, voici ce que dit l'agneau : « ces oiseaux de proie sont méchants ; et celui qui est aussi peu que possible un oiseau de proie, qui en est même le contraire, un agneau, - celui-là ne serait-il pas bon ? »¹⁶ Comme l'a signalé Deleuze¹⁷, ces agneaux se servent d'un jeu dialectique pour bâtir des simulacres d'affirmation de soi comme *bons*, à partir d'une opération de double négation : ils commencent par marquer l'autre (l'oiseau de proie, généralisé) comme mauvais. A partir de cette négation, ils extraient, par le biais de deux réductions logiques (« celui qui est aussi peu que possible un oiseau de proie, qui en est même le contraire, un agneau »), la conclusion du paralogisme. Cette conclusion se présente significativement comme une question posée aux autres agneaux : « celui-là ne serait-il pas bon ? »

Soulignons le coup de génie de cette opération intermédiaire, qui consiste à faire glisser, en toute douceur, la comparaison (celui qui est *aussi*

¹⁵ Selon une note contenu dans cette version française, le *jabouti* est « le nom de la tortue géante brésilienne, qui est aussi animal mythologique tupi ». Une autre note du traducteur explicite que Tupi (ou Tupinambá, *Tupinambour* en français, chez Montaigne), groupe de nations indiennes, la plupart anthropophages, que les conquérants rencontrèrent en prenant pied au Brésil. Cf. http://a-a-a.blogg.org/themes-manifeste_anthropophage-104583.html.

¹⁶ *Ibid.*, p. 44.

¹⁷ Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1983, p. 136-142.

peu que possible un oiseau de proie) vers la violence d'un régime d'opposition (« qui en est même le contraire, un agneau »). Il ne s'agit pas là d'une simple progression, mais d'un saut rusé : l'opposition ainsi obtenue secrète le sol commun nécessaire à l'invention des valeurs morales, universellement applicables. Par cette astuce, l'agneau établit d'emblée une égalité de nature entre lui et l'oiseau de proie. Ainsi nivelle-t-il des espèces incomparables, deux perspectives distinctes, faisant glisser par-dessus les deux un prétendu substrat commun, neutre, et en plus doté du libre-arbitre.

Ce régime d'opposition dans lequel l'altérité (l'oiseau de proie) est insérée constitue la stratégie la plus efficace pour nier son aspect irréductible, produisant un rapport d'équivalence dans lequel l'*autre* doit se rapporter au *même*. Comme l'a aussi montré Deleuze, l'agneau syllogistique, expression du ressentiment, invente ainsi la fiction du sujet comme une force neutre, séparée de ses manifestations, à laquelle on demandera de répondre pour ce qu'elle *choisit* d'être. Bref, voici l'enjeu de l'opération sinueuse et bien rationnelle propre à la négativité : l'instauration d'un jeu duel dans lequel l'altérité est d'emblée domestiquée, neutralisée, reconduite à la catégorie du *même*, sous la figure de l'opposé. Ce qui était pure différence se transforme en l'opposé de l'agneau – devenu référence commune –, devenant alors moralement imputable pour être ce qu'il... est.

Dans ce passage, Nietzsche souligne de quelle façon la négativité est devenue créatrice, et créatrice de valeurs, dans la tradition culturelle occidentale. Par la suite, le philosophe dénonce comment la fiction des valeurs morales et le jugement qui en dérive ont besoin de s'appuyer sur la croyance à un sujet substantialisé et neutre, et donc passible d'être jugé ou bien d'être loué tout *simplement par ce qu'il est*. L'évaluation morale suppose donc l'établissement d'un rapport avec l'altérité sous le mode unique d'une

opposition symétrique et bipolaire, régie par la négativité. Ce moyen hégémonique d'ériger des valeurs et de produire des modèles d'identité ne peut se passer de la fiction d'un jeu dialectique entre *nous* et les *autres*.

Dans ce passage de Nietzsche, le contrepoint à la perspective de l'agneau ne s'exprime pas sous la forme d'une discussion logique, d'une objection argumentative, appuyée sur la rationalité et exprimant un désir de consensus. Il intervient par la petite voix de l'oiseau de proie qui, sans avoir besoin de l'avis des autres (donc d'un quelconque troupeau) ni de complots, dit *peut-être à soi même*, « d'un oeil quelque peu moqueur : *nous* ne leur en voulons pas du tout, à ces bons agneaux, nous les aimons même : rien n'est plus savoureux qu'un tendre agneau »¹⁸.

Cette autre perspective, cette perspective-autre, ne secrète aucune rancœur, mais exprime plutôt une malice naïve et beaucoup de bonne humeur. L'argumentation logique de l'agneau dialectisant est donc mise en échec par un rire léger et salutaire. Aucune trace de rancune, mais un *goût*, un désir déclaré de *manger l'autre*. Nous revoilà dans les rapports de prédation, liés ici non pas à la négativité, mais à l'expression directe d'un désir d'altérité, d'un mouvement de devenir autre. Cette torsion cannibale que l'oiseau de proie et que mon geste de lecture effectuent à partir du texte de Nietzsche peut être mise en rapport avec le *Manifeste Anthropophage*.

¹⁸ Nietzsche, *ibid.*, p. 44-45.

Le jabouti anthropophage

Publié par Oswald de Andrade en 1928, le *Manifeste Anthropophage*¹⁹ digère les dilemmes de l'être et du non-être chers à la tradition occidentale, les déglutissant et les transformant en parodie, dans un *pathos* vivace et espiègle. Le manifeste reprend la question problématique de notre *identité* sous la forme d'un geste nécessairement fictionnel. A partir de cette troisième rive qu'est le Brésil, cette dialectique du moi et de l'autre, de l'être et du non-être est mise en échec.

Comme dans la perspective de l'oiseau de proie nietzschéen, un *pathos* léger, joyeux et coquin parcourt le manifeste. Une affirmation y revient, en ritournelle : « La joie est la preuve par neuf. » Cette joie est directement liée au désir de l'autre, explicitement formulé dans le texte dès le début : « Seul m'intéresse ce qui n'est pas mien. Loi de l'homme. Loi de l'anthropophage. » Sous cette loi, le négatif (*ce qui n'est pas mien*) n'a rien à voir avec la négation de l'autre, avec sa réduction au *même*. Bien au contraire, il résulte de l'affirmation et de la positivité d'un *intérêt* trop pressant, voire inéluctable. Rappelons l'étymologie du mot intérêt : *inter esse*, être entre, exister parmi²⁰.

A la rigueur, il ne s'agit plus là du dualisme moi/autrui, mais d'un *intérêt*, d'un entre-lieu, d'une flèche du désir tirée vers un mouvement vertigineux de perte irréversible de soi. Il s'agit de *s'autruiser*, *outrar-se* — verbe créé en portugais par Bernardo Soares/Fernando Pessoa. Dans l'affirmation selon laquelle « seul m'intéresse ce qui n'est pas mien », nous pouvons entendre, avec de petites oreilles nietzschéennes, l'expression d'un désir de déglutir l'autre et d'imploser ainsi l'ennuyeuse prison du moi et ses

¹⁹ Andrade, Oswald de, *Manifeste Anthropophage*, traduit et annoté par Gilles de Staal, in http://a-a-a.blogg.org/themes-manifeste_anthropophage-104583.html, 2006. Toute référence renvoie à cette traduction.

²⁰ Vivieros de Castro, *ibid.*, p. 58.

coagulations identitaires. Dans le manifeste, l'innocence et la sagacité de l'oiseau de proie sont, elles aussi, englouties pour se métamorphoser en un animal mythique des tribus tupis : le *Jabouti* coquin, riche en *Mètis*²¹, rajouté à la conclusion de la version désacralisante oswaldienne de l'histoire de la colonisation du Brésil :

« Mais ce ne sont pas des croisés qui vinrent. C'étaient des fugitifs d'une civilisation que nous sommes en train de manger, parce que *nous sommes forts et vindicatifs comme le Jabouti.* »

La vengeance du Jabouti est radicalement différente de la rancune propre à l'agneau : elle est mue par un désir d'absorber l'autre, sans être guidée par le besoin de dissoudre ou d'atténuer la tension propre au rapport avec toute altérité. *Manger*, ici, n'implique nullement l'élimination de l'autre ; bien au contraire, il s'agit de se nourrir d'altérité, des ennemis qu'on honore, mettant en marche un dispositif de variation infinie aussi bien de l'autre que du moi, dans une érotique de pur *outramento*. L'autre avalé reste autre, effritant l'identité du *même*, qui n'est d'ailleurs qu'un estomac vorace. Rappelons que Nietzsche considérait la digestion comme l'activité la plus spirituelle de l'homme, affirmant, dans le *Zarathoustra*, que l'esprit *est* un estomac²². L'anthropophagie gère ainsi son style *originel* (d'ailleurs bien au goût de Nietzsche²³) sous la forme de la parodie.

En effet, le mouvement de déglutition, d'appropriation de l'autre (du dominant) par l'esprit/estomac cannibale convoque le geste parodique et se réalise en lui. Le manifeste ne se veut pas *anthropophagique*. Autrement dit, il ne tient pas à imiter ou à représenter l'anthropophagie. Il se présente comme

²¹Detienne, Marcel et Vernant, Jean-Pierre, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974.

²²Ferraz, Maria Cristina Franco, *Nove variações sobre temas nietzschianos*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002, p. 62-63.

²³*Ibid.*, p. 103-115.

directement anthropophage, mettant le cannibalisme en action. Voici comment cet estomac cannibale dévore et régurgite le modèle d'identité hégémonique en Occident: « *Tupy, or not tupy that is the question* »²⁴

Cette traduction du cliché shakespearien — qui ne peut jouer qu'en se maintenant, paradoxalement, dans la langue d'origine —, trahit l'originel et en même temps lui reste fidèle. Rappelons que chez Shakespeare lui-même cette phrase a déjà l'accent d'une parodie : Hamlet, étudiant universitaire, y parodie les prémisses de la *disputatio*, privant le *to be or not to be* de ses prédictions nécessaires²⁵. Parodie d'une parodie, traduction/trahison d'une phrase elle-même déjà parodique, la traduction ou transplantation proposée par Oswald de Andrade trafique l'être (*to be*), forçant sa résonance avec le nom d'un des plus importants groupes amérindiens (*tupy*), et fait aussi — et ceci du même coup — Hamlet dire notre propre dilemme. Ou plutôt le force à énoncer une de ses solutions paradoxales.

La reprise parodique de la fameuse affirmation hamletienne — expression de la vieille problématique de l'être et du non-être — défait avec joie et bonne humeur le dilemme et sa pesanteur mélancolique. En ce que nous ne sommes ni Européens, ni Américains, ni Amérindiens, ni Africains, toute dichotomisation et toute logique d'opposition régie par des ou bien/ou bien ne peut plus être appliquée à notre *intér-êt*, à notre entre-lieu, ou lieu-entre. Comme l'a signalé, dans les années 70, Paulo Emílio Salles Gomes, notre « dialectique raréfiée » ne pourrait plus s'exprimer par ce *to be or not to be* hamletien, mais bien davantage par un jeu entre *ne pas être et être autre*²⁶.

²⁴ Evidemment, en anglais dans le texte brésilien.

²⁵ Je remercie mon collègue et ami Jonathan Pollock, de l'Université de Perpignan-Via-Domitia, pour cette remarque précieuse.

²⁶ Salles Gomes, *Cinema. Trajetória no subdesenvolvimento*, Rio de Janeiro, Paz e Terra/Embrafilme, 1980, p. 77, ma traduction : « Nous ne sommes ni Européens ni Américains du Nord, mais destitués de culture originelle, rien ne nous est étranger, puisque tout l'est. La construction pénible de nous mêmes se développe

Au lieu de nous tenir à cette expression (*dialectique raréfiée*), encore tâchée d'une tonalité quelque peu mélancolique, liée à un supposé déficit identitaire, rapprochons-nous encore une fois du manifeste, qui exprime plus clairement le dépassement de toute dialectique par une nouvelle polarisation – *ne pas être et être autre* – qui mise sur les mélanges, sur l'impureté des non-origines. Prenant le mauvais chemin inscrit dès le poème de Parménide – celui du non-être²⁷ – il se débarrasse de tout jeu dialectique et du point de départ identitaire. Voici ce qui définit le dépassement du négatif : la sortie subtile et riante de la situation mélancolique et aporétique, d'une situation pensée comme déficitaire (absence d'origine) vers la célébration de ce qui y est impliqué – l'occasion (toujours Kairos) de nous inventer incessamment, sélectionnant quoi ou qui digérer, quels masques adopter et vivre. Alors une situation à première vue triste et déficitaire devient en fait très avantageuse, en ce qu'elle implique la légèreté de l'invention de notre caractère comme « sans caractère » – comme l'a proposé, dans la même année de 1928, Mario de Andrade dans son roman *Macunaíma*.

Revenons un instant encore sur le *tupy, or not tupy that is the question*. Avec la légèreté d'une pirouette parodique, le verbe *être*, dans la langue culturellement dominante (*to be*), est avalé par des estomacs cannibales pour être rendu avec l'accent étranger d'une affirmation d'altérité tupy. Être tupy revient à se placer hors (par-delà ou en-deçà) de la problématique de l'identité. Être tupy est déjà être autre. Cela implique, dès le départ, choisir la voie du non-être et en faire son point de départ non-originaire. Partir du non-être

dans la dialectique raréfiée entre le non-être et l'être autre.» Signalons la transformation du *pathos* joyeusement anthropophagique de la première affirmation (qui culmine avec « rien ne nous est étranger, puisque tout l'est ») dans la mélancolie et la négativité exprimées dans celle qui suit (« La construction *pénible* de nous mêmes... »). En effet, la négativité se laissait déjà entendre dans la lamentation sur notre supposée lacune originelle : « destitués de culture originelle... »

²⁷ Evidemment, l'inspiration de mon geste ici se rapporte aux perspectives de Barbara Cassin à propos des relations entre sophistique et philosophie.

n'équivaut pas à une simple inversion de la logique et de la politique de l'être, mais plutôt à miser sur son dépassement. Chemin faisant, s'engendre la parodie.

Cette traduction parodique du dilemme shakespearien — qui ne peut jouer qu'en se maintenant, paradoxalement, dans la langue d'origine —, trahit l'originel et en même temps lui reste fidèle (paraphrasant Deleuze, on peut dire que l'anthropophage fait un enfant par derrière à Shakespeare). Traduction/trahison, cette réécriture parodique non seulement trafique l'être (*to be*), forçant sa résonance avec le nom d'un de plus importants groupes amérindiens (*tupy*), mais met aussi en scène un Hamlet tropicalisé qui dit notre propre dilemme, ou plutôt qui énonce une de ses solutions paradoxales. Comme Oswald de Andrade avait écrit dans un manifeste antérieur, intitulé *Manifeste Pau-Brasil* (Bois Brésil), il s'agit d'amalgamer barbares et civilisés, jungle et école, ce que cette parodie réalise, performe. Il s'agit, en fin de compte, d'une question de traduction, comprise en termes spirituels, c'est-à-dire, stomachaux.

La parodie fait ce qu'elle dit : la question cesse d'être celle du *to be or not to be* pour devenir celle de l'être autre, s'appropriant la culture dominante pour la métamorphoser en une affirmation de soi comme jeu constant et infini de masques désirants. Le faux dilemme ainsi dégluti se défait, le nœud se rompt et se libère en rire et en allégresse. Il est ainsi rendu à la tradition d'où il était parti guéri de son poids, de l'ombre du négatif, de la gravité sombre et pesante du modèle identitaire. Voici exprimée une autre perspective politique, culturelle et existentielle capable d'entrer en tension cannibale avec l'autre sans se coaguler identitairement, sans liquider la différence. Tout ceci est bien une question érotique, liée à la porosité de la peau et à des estomacs littéralement très intéressés. Car seul nous intéresse ce qui n'est pas nôtre. La

faim non pas comme manque, mais comme désir d'errance hors de soi, parcouru par le pathos du cannibalisme. Encore ici, la joie est la preuve par neuf définitive.

Références Bibliographiques

Andrade, Mário de, *Macunaíma. O herói sem nenhum caráter*, Rio de Janeiro/São Paulo, Livros Técnicos e Científicos/Secretaria de Cultura de São Paulo, 1978.

Andrade, Oswald de, *Manifeste Anthropophage*, traduit et noté par Gilles de Staal, in <http://a-a-a.blogg.org/themes-manifeste-anthropophage-104583.html>, 2006.

Cassin, Barbara, *O efeito sofisticado*, São Paulo, Ed. 34, 2005.

_____. *Si Parménide*, Lille, Presses de l'Université de Lille III, 1980.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1983.

Detienne, Marcel et Vernant, Jean-Pierre, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974.

Ferraz, Maria Cristina Franco, *Nove variações sobre temas nietzschianos*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002.

Gil, José, "O corpo paradoxal", in Lins et Gadelha (dir.), *Nietzsche e Deleuze. Que pode o corpo*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002.

Nietzsche, Friedrich, *La généalogie de la morale*, traduction de I. Hildenbrand et Jean Gratiën, Paris, Gallimard, 1971.

Parménide, *Le poème*, trad. Jean Beaufret, Paris, Michel Chandeigne, 1982.

Salles Gomes, Paulo Emílio, *Cinema. Trajetória no subdesenvolvimento*, Rio de Janeiro, Paz e Terra/Embrafilme, 1980.

Viveiros de Castro, Eduardo, *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF, 2011.