
L'anthropophage et le héros sans caractère: deux figures de la critique de l'identité¹

Walter Moser, professeur
Département de littérature comparée
Université de Montréal

Dans cette étude, je propose de situer la question de l'identité au niveau du collectif et d'examiner plus particulièrement quel peut être l'apport de la symbolisation littéraire à la question de l'identité collective.

Je commencerai par le geste constitutif de ma discipline – la littérature comparée – qui consiste à ouvrir un espace de comparaison entre deux objets différents. Je rapporterai d'abord une comparaison qui touche le vécu personnel, quitte à donner par la suite une allure plus académique à cette manière de procéder.

Dès mon premier séjour au Brésil, il y a quatre ans, j'ai été frappé par l'énorme diversité interne de ce pays ou, dans les termes de la problématique identitaire, par la coexistence d'une multitude inouïe d'identités. Qu'on parle d'ethnies, de races, de communautés culturelles, de classes sociales, de régions également et de cultures locales, mais aussi de cultures politiques représentant des stades d'évolution hétérogènes coexistant dans une contemporanéité précaire (le syndicalisme urbain et industriel dans le sud et le quasi-féodalisme dans le nord-est), le Brésil, en tant que pays et nation, est

1. Cet article est issu d'un travail de recherche subventionné par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

à la fois un mélange et une mosaïque² extrêmement complexe d'identités. Mais jamais je n'ai eu l'impression que l'identité brésilienne faisait problème dans sa fonction de chapeauter ce jeu identitaire à géométrie variable³. L'identité brésilienne allait de soi et pouvait, aux yeux des sujets individuels, englober cet ensemble complexe d'identités qui se négocient – souvent de manière conflictuelle, voire violente – dans le quotidien brésilien même.

En contraste, quel ne fut pas mon étonnement, il y a dix-huit ans, quand je suis arrivé à Montréal, de découvrir que pour beaucoup de Québécois l'identité canadienne faisait problème, n'allait pas de soi, et que, dans leur vécu et plus encore dans leur imaginaire, identité québécoise et identité canadienne s'excluaient.

Ce n'est pas que la question des identités ne soit pas un enjeu important au Brésil, loin de là, mais elle fait problème autrement. Chez nous, dans la mesure où, sur les plans national, culturel, langagier, certaines identités collectives sont devenues exclusives les unes des autres, le jeu pluriel de l'imbrication des identités semble bloqué. Ou du moins, il est soumis à des changements majeurs qui pourraient introduire des lignes de rupture dans sa mobilité et se consolider dans de nouvelles priorités et hiérarchies.

CRISE ET CONJONCTURE DE L'IDENTITÉ

Le contraste de ces deux expériences ouvre donc un éventail d'attitudes très large à l'égard de la question de l'identité, éventail qui confirme ce qu'on trouve, sur un plan plus abstrait, dans les différentes approches scientifiques de la question. Une des positions extrêmes est représentée par l'énoncé lapidaire «Ce qui va de soi ne se pose

2. Pour reprendre ici les deux figures – métissage et mosaïque – que propose Nicolas van Schendel dans le présent volume pour définir la coexistence de plusieurs identités.

3. À l'exception peut-être de l'extrême sud du pays, dans l'État du Rio Grande do Sul, où l'appartenance à la culture *gaúcha* – une identité régionale – ne semble pas céder le pas à l'identité brésilienne nationale, du moins dans la conscience des personnes.

pas comme identité» (Bourdin, 1987: 72). Il s'agirait ici d'identités stabilisées, « naturalisées », non perçues parce qu'elles ne se manifestent pas dans un champ agonistique. À l'autre extrême, on trouve des identités très visibles et très en vue du fait même qu'elles sont contestées ou figées dans des positions de combat pour en contester d'autres. Ce pôle semble dominer aujourd'hui. On parle communément d'une « crise des identités » qui confère une grande actualité à la question identitaire, actualité d'ailleurs confirmée tant sur le plan intellectuel – les colloques et publications se multiplient – que sur le plan politique – les revendications identitaires se multiplient également. Cette crise a deux versants, celui de la perte ou du manque d'identité (« L'obsession de la perte d'identité marque l'esprit du temps » (Bourdin, 1987: 61)) et celui de l'émergence d'identités (« La conjoncture est favorable à l'affirmation d'identités » (1987: 72)).

À l'instar de la crise du sujet qui nous a imposé la tâche de repenser le sujet, celle des identités nous interpelle et nous invite à reprendre la question de l'identité. Certains y voient une mode des temps et y reconnaissent une menace:

L'homme a droit à se désidentifier comme à s'identifier. La pire menace pour son activité pensante est l'identité elle-même, aujourd'hui si fort à la mode que tout le monde en parle, même les chefs d'État (Lafont, 1991: 259).

Robert Lafont a écrit ces lignes en Europe, en 1991, lieu et moment qui voient le concept d'identité redevenir un focalisateur majeur des événements, pour désigner à la fois des processus de dissolution et de nouvelles fixations. Mais la crise ne date pas d'aujourd'hui: son diagnostic habite les sciences humaines et sociales depuis de longues années déjà. Témoin le séminaire interdisciplinaire organisé par Jean-Marie Benoist sous la direction de Claude Lévi-Strauss en 1974-1975 au Collège de France sur le thème de l'identité. Ce séminaire se proposait rien de moins qu'une déconstruction de la notion d'identité:

Il s'agira de « déconstruire » la notion d'identité en ses multiples déterminations au niveau d'un groupe, en récusant le mythe d'une insularité (Benoist, 1977: 16).

Que ces quelques indications suffisent pour nous convaincre – si besoin est – que, tant sur le terrain qu'à l'université, la question de l'identité est en ce moment un enjeu très actif et agité.

À cette situation marquée par une extrême mobilité – que ce soit du côté de la disparition et de la perte d'identités ou du côté de leur émergence, de leur multiplication et de leur réaffirmation – s'ajoute encore une tension fondamentale qu'on pourrait lire comme une ironie objective de notre temps. C'est que, au moment même où les symbolisations identitaires, en s'accélégrant, correspondent de moins en moins à une réalité vécue et que les médias (surtout audiovisuels) produisent, diffusent et commercialisent quotidiennement un flot d'images identitaires, nous assistons à une véritable vague de nostalgie identitaire qui se manifeste par la quête d'identités fortes, univoques et substantielles et se poursuit jusque dans la violence guerrière. Certes, il y a une logique de la complémentarité et peut-être de la compensation dans la simultanéité de ces deux tendances : le mouvement rapide et superficiel de dé/reterritorialisation symbolique appelle un désir d'enracinement, sous la forme d'une territorialisation identitaire forte et stable. Mais cette logique n'en produit pas moins un effet ironique dans la mesure où la quête d'identités substantielles risque de n'être qu'un leurre puisqu'elle s'appuie à son tour sur les images en circulation dont on veut pourtant fuir l'inauthenticité. En fait, le commerce de « Surrogatsidentitäten⁴ » et de simulacres d'identités n'a jamais été aussi florissant que de nos jours. Et le partage entre l'authentique et l'inauthentique s'avère de plus en plus difficile, voire impossible.

C'est comme si deux réalités historiques différentes coexistaient dans une simultanéité précaire et potentiellement explosive. D'une part, ce que des néo-marxistes comme Immanuel Wallerstein⁵ et Fredric Jameson (1991) – le premier en insistant sur la logique éco-

4. Voir le recueil d'articles édité par Klinger et Stäblein (1989). Dans leur introduction, les deux éditeurs de ce volume insistent sur la logique d'une cooccurrence des positions extrêmes de la dissolution et de l'enracinement des identités. Les analyses traitent des XIX^e et XX^e siècles.

5. Voir par exemple son ouvrage de synthèse historique (1980).

nomique, le second en s'intéressant davantage à la logique culturelle – voient comme une phase de déploiement du système capitaliste. Sous les effets de la mondialisation de ce système⁶, toutes les identités particulières, constituées et ancrées localement sont ébranlées sinon effacées sous l'assaut aplatissant des images identitaires diffusées à grande vitesse par le réseau mondial des médias de masse. Ce développement respecte de moins en moins les frontières stato-nationales⁷ et déjoue aussi les remparts de la souveraineté dont s'entoure l'institution étatique⁸. Nous assistons donc historiquement à un développement qui passe par-dessus les frontières culturelles et stato-nationales et dont la généralisation efface les différences tout en multipliant et en diversifiant les images identitaires.

D'autre part, ce développement rencontre des résistances. Il provoque des réactions et contribue ainsi dialectiquement à favoriser la cristallisation d'identités locales et régionales. Certaines de ces identités ont longuement été subsumées sous des raisons d'État et sous des mots d'ordre d'identité stato-nationale appliqués par des régimes plus ou moins violents. Je pense par exemple au cas de l'Espagne au moment de son passage du franquisme au postfranquisme, suivi de peu de son intégration dans le Marché commun européen. En Espagne, les identités locales, appuyées sur des différences ethniques, culturelles, langagières, connaissent en ce moment une émancipation dans le cadre d'une régionalisation de l'État. Ailleurs – et le phénomène dépasse l'aire postcoloniale – des identités locales, surtout sur une base ethno-langagière, s'affirment en parcourant tout le chemin qui va de la résistance, en passant par l'émancipation collective et la libération nationale, jusqu'à la constitution de nouveaux États nationaux, c'est-à-dire, dans les termes d'Alain Touraine (1986: 24-26), d'une conduite d'identité défensive à une conduite d'identité offensive.

6. Wallerstein l'appelle l'« économie-monde » (*world-economy*).

7. J'emprunte ce terme à Robert Lafont (1991). Ce néologisme résume, sous forme adjectivale, le projet de l'État-nation et tout particulièrement le programme de faire coïncider les deux ensembles sans reste.

8. On pourrait mentionner ici les rebondissements un peu don-quichottesques, au Canada, de la lutte pour le contenu canadien des émissions de télévision auprès de téléspectateurs qui ont la liberté forcée de consommer de l'américain à haute dose.

Nous assistons donc simultanément à la globalisation économique et culturelle qui ébranle les États nationaux fondés depuis la Révolution française et à l'émergence de nouveaux États nationaux. Faut-il y voir une coexistence de deux cycles historiques différents, une non-contemporanéité historique flagrante? La création de nouvelles structures étatiques, qui promettent de capter institutionnellement des postulats identitaires nationaux, de même que l'affirmation de nouvelles identités régionales s'effectuent en s'arrachant d'une structure englobante préalable. En s'affirmant, ces nouvelles structures et identités résistent contre la globalisation. Telle est du moins la conscience identitaire subjective qu'en ont les opérateurs sur les plans individuel et collectif. Mais leur émergence et leur existence même ne sont-elles pas déjà prévues, quant à la logique du système, comme une stratégie de la globalisation? Du moins, le système mondial de l'économie capitaliste s'accommode-t-il fort bien des identités locales, de l'existence et même de la multiplication des États nationaux. Sa stratégie de la localisation globale les aura en quelque sorte déjà prévus, intégrés et déjoués et saura en tirer profit.

Comment comprendre ce double développement d'une globalisation mondiale du système capitaliste qui se traduit par un mouvement massif d'effacement d'identités, d'une part, et par une résurgence d'identités locales fortes, de l'autre, qui ont tendance à se donner des carapaces institutionnelles telles que l'État ou l'Église? Dire que ce deuxième mouvement n'est qu'une ruse du système global, ou affirmer que la commercialisation et la symbolisation médiatique des images identitaires ont enlevé tout fondement réel aux identités et les condamnent désormais à n'être que des simulacres, ce serait, sans être faux, une explication incomplète, parce que unilatérale, de la situation. Ce serait écarter tous les investissements subjectifs, passer sous silence les conflits réels dans le vécu et méconnaître le travail de prise de conscience constitutif des « mouvements historiques » pour ce qui est des acteurs politiques, sociaux, culturels.

DEUX FIGURES LITTÉRAIRES DU MODERNISME BRÉSILIEN

Après ces grandes généralités, rappelées au vol plutôt que développées, je rétrécis maintenant mon champ de vue aux dimensions de

ce qu'on pourrait appeler une étude de cas. Le cas sera littéraire et je l'emprunterai à la littérature brésilienne. Je me réinstalle donc dans l'espace de comparaison ouvert dès l'introduction.

Au préalable, je dirai un mot sur le lien entre la littérature et les questions liées à l'identité⁹. Il n'y a aucun doute que la littérature est un des véhicules privilégiés pour la symbolisation identitaire¹⁰. Le véhicule littéraire se présente d'emblée sous le signe d'une grande complexité, car – pour n'évoquer que ces dimensions – il conjugue identité individuelle et identité collective, il peut représenter l'identité en voie de constitution et de dissolution, et il permet à la fois l'affirmation et la critique d'identités. Même si les termes de ces oppositions peuvent se trouver dissociés – ainsi est-il plus probable de trouver l'affirmation d'identités dans la littérature populaire et sa critique dans la littérature dite « élitaire » – le discours littéraire, en vertu de sa logique de la non-disjonction, les articule souvent de manière ambivalente, sinon paradoxale.

Concrètement, je propose de considérer deux exemples littéraires publiés en 1928 dans le contexte du modernisme brésilien. Il s'agit, d'une part, du « Manifeste anthropophage » d'Oswald de Andrade¹¹ et, d'autre part, du roman *Macunaíma* de Mário de Andrade¹². Leur traitement ne sera, cependant, pas rigoureusement comparatiste, dans la mesure où je ne les comparerai pas à des ouvrages littéraires canadiens et québécois. Je m'attacherai davantage à en dégager deux figures auxquelles j'attribuerai un caractère pour le moins heuristique, en les transposant dans l'actualité de nos propres débats sur la question identitaire. Il m'importe toutefois d'ouvrir un espace de comparaison, afin de gagner de la distance par rapport à nos préoccupations. J'espère donner plus de relief à nos propres

9. Un des volumes de la prestigieuse série *Poetik und Hermeneutik* est consacré à la question de l'identité (Marquard et Stierle, 1979).

10. Du moins était-ce le cas avant le développement massif des médias audiovisuels. Il faudrait aujourd'hui examiner comment l'écrit (dont la littérature) et l'audiovisuel se partagent ce privilège.

11. Dans le numéro spécial de la revue *Europe*, consacré au modernisme brésilien, on trouve une traduction française du manifeste (Oswald de Andrade, 1979).

12. La meilleure édition est celle de 1988.

questions en y apportant un regard autre – brésilien en l’occurrence. Le double espace de comparaison – d’époque à époque et de culture à culture – devrait ainsi permettre de prendre une distance critique. En même temps, ces deux figures littéraires prendront une valeur épistémique dans la mesure où elles aideront, je l’espère, à établir une position critique à l’égard du concept même de l’identité.

La semaine de l’art moderne de São Paulo en 1922, événement coïncidant avec le 100^e anniversaire de l’indépendance du Brésil, fut le coup d’envoi de ce qu’on appelle aujourd’hui le modernisme brésilien, mouvement à la fois politique et culturel. Sur le plan politique, il s’agissait de faire accéder le Brésil, État postcolonial, à la modernité historique par la création d’un État national moderne. Ce programme politique devait être secondé, sur le plan culturel, d’une action concertée de tous les créateurs. Des tâches importantes leur étaient dévolues. Leur activité devait renforcer l’existence d’un esprit brésilien, sinon le créer. Les écrivains devaient élaborer une appropriation spécifiquement brésilienne de la langue portugaise. Mais avant toute chose, les artistes avaient le mandat d’émanciper la production culturelle nationale en la libérant d’un mode de fonctionnement resté colonial malgré l’indépendance politique du pays. Au début du siècle, les académies d’artistes brésiliens se contentaient encore largement d’importer et de reproduire des modèles européens, même si au courant du XIX^e siècle à Lisbonne s’était substitué Paris comme métropole culturelle.

Dans un langage à dessein économique, les modernistes s’attribuaient eux-mêmes la tâche de produire et d’exporter une culture nationale *made in Brazil* qui porterait la marque stato-nationale de leur pays. En renversant de la sorte le bilan des échanges économico-culturels, ils devaient en finir avec le colonialisme culturel. Le manifeste *Poesia Pau-Brasil* d’Oswald de Andrade (1990b) rend ce programme tout à fait explicite en égalant la poésie au bois brésilien, produit d’exportation traditionnel¹³.

13. On pourrait s’amuser à trouver les équivalences canadiennes et québécoises de ce double programme : l’importance d’avoir une culture nationale, le souci du contenu canadien ou québécois dans la culture, la question de la langue nationale au

Le modernisme brésilien attribue donc au travail culturel le rôle idéologique de renforcer sinon de constituer l'identité nationale. Celle-ci devait être à la fois le support, la condition d'existence de l'État national et son émanation nécessaire. Elle devait en même temps le constituer et l'exprimer.

Comment lire dans ce contexte le « Manifeste anthropophage » de 1928? Dans ce texte, comme dans l'éphémère *Revue d'anthropophagie* dont il fait partie, Oswald de Andrade construit un « nous » brésilien qui se dit ouvertement anthropophage¹⁴. Ce sujet collectif adopte un anthropophagisme tous azimuts (*endo-* et *exo-*) qu'il dit pratiquer au sens propre comme au sens figuré (comme métaphore des processus culturels). Le nous brésilien assume ainsi de manière provocante une identité de guerre qui lui permet d'établir une position stratégique très intéressante par rapport à la question de l'identité. Essayons d'en décomposer les effets.

D'abord, ce geste provocateur a un effet satirique et, par conséquent, critique à l'égard de la relation coloniale. Grâce à un renversement de rôles, il dénonce le colonialisme comme étant une forme de cannibalisme: le colonisateur se nourrit de la substance du colonisé.

Ensuite, le sujet brésilien ainsi construit se glisse dans le rôle que le discours ethnographique attribuait traditionnellement aux Indiens tupinambas du Brésil, prototypes des cannibales. Ce changement de fonction discursive – l'objet accède au rang de sujet et parle en son propre nom – s'accompagne d'une réévaluation radicale, puisque l'abjection morale du cannibalisme, assumée allègrement, se tourne désormais en une vertu. Le manifeste devient ainsi un miroir récriminateur tendu au discours à prétention cognitive des ethnographes

Québec, la dépendance par rapport aux métropoles européennes ou nord-américaines sont des questions qui ne nous sont pas inconnues, même un demi-siècle plus tard et dans un pays dont la condition postcoloniale ne se compare pas facilement à celle du Brésil.

14. Ce qui distingue « anthropophagie » de « cannibalisme », c'est que ce dernier terme a partie liée avec le colonialisme européen et a été utilisé par les peuples dits policés pour parler des pratiques anthropophagiques des peuples dits primitifs et sauvages, en général avec rejet et indignation.

européens. L'effet critique d'une telle réappropriation inversée est d'autant plus important qu'on sait que la connaissance ethnographique des « autres », les sauvages, a souvent été liée à leur domination politique.

Finalement, le geste d'Oswald de Andrade lance un défi général à tout allocutaire étranger en attribuant au sujet brésilien la capacité de tout absorber et incorporer pour en tirer sa production propre.

D'autres enjeux encore devraient être pris en considération – la relation aux Indiens et à l'*indianismo* historique du Brésil, la relation aux avant-gardes européennes – pour reconstruire toute la complexité du manifeste¹⁵. Mais je préfère me concentrer ici sur son ambivalence stratégique par rapport au programme du modernisme brésilien et en particulier par rapport à la question identitaire sous-jacente.

D'une part, donc, le manifeste d'Oswald de Andrade exécute ce programme à la lettre en postulant, et plus encore, en construisant une spécificité, sinon une authenticité brésilienne. Et il affirme ce postulat littéralement avec férocité et sauvagerie. Mais, d'autre part, la figure choisie pour véhiculer ce postulat coupe court à toute tentation de fonder une identité homogène, authentique, pure. La figure elle-même comporte le potentiel de subvertir le programme qu'elle est censée réaliser.

La figure anthropophagique comporte en fait un double geste très significatif qu'on peut expliciter en exposant la simultanéité de deux de ses moments constitutifs. Elle contient d'abord un moment de violence faite à autrui et inclut de la sorte la destruction et la mise à mort d'une altérité dont on veut tirer sa propre substance. Le second moment est celui de l'incorporation qui est une appropriation de la substance d'autrui par son recyclage dans le métabolisme (physiologique ou culturel) du même. Le sémantisme de la figure mise en avant par les modernistes brésiliens contient donc de manière concise et quasi paradoxale une logique dialectique de l'identité: elle présuppose l'altérité mais la détruit par un geste d'incorporation.

15. J'en ai parlé dans un autre texte sur l'anthropophagisme brésilien, « L'anthropophagie du Sud au Nord » (Moser, 1992).

Dans le contexte du modernisme brésilien, l'utilisation littéraire de cette figure est appelée à faire un double travail. D'une part, elle peut être lue comme s'insérant parfaitement dans le programme idéologique du modernisme, dans la mesure où elle contribue à affirmer une spécificité identitaire en favorisant le travail de l'émancipation libératrice par rapport au colonialisme culturel. Mais, d'autre part, de par son sémantisme, la figure comporte une critique radicale de toute prétention à un « en-soi » national, de tout être originaire et autochtone au sens étymologique du terme. Implicitement, elle opère un rejet des mythes de fondation par lesquels les communautés prétendent poser l'origine d'une identité pure et homogène. L'anthropophagisme met au contraire à découvert ce que de tels mythes sont appelés à cacher pour rester efficaces: que toute identité propre et homogène a une histoire de violence faite à autrui, qu'elle s'est nourrie de la substance d'autrui. L'archéologie de toute identité révèle donc sa constitution hétérogène et potentiellement violente. La figure anthropophagique rappelle le processus même de cette constitution et nous oblige à en garder la mémoire, même si on croit pouvoir se situer à une grande distance des sauvageries cannibales.

L'utilisation de cette figure avait donc une efficacité très ambivalente. C'est en fait une figure peu commode, pour nous ici et aujourd'hui, comme pour les Brésiliens de 1928, car, prise au sérieux, elle barre le chemin à toutes les solutions faciles de la question identitaire.

Passons maintenant à Mário de Andrade et à l'autre figure que je propose d'examiner. Interprète distant à la fois culturellement et historiquement, je suis tenté de rapprocher deux ouvrages littéraires qui ont vu le jour la même année et dans le même contexte. Mais, pour diverses raisons, l'auteur de *Macunaíma*, tout en prévoyant ce rapprochement inévitable, avait du mal à l'accepter. Ainsi écrivait-il, le 19 mai 1928, à son ami Alceu Amoroso Lima:

[...] a Antropofagia [...] não tenho nada com ela mas já estou querendo bem ela por causa de ser feita por amigos. Só colaboro. Quanto ao manifesto do Osvaldo... acho... nem posso falar que acho horrível porque não entendo bem [...] Os pedaços que entendo no geral não concordo [...] Mas a respeito de manifestos do Osvaldo eu tenho uma infelicidade toda particular com eles. Saem sempre no momento em

que fico malgré moi incorporado neles [...] Macunaíma vai sair [...] e vai parecer inteiramente antropófago [...] Lamento um bocado essas coincidências todas, palavra (Mário de Andrade, 1988: 400).

Je n'ai rien à faire avec l'Anthropophagie, mais qu'elle soit faite par des amis me la rend sympathique. Je ne fais que collaborer. Quant au manifeste d'Oswald... je trouve... non, je ne peux même pas affirmer que je le trouve horrible puisque je ne le comprends pas bien [...] Je ne suis pas d'accord avec le peu que j'y comprends [...] Mais, d'une manière générale, je me sens pris dans une relation bien malheureuse par rapport aux manifestes d'Oswald. Au moment où ils sortent, je finis toujours par m'y trouver inclus malgré moi [...] *Macunaíma* paraítra [...] et semblera entièrement anthropophage. Sincèrement, toutes ces coïncidences me pèsent¹⁶.

Les craintes de Mário de Andrade étaient fondées. Son roman sera attiré, au moment de sa réception, vers l'anthropophagisme comme vers un centre de gravitation. On pourrait en fait y reconnaître une mise en œuvre littéraire du programme anthropophagique. J'y reviendrai.

En quelques mots, *Macunaíma* est une histoire de type picaresque qui raconte les aventures rocambolesques d'un héros d'origine indienne. Jouisseur, paresseux et opportuniste, il traverse le Brésil entier, davantage ballotté par les événements qui lui arrivent que motivé par une quête quelconque ou par un plan d'action. Le récit combine sans heurt le merveilleux des légendes indiennes avec un certain réalisme littéraire. Transposé au théâtre et au cinéma, *Macunaíma* connut un grand succès et acquit la popularité d'une épopée nationale.

Pendant, il s'agit d'une épopée nationale très problématique. Car si la pluralité et la diversité des lieux parcourus par le héros peuvent correspondre au programme narratif exigé par la fondation d'une identité nationale, d'autres aspects dominants du récit entrent carrément en contradiction avec le grand récit de l'accès de l'État national à la modernité: l'hétérogénéité des styles, la discontinuité de l'histoire, les inconséquences du héros, sa nullité morale.

16. C'est moi qui ai traduit du portugais les citations de Mário de Andrade.

Toutes ces caractéristiques sont, à mon avis, à relier au programme narratif que l'auteur annonce dans le sous-titre du roman: *O herói sem nenhum caráter* – le héros sans caractère. Il s'agit d'un programme négatif dont l'enjeu se situe sur le plan de la constitution de l'identité individuelle. Normalement, le caractère d'un héros épique consiste en un regroupement de qualités permanentes, positives dans la plupart des cas, qui donnent au protagoniste d'une histoire la consistance nécessaire pour s'instituer sujet d'une action qu'il sera en conséquence capable d'exécuter avec une certaine prévisibilité, constance et responsabilité. Ce programme narratif correspond, en psycho-éducation, au projet très en vogue au début du siècle en Europe de la formation du caractère (*Charakterbildung*, par exemple chez Kretschmer).

En tant qu'historien de la littérature, je dois dire que cette rupture avec la tradition formelle du genre narratif n'a rien d'exceptionnel. Bien au contraire, on la trouve avec une certaine fréquence au début du siècle en Europe¹⁷. Ce qu'il y a d'original dans le texte de Mário de Andrade, c'est qu'il reprend ce programme narratif dans le contexte, évoqué plus haut, du modernisme brésilien. Il y a donc, dans son roman, un lien de symbolisation direct entre l'identité individuelle du héros (son caractère individuel) et l'identité nationale en voie de constitution (le caractère national). D'emblée, il faut constater que le programme narratif négatif entre en conflit avec le programme politique positif auquel les artistes du mouvement moderniste sont appelés à contribuer.

Or, Mário de Andrade était loin de vouloir se soustraire aux enjeux politiques du modernisme¹⁸. Les commentaires qu'il a laissés sur son roman et sur sa réception montrent qu'il était conscient de ce conflit et qu'il le vivait avec déchirement. À d'innombrables reprises

17. Je me contente de rappeler ici la ressemblance entre les titres *L'homme sans qualités* (roman de Robert Musil) et *Le héros sans caractère*, et je me permets de renvoyer le lecteur à mon analyse comparative de ces deux ouvrages romanesques (Moser, 1991).

18. Son texte autobiographique « O movimento modernista » (Mário de Andrade, 1974), qui présente un des meilleurs bilans du modernisme brésilien, atteste le sérieux avec lequel il a adhéré au mouvement moderniste.

revient-il dans ses lettres – auxquelles je me référerai par la suite – sur la question de l'identité brésilienne de son héros. Il était très mal à l'aise face à ce problème et il essaya de se justifier dans une préface. Il en écrivit deux ébauches et finit par n'en publier aucune.

Comment expliquer que Macunaíma soit si dépourvu de caractère? Et comment rattacher ce fait à la tâche culturelle de représenter, sinon de constituer l'identité brésilienne? Face à ces questions, Mário de Andrade a eu recours à plusieurs types d'argumentation entre lesquels il semble hésiter et que je rapporterai ici très schématiquement.

Tantôt il constate simplement l'absence d'une identité nationale brésilienne, absence que représenterait donc adéquatement son héros:

O brasileiro não tem caráter porque não possui civilização própria nem consciencia tradicional. Os francêses têm caráter e assim os jorubas e os mexicanos (Mário de Andrade, 1988: xxxvi).

Le Brésilien n'a pas de caractère, parce qu'il n'a ni civilisation propre ni conscience traditionnelle. Les Français ont un caractère, de même que les Jorubas et les Mexicains.

Ce type d'argumentation permet d'enchaîner le projet de développer une identité nationale. On n'a qu'à transposer le constat du manque dans une dynamique temporelle en l'interprétant comme un « pas encore ». Le Brésil apparaît alors comme un pays sous-développé en ce qui a trait au caractère national et on peut prévoir un temps où le manque sera comblé et où le Brésil aura rejoint les peuples ayant un caractère national. Ainsi, l'identité morale et même raciale du Brésil serait encore en voie de formation:

[...] a convicção a que eu chegara de que o brasileiro não tinha caráter moral, além do incomparável físico dum raça inda em formação (Mário de Andrade, 1988: 403).

J'avais acquis la conviction que le Brésilien n'avait pas de caractère moral et qu'il avait de plus le physique peu caractéristique d'une race qui est encore en voie de formation.

Cette projection utopique de la formation du caractère national dans l'avenir représente une solution typiquement moderne que Mário de Andrade ne semble cependant guère privilégier.

Tantôt il avance une argumentation consistant à douter de la fonction représentative – l'auteur parle de la valeur de symbole – de son héros. À plusieurs reprises, il semble renoncer au postulat que son héros sans caractère puisse ou doive représenter l'identité brésilienne :

Macunaíma não é símbolo do brasileiro (Mário de Andrade, 1988 : 398).

Macunaíma n'est pas le symbole du Brésilien.

Não tive intenção de fazer de Macunaíma um símbolo do brasileiro. Mais se ele não é o Brasileiro ninguém não poderá negar que ele é um brasileiro e bem brasileiro por sinal (1988 : 403).

Je n'avais aucune intention de faire de Macunaíma le symbole du Brésilien. Mais, s'il n'est pas le Brésilien tout court, personne n'osera nier qu'il est brésilien et bien brésilien en fin de compte.

Macunaíma não pode ser símbolo do brasileiro (1988 : 407).

Macunaíma ne peut pas être le symbole du Brésilien.

Implicitement, cette argumentation laisse ouverte la possibilité qu'il y ait une identité nationale, tout en admettant que le personnage romanesque ne la représente pas. Le travail esthétique et le programme politique du modernisme se trouveraient ainsi dissociés.

Finalement, il y a un type d'argumentation qui est le plus radical quant à la problématique de l'identité. Il consiste à totalement renverser l'argument et à faire de l'absence de caractère la caractéristique brésilienne par excellence :

Fiz questão de mostrar e acentuar que Macunaíma como brasileiro que é não tem caráter (Mário de Andrade, 1988 : 396).

Il s'agissait pour moi de montrer que c'est justement en tant que Brésilien que Macunaíma n'a pas de caractère.

Macunaíma vive por si, porém possui um caráter que é justamente o de não ter caráter (1988 : 398).

Macunaíma vit pour lui-même, et pourtant il a un caractère qui consiste justement dans le fait qu'il n'a pas de caractère.

Selon cette logique, il y aurait de nouveau adéquation entre identité individuelle et identité nationale, puisqu'il s'avère que le caractère national à représenter serait justement l'absence de caractère. Il en

découle que le propre et le particulier de l'identité brésilienne se résumeraient à ne pas avoir de propriété, ni de particularité homogène et stable sur le plan de l'identité collective. Et cet état de choses serait parfaitement symbolisé par un héros à identité problématique, ou sans identité du tout, comme Macunaíma.

Cette troisième explication – la plus osée, puisqu'elle frôle le paradoxe, mais aussi la plus originale – permet désormais de reconnaître la manière ambivalente dont Mário de Andrade traite la question de l'identité. Sur le plan esthétique, le programme est sauvé et donc confirmé: par héros interposé, le romancier poursuit une quête d'identité et atteint une adéquation entre l'identité nationale et sa symbolisation individuelle par le héros romanesque. Cependant, cette adéquation s'accomplit sur le mode négatif. Sur le plan du travail sur l'identité – travail qui porte plus particulièrement sur le concept de « caractère » – il en résulte une critique du programme moderniste. Par ce traitement ambivalent de la question, l'auteur réussit à la fois à remplir son mandat moderniste et à le rendre problématique. Il en résulte un doute profond sur la possibilité d'appliquer au Brésil les schémas de la modernité importée d'Europe et, avec un siècle de retard, de couler le pays en situation postcoloniale dans le moule des États nationaux européens constitués au XIX^e siècle.

Mais l'interrogation la plus insistante qui se dégage de ce roman porte sur la notion d'identité elle-même. Cette interrogation s'articule autour de la figure romanesque du « héros sans caractère » qui jette un doute radical, d'une part, sur l'existence même d'une identité collective consistante et, d'autre part, sur la possibilité d'une symbolisation adéquate de cette identité. Traitée de la sorte, cette figure acquiert une valeur épistémique et heuristique qui s'appliquerait, avec la prudence nécessaire, aussi en dehors de son contexte premier qu'est le modernisme brésilien.

Mais avant d'examiner en quoi le cas étudié nous touche et nous interpelle, jetons encore un coup d'œil sur la symbolisation du caractère non identitaire du héros sur le plan de la technique narrative. Nous rejoignons ici la question de l'anthropophagisme sous sa forme artistique, car il s'avère que le personnage principal de *Macunaíma* est composé moyennant une réappropriation systématique d'éléments

qui ne lui sont pas propres. En d'autres termes, le romancier contre-vient au postulat esthétique moderne de l'originalité et de l'authenticité de la création artistique. Il apparaît ainsi que son traitement critique de la notion d'identité est tributaire d'une technique narrative qui est basée sur le pillage méthodique des textes d'autrui. Loin d'être un produit brésilien original et authentique, le texte n'est qu'un montage de citations de provenances très diverses. En réponse à un défenseur qui voulait le libérer de l'accusation d'avoir copié, Mário de Andrade lui-même fait cet aveu provocant :

Copiei sim, meu querido defensor. O que me espanta e acho sublime de bondade, é os maldizentes se esquecerem de tudo quanto sabem, restringindo a minha cópia a Koch-Grünberg¹⁹, quando copiei todos. E até o Sr., na cena da Boiúna. Confesso que copiei, ameríndios, mais ainda, na « Carta pras Icamiabas », pus frases inteiras de Rui Barbosa de lingua dos colaboradores da Revista de Lingua Portuguesa (1988: 427).

Bien sûr que j'ai copié, mon cher défenseur. Mais ce qui m'étonne et que je trouve sublime de bonté, c'est que les mauvaises langues oublient tout ce qu'elles savent ; elles limitent mon travail de copieur à Koch-Grünberg, moi qui ai pourtant copié tous. Y compris vous-même, monsieur, dans la scène de la Boiúna. Je confesse que j'ai copié les Amérindiens et que, plus encore, j'ai mis dans la « Lettre aux Icamiabas » des phrases entières de Rui Barbosa dans le langage des collaborateurs de la *Revista de Lingua Portuguesa*.

La copie, le fait d'incorporer et de se réapproprier, à la manière d'un anthropophage, les fragments les plus hétéroclites, n'est donc pas un défaut ni l'expression d'une faiblesse créatrice, mais une poétique concertée. Elle reproduit dans la pratique littéraire ce que j'ai déjà exposé relativement à la forme narrative (en particulier en ce qui concerne la figure du héros) et à la thématique identitaire.

Cette révélation sur la technique d'écriture du moderniste Mário de Andrade fut ressentie comme un choc par ceux qui s'attendaient à voir reproduit, sur le sol brésilien, le paradigme esthétique qui voit

19. Il s'agit de l'ouvrage de l'ethnologue allemand Theodor Koch-Grünberg, *Vom Roroima zum Orinoco* (1917, 1923-1924).

dans la création artistique une émanation originale et authentique de la subjectivité du créateur et indirectement de l'esprit national.

Cette révélation n'a cependant rien enlevé à la force de l'œuvre et ne l'a surtout pas empêchée d'atteindre le rang d'une épopée nationale. Et pour ce qui est de la question de l'identité, vécue avec angoisse par l'auteur, les Brésiliens s'accommodent fort bien de leur nouvelle identité d'anthropophages et de héros sans caractère, au point de la cristalliser en un caractère national avec les traits substantialistes que les auteurs modernistes ont si radicalement critiqués²⁰.

DE LA FIGURE LITTÉRAIRE AU TRAVAIL SUR LE CONCEPT

Essayons pour finir d'extraire les deux figures travaillées dans cette double étude de cas de leur contexte particulier pour les interroger sur ce qu'elles ont à nous dire quant à la question de l'identité telle qu'elle se pose à nous ici et aujourd'hui.

D'abord, il faut bien préciser que ces deux figures elles-mêmes n'ont rien de brésilien en soi ; c'est leur utilisation littéraire dans le contexte précis du modernisme qui leur a conféré leur caractère brésilien.

La figure anthropophagique, si on fait abstraction des variations axiologiques et morales de sa mise en discours et qu'on ne considère que sa structure sémantique, comporte trois enjeux importants pour la question de l'identité :

- La substance identitaire est fondée sur un acte de violence ;
- Elle se constitue par un acte d'appropriation de l'autre : elle se nourrit d'une altérité mise à mort et niée ;
- Elle contient toujours une histoire oubliée d'incorporation et d'effacement de l'hétérogène.

20. Oswald de Andrade (1990a) a lui-même donné le ton de cette ontologisation de l'anthropophagisme dans une apologie publiée en 1955 de ce qui, en 1928, était surtout une intervention stratégique.

Du côté de la figure du héros sans caractère, d'autres aspects du concept d'identité se trouvent activés :

- Il n'y a pas de substance identitaire propre, prédonnée. L'identité prend plutôt la forme d'un postulat, d'un programme à réaliser, d'un vide à remplir par une construction qui est toujours à recommencer ;
- La constitution de l'identité est un travail de rapiéçage et de bricolage qui emprunte de toutes parts ;
- L'oubli de ce travail est sa stratégie constitutive.

On peut donc dire que les deux figures convergent vers un traitement très particulier du concept d'identité, traitement qui a pour effet de rendre ce concept hautement problématique. C'est que, d'un côté, les figures soutiennent le concept en le thématissant, mais, de l'autre, elles le font sur le mode de l'impossibilité qui a tendance à prendre la forme du paradoxe.

Ce traitement spécifiquement littéraire de la question comporte bien une critique de l'identité, mais ne revient point à une simple négation, ni à une simple affirmation non plus. Les deux figures sont activement engagées dans le jeu discursif moderne qui vise à construire une identité nationale autonome et homogène, mais elles le jouent de manière à en remettre en question les règles constitutives. C'est dans ce sens qu'elles font un travail de déconstruction au sens le plus littéral possible.

Déconstruire signifie ici faire un travail d'ordre conceptuel qui ne se permet ni la facilité du rejet ni celle de l'affirmation pure et simple et partisane. Je pense ici au même type de travail que proposait Robert Musil – également dans les années 1920 – et qui portait sur le concept de nation. Il le situait également entre deux positions extrêmes qu'il s'interdisait : « Ceux qui nient carrément l'existence de la nation se rendent la tâche trop facile [...] Mais ceux qui nient l'idée de supranationalité se facilitent trop les choses eux aussi » (1984 : 117, 119). Car l'enjeu consistait à apprendre à mettre en question ce qui semblait aller de soi et n'exister que sur le mode de l'affirmation : « Au moment où je me risque de traiter la question du sentiment national

comme une question, alors qu'elle ne semble se présenter, depuis 1914, que sous forme de réponse» (1984: 117).

Nation et identité sont en fait des concepts concomitants, tissés dans une longue histoire qui les propose parfois comme des réponses absolues et ultimes aux problèmes des communautés engagées dans cette histoire. Quand ces réponses, pour nous donner la force de l'institution moderne par excellence, font cause commune avec l'État, elles peuvent nous engager dans des scénarios dangereux. Musil, qui en 1921 se posait des questions sur les événements survenus en Europe en 1914, en savait long. Les modernistes brésiliens, qui, en 1922 puis en 1928, en étaient à conceptualiser et à symboliser l'État national moderne, n'étaient pas à l'abri des raccourcis idéologiques. Ces raccourcis consistent à définir l'identité nationale comme une substance homogène qu'on obtiendrait par la soustraction de tous les éléments étrangers, inauthentiques et hétérogènes du corps national²¹. Dans le contexte du modernisme brésilien, par ailleurs, les forces conservatrices, tentées par ce genre de raccourci, ne manquaient pas²². Elles voulaient enfermer le projet moderniste dans une idéologie stato-nationale basée sur l'illusion d'une identité substantielle qui devait être la réponse forte aux questions difficiles qu'on s'interdisait de poser (par exemple: sur quoi est réellement basé le projet stato-national?).

Nous savons aujourd'hui que le projet de l'entrée de l'État national dans la modernité technique et économique peut être soutenu par des forces politiques de toutes les orientations. Au Brésil par exemple, il était au programme du régime populiste de droite de Getúlio Vargas comme dans celui de la dictature militaire. Ces deux régimes ont en fait utilisé le raccourci idéologique de l'identité substantialiste comme une de leurs stratégies de légitimation.

Les deux auteurs considérés ici ont eu, à mon avis, l'intelligence et le mérite, sans se dissocier pour autant du mouvement moderniste,

21. Roberto Schwartz (1987) a décrit ce paradigme nationaliste tout en le critiquant dans «O nacional por subtração».

22. Qu'il s'agisse de l'attitude chauviniste appelée «ufanismo» ou du mouvement patriotique du Verdeamarelismo.

d'aborder l'enjeu central de l'identité comme une question ouverte et comme un problème. Leur traitement des deux figures étudiées me paraît un modèle à suivre.

J'ai cité au début l'avertissement formulé par Robert Lafont à la lumière des récents événements en Europe: «La pire menace pour son activité pensante [celle de l'homme] est l'identité elle-même» (1991: 259). Nous sommes maintenant en mesure de préciser que l'identité ne s'oppose à la pensée que quand elle se réduit à sa dimension substantielle qui a tendance à se cristalliser dans l'institution étatique, quand elle coupe court aux questions en s'offrant comme une réponse toute faite, totalisante et rassurante. Le mérite des deux auteurs brésiliens est d'avoir soustrait l'identité à la conceptualisation substantialiste et à la clôture pragmatique et, par voie d'un traitement littéraire marqué d'ambivalence et de provocation, de nous obliger à la réinsérer dans la pensée critique.

Sur un mode d'écriture quelque peu déroutant, leur travail sur les deux figures examinées a en quelque sorte anticipé le travail de conceptualisation que plusieurs disciplines scientifiques font aujourd'hui converger sur l'identité. Du «Manifeste anthropophage» et de *Macunaíma* ressort déjà ce qui nous apparaît aujourd'hui comme un acquis scientifique:

- que l'identité ne saurait se justifier par des substances naturelles et immuables;
- qu'elle est toujours l'objet et le résultat d'une construction historique, qui met chaque fois face à face les forces présentes dans un contexte concret;
- qu'une telle construction comporte toujours une part de violence;
- que le concept d'identité requiert par conséquent un traitement relationnel et positionnel²³.

23. Ce postulat traverse, à la manière d'un leitmotiv, les ouvrages édités d'une part par Jean Kellerhals et Christian Lalive d'Épinay (1987) et d'autre part par Pierre Tap (1986).

En même temps, le travail littéraire dont j'ai extrait ces enjeux conceptuels se situait dans un contexte historique précis et représentait déjà une prise de position concrète par rapport au projet de l'État national moderne. Il est certain que nous ne nous trouvons pas dans la même situation postcoloniale que le Brésil en 1928. Nous sommes entraînés aujourd'hui dans le processus de mondialisation économique-culturel esquissé au début, mais cette étude de deux cas littéraires nous a fait découvrir combien de problèmes formulés par Oswald et Mário de Andrade sont encore là, sont aussi les nôtres. Cela inclut des questions gravitant autour de l'État national et de sa (post)modernité, avec les deux grands enjeux qui ont acquis une nouvelle actualité: l'économie et la culture peuvent-elles et doivent-elles être gérées par l'État ou non? Tout ce vaste complexe de questions a comme fond et arrière-plan la question de l'identité. Essayons de garder l'identité comme une question ouverte et sujette au travail critique. Acceptons de participer à sa construction changeante et plurielle, avec toute l'insécurité à laquelle nous expose son jeu agonistique. Mais n'abandonons pas notre tâche d'agents interrogateurs et critiques dans la société en prêtant une foi trop exclusive à la réponse stato-nationale. Celle-ci n'est qu'une solution partielle – selon une expression chère à Musil – et suscite autant de problèmes identitaires qu'elle prétend en résoudre.

Bibliographie

- ANDRADE, Mário de (1974), « O movimento modernista », dans Mário de Andrade, *Aspectos da literatura brasileira*, 5^e édition, São Paulo, Livraria Martins Editora, p. 231-255.
- ANDRADE, Mário de (1988), *Macunaíma. O herói sem nenhum caráter*, édition critique par Telê Porto Ancona Lopez, Paris et Brasília, Archives de la littérature latino-américaine, des Caraïbes et africaines du xx^e siècle et CNPq.
- ANDRADE, Oswald de (1979), « Manifeste anthropophage », *Europe*, numéro spécial, 57, 599 (mars), p. 43-49.
- ANDRADE, Oswald de (1990a) [1955], « A crise da filosofia messiânica », dans *Obras completas*, vol. VI: *A utopia antropofágica*, São Paulo, Globo et Secretaria de estado da cultura, p. 101-155.
- ANDRADE, Oswald de (1990b) [1924], « Manifesto da poesia Pau-Brasil », dans *Obras completas*, vol. VI: *A utopia antropofágica*, São Paulo, Globo et Secretaria de estado da cultura, p. 41-45.
- BENOIST, Jean-Marie (1977), « Facettes de l'identité », dans *L'identité*, séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, Paris, Grasset, p. 13-23.
- BOURDIN, Alain (1987), « La dangereuse évidence de l'identité substantielle », dans Jean Kellerhals et Christian Lalive d'Épinay (1987), p. 61-77.
- JAMESON, Fredric (1991), *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University.
- KELLERHALS, Jean, et Christian LALIVE D'ÉPINAY (dir.) (1987), *La représentation de soi. Études de sociologie et d'ethnologie*, Genève, Université de Genève, Département de sociologie.
- KLINGER, Cornelia, et Ruthard STÄBLEIN (1989), *Identitätskrise und Surrogatsidentitäten Zur Wiederkehr einer romantischen Konstellation*, New York, Francfort et Paris, Campus Verlag et Maison des sciences de l'homme.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor (1917, 1923-1924), *Vom Roroima zum Orinoco*, vol. 1, Berlin, Dietrich Reimer (1917), et vol. 2-5, Stuttgart, Ströcker et Schröder (1923-1924).
- LAFONT, Robert (1991), *Nous, peuple européen. Petite histoire de la maison commune à l'usage de ses anciens et nouveaux habitants*, Paris, Kimé.
- MARQUARD, Odo, et Karlheinz STIERLE (dir.) (1979), *Identität*, Munich, Fink Verlag.
- MOSER, Walter (1991), « Eigenschaftslos, Charakterlos: Zitatmontage und die Frage des Subjekts », dans Hilmar Frank (dir.), *Die Montage als Kunstprinzip*, Berlin, Akademie der schönen Künste, p. 33-45.
- MOSER, Walter (1992), « L'anthropophage du Sud au Nord », dans Zilá Bernd et Michel Peterson (dir.), *Confluences littéraires. Brésil-Québec: les bases d'une comparaison*, Cadiac, Balzac, p. 113-151.
- MUSIL, Robert (1984), *Essais: conférence-critique, aphorismes et réflexions*, Paris, Seuil.

SCHWARTZ, Roberto (1987), « O nacional por subtração », dans *Que horas são? Ensaio*, São Paulo, Companhia das Letras, p. 29-48.

TAP, Pierre (dir.) (1986), *Identités collectives et changements sociaux*, Paris, Privat (coll. Sciences de l'homme).

TOURAINÉ, Alain (1986), « Les deux faces de l'identité », dans Pierre Tap (1986), p. 19-26.

WALLERSTEIN, Immanuel (1980), *Le système du monde du xv^e siècle à nos jours*, Paris, Flammarion; trad. de *The Modern World System*, New York, Academic Press, 1974.