Confiance, anthropophagie et pédagogie

Confidence, anthropophagy and pedagogy

Filipe Ceppas

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ree/2528>

DOI : 10.4000/ree.2528

ISSN : 1954-3077

Éditeur

Université de Nantes

Référence électronique

Filipe Ceppas, « Confiance, anthropophagie et pédagogie », *Recherches en éducation* [En ligne], 31 | 2018, mis en ligne le 01 janvier 2018, consulté le 26 octobre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ree/2528> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ree.2528>

Recherches en éducation est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Confiance, anthropophagie et pédagogie

Filipe Ceppas¹

Résumé

Nous évaluerons la notion de confiance à partir d'une enquête sur ses « occurrences anthropophagiques », avec l'intention d'en dégager ses possibles implications pédagogiques. Dans un premier temps, il s'agit de saisir les phénomènes ou les images qu'il faut associer à une relation de confiance dans les rituels anthropophagiques et dans les cultures des peuples anthropophagiques en général. Deuxièmement, nous nous interrogerons sur les possibles conséquences de ce débat dans le contexte d'une « crise des sociétés occidentales » et du « sujet moderne » ou « classique », pour finir avec quelques idées pédagogiques inspirées par la philosophie anthropophagique d'Oswald de Andrade.

Il faut d'abord nous concentrer sur la tentative de retracer des liens possibles entre la question de la confiance et des images de l'anthropophagie, plus particulièrement à partir des quelques données anthropologiques relatives aux indigènes de l'Amérique du Sud. Les indigènes de différentes origines montrent des attitudes de confiance, semble-t-il, absolument différentes de celles existant dans la tradition occidentale judéo-chrétienne. Des croyances et des rites différents impliquent des relations différentes de confiance : la confiance dans le pouvoir du chaman, des esprits, la confiance dans la chefferie, dans la guerre, la confiance dans la vengeance des ennemis. Il y a plusieurs relations de confiance, et c'est une erreur grossière de les réunir dans la même catégorie, notamment celle de la « superstition », des « rapports religieux » ou « animistes » en général. Cela ne veut pas dire qu'il ne peut pas y avoir de figure de la confiance pour les Amérindiens en général, qui résume en quelque sorte une certaine disposition face à la vie, à la mort, à l'altérité, etc. Mais que serait cette expérience de confiance « différente de la nôtre » ? Et qu'est-ce que nous aurions à apprendre d'elle ?

Nous pouvons commencer notre travail avec une définition provisoire, « occidentale » et très générale de la confiance : la confiance signifie ne pas avoir de doutes quant à nos actions, sur nos rôles sociaux, sur l'efficacité des relations de cause à effet supposées ou constatées dans le monde ; sur notre action sur autrui. Ou bien, de façon plus générale encore, la confiance ne serait pas tant l'absence de doutes sur les régularités inscrites dans la nature ou dans les relations humaines et sociales, y compris nos croyances théoriques ou religieuses, régularité encore des structures psychiques et affectives communes, ou susceptibles d'être réglementées par des protocoles scientifiques ou méthodologiques ; elle serait plutôt une *disposition*, une capacité à prévenir ces doutes ou à les contrôler : capacité d'agir d'une façon plus ou moins résolue devant des situations hors de contrôle ou face à l'inconnu. Et cela correspond à une intuition importante : la confiance en quelqu'un ou en quelque chose n'est pas calculable, elle se présente surtout dans des moments précis, extraordinaires, parfois dangereux, au-delà d'une réponse positive.

Quand nous vivons la perte de confiance en quelqu'un ou devant une situation quelconque, c'est non seulement parce que cette personne ou cette situation a dévié d'une trajectoire attendue, mais parce qu'elle l'a fait d'une telle manière que nous renonçons à en attendre une régularité future. Alors, il n'y a pas – et ne peut y avoir, semble-t-il – de confiance ou de perte de confiance *en général*. Ce sont toujours nos attentes et « la réalité telle que nous la connaissons » qui servent de paramètres pour juger *cet autre-là* ou *cette situation-ci*. Que nos attentes et notre connaissance de la réalité elle-même changent, cela ne change rien en ce que concerne la nécessité de faire confiance à la réalité et aux autres pour être et agir.

¹ Professeur du Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF-UFRJ), Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brésil).

Tout cela pourrait nous suggérer un fondement plutôt biologique de la confiance. Cela pourrait nous suggérer aussi qu'il n'y aurait pas de différences significatives entre les expériences de confiance dans des sociétés occidentales et amérindiennes. Pour la première remarque, je plaide l'incompétence. Le but de cet essai sera d'explorer la seconde : même si nous ne savons pas, en toute certitude, ce qu'est la confiance *en général*, nous savons plus ou moins deux choses qui peuvent faire valoir la question d'une « confiance amérindienne ou anthropophagique ».

En premier lieu, les Amérindiens ont été décrits toujours et précisément comme des chicaniers, des êtres fourbes, auxquels on ne peut pas faire confiance : des êtres sans foi, sans roi, ni loi². *L'inconstance de l'esprit sauvage* (titre d'un livre fondamental d'Eduardo Viveiros de Castro, 2002) est l'indice d'une apparente incommensurabilité radicale entre les visions du monde amérindiennes et les visions du monde occidentales. Une incommensurabilité qui ne se laisse surmonter qu'à partir du moment où les secondes sont prêtes à reconnaître les vérités des premières. Et c'est pourquoi je propose de commencer ce texte avec la question de faire confiance à l'idée d'anthropophagie.

En second lieu, dans nos sociétés capitalistes post-industrielles il semblerait y avoir une prétendue perte de confiance généralisée face aux institutions, aux politiques, aux médias, à la démocratie, etc. Cette perte de confiance ne serait pas seulement une incapacité d'agir d'une façon plus ou moins résolue devant des situations hors de contrôle ou devant l'inconnu, mais plutôt le contraire : elle serait le vertige devant le trop connu et le sentiment d'impuissance et d'un manque de finalité dans les actions quotidiennes régulières, dans le scénario d'un travail et d'une culture dénués de sens, apparemment capturés dans leur totalité par les relations de marché, par la valeur d'échange, par la domination des élites financières et politiques, etc. Des philosophes comme Foucault, Rancière et Derrida nous obligent en grande partie à douter de ce récit de la crise et de la perte de confiance en la démocratie ; comme si nous devions croire en quelque chose qui n'a jamais été aussi « bon » qu'on le prétend.

Enfin, nous verrons qu'il ne s'agit pas de proposer les visions amérindiennes du monde comme une sorte de panacée pour soigner les maux des sociétés occidentales, à travers l'introduction des pratiques thérapeutiques ou des rituels *new age* dans l'école par exemple (cela ne signifie pourtant pas que nous devons les interdire !). Tous mes efforts vont dans la direction opposée ; je soutiens que les apprentissages résultants de la connaissance de ces visions du monde amérindiennes peuvent effectivement nous aider à faire face à plusieurs aspects d'une « crise » qui n'en a été jamais une. Une prétendue « crise » qui n'est en fait rien d'autre que le fonctionnement normal des sociétés occidentales.

Ces questions s'orientent pour finir vers la détermination de quelques motifs qui pourraient faire partie d'une pédagogie philosophique, anthropophagique et brésilienne, développée à partir des idées d'Oswald de Andrade, afin de déplacer et peut-être de subvertir la question d'une « confiance anthropophagique ». Notre approche ne réside pas dans l'analyse d'une relation de confiance nécessaire ou éventuellement présente dans les processus d'enseignement-apprentissage, mais elle explore l'idée d'une « confiance pédagogique » comme une confiance en l'éducation elle-même.

² Ces remarques sur l'absence de confiance chez les natifs étaient un *topos* classique et souvent raciste du récit de voyage, de Jean de Lery à Carl Lumholtz. Prenons un passage illustratif de ce dernier, écrit à la fin du XIX^e siècle : « No person can spend many days with the Australian natives before finding out that one of their chief traits is their never-ceasing begging. If you give one thing to a black man, he finds ten other things to ask for, and he is not ashamed to ask for all that you have, and more too. He is never satisfied. Gratitude does not exist in his breast, and friendship he is unable to appreciate. An Australian native can betray anybody, and confidence can rarely be placed in him. You should never let him walk behind you, but always in front. » (Lumholtz, 2009, p.100).

1. Faire confiance à l'anthropophagie ?

Dans *Tristes Tropiques* (2008, p.414-416), Claude Lévi-Strauss nous offre une caractérisation anthropophagique de la confiance dans des sociétés régies par des liens sociaux dits de « solidarité mécanique ». La confiance chez les Amérindiens peut être reconnue de manière exemplaire dans les situations de violation des règles de la vie sociale et d'une façon tout à fait liée à sa dimension culturelle anthropophagique plus générale : la menace ou la transgression doivent être *réincorporées* au corps social et non pas être *expulsées* hors de ce corps, comme dans nos sociétés. Lévi-Strauss donne l'exemple d'une tribu d'Amérique du Nord qui punit la transgression en brûlant les biens du délinquant, puis procède à un échange de cadeaux et contre-cadeaux jusqu'à la restauration de l'ordre d'abord cassé. La culture amérindienne en général présente un système de confiance comme intégration (incorporation) de l'autre. Prenons, comme exemple, le captif, prisonnier de guerre, destiné à être dévoré. Il marche libre dans la tribu, il épouse une femme (ou parfois plusieurs femmes, la polygamie étant généralement un privilège accordé au chef), il vit tranquillement. Il y a pleine confiance dans le fait que le captif ne fuira pas le sacrifice, parce que le faire serait sa plus grande honte. Dans ce cas, le fugitif ne serait même pas accueilli au retour dans sa communauté d'origine. Il serait méprisé, il vivrait comme un paria.

Nous trouvons un autre exemple dans la lettre de Pero Vaz de Caminha, mis en évidence par Caetano Veloso en termes d'une « confiance innocente » à l'égard de l'autre. Dans le premier contact entre les troupes de Pedro Alvares Cabral et les indigènes, un Indien monta dans la caravelle et dormit toute la nuit sur la terrasse du navire. Caetano dit : « C'est comme si un OVNI était arrivé ici et vous dormiez là, ne sachant pas ce qu'il est, sans comprendre leur langue... » (citée dans Gallo, 1999, p.104). Pourtant, cette notion de confiance n'est pas si innocente : les Indiens ont leurs propres représentations de cette altérité qui apparaît devant eux et qui les interpelle. Le plus souvent, depuis le XVI^e siècle, la façon occidentale de penser s'est heurtée à « l'inconstance de l'esprit sauvage » et leurs mécanismes de résistance. Ainsi la question de la confiance est au centre même du travail de traduction anthropologique : à quoi faisons-nous confiance quand nous nous engageons à déchiffrer « l'âme sauvage » ? Il faut se fier au propre récit des indigènes si nous voulons nous rapprocher de leur univers.

« C'est un biologiste professionnel qui souligne combien d'erreurs et de confusions auraient pu être évitées, et dont certaines furent rectifiées seulement à une époque récente, si les anciens voyageurs avaient fait confiance aux taxinomies indigènes au lieu d'en improviser d'autres... » (Lévi-Strauss, 1962, p.60)

C'est la même chose pour un autre aspect essentiel de la pensée sauvage qui concerne aussi la confiance entre les Amérindiens : l'efficacité magique. Comme le dit Lévi-Strauss, dans une définition devenue célèbre : « L'efficacité de la magie implique la croyance en la magie, et [...] celle-ci se présente sous trois aspects complémentaires : il y a, d'abord, la croyance du sorcier dans l'efficacité de ses techniques ; ensuite, celle du malade qu'il soigne, ou de la victime qu'il persécute, dans le pouvoir du sorcier lui-même ; enfin, la confiance et les exigences de l'opinion collective, qui forment à chaque instant une sorte de champ de gravitation au sein duquel se définissent et se situent les relations entre le sorcier et ceux qu'il ensorcelle » (Lévi-Strauss, 1958, p.184-185).

Cet aspect de la vision amérindienne du monde implique évidemment une manière radicalement différente de penser le rapport de l'homme et de la nature. Essayer de prendre au sérieux cet ensemble de croyances et de pratiques ne signifie pas forcément avoir envie de « croire » en elles ou de les « répliquer » afin d'atteindre d'autres niveaux de conscience et d'intégration dans le cosmos ou quoi que ce soit d'équivalent. La dimension pédagogique de cet exercice anthropologique serait plutôt la critique plus modeste des hypothèses et des perceptions naturalisées de nos schémas conceptuels.

Avec ces remarques, nous avons déjà une première conséquence majeure pour penser l'implication pédagogique de ce débat. Demander l'importance de cet « autre de l'Occident » à partir d'un point de vue pédagogique, c'est-à-dire de ce que nous apprennent les visions du monde amérindiennes face au défi de surmonter « nos propres problèmes ». S'il y a bien un tel défi, cela implique de comprendre et de déconstruire la projection des notions occidentales sur la pensée sauvage (qui serait aussi « notre » pensée en étage sauvage, selon Lévi-Strauss), comme celles d'autonomie, égalité, pureté, aussi bien que d'une « confiance innocente ». Non que ces notions ne puissent pas être projetées dans les visions amérindiennes du monde, non qu'elles ne doivent pas être utilisées dans la traduction de la pensée amérindienne (toute traduction étant trahison, dit la vulgate), mais c'est cet exercice de méfiance (concernant nos concepts) et de confiance (à propos de la pensée amérindienne) qui nous semble être le seul chemin pour essayer de comprendre les relations de confiance qui nous sont parfois si étrangères.

Que peut-on dire donc de la confiance à propos de l'ingestion d'un petit tas de cendre d'un parent qui vient de mourir et d'être brûlé dans l'espoir que son esprit repose ? Pourquoi ce « moyen de réconciliation entre les vivants et les morts » (Clastres, 2004, p.43) serait-il moins « rationnel » qu'enterrer le défunt dans une boîte en bois pour qu'il pourrisse, soit pour des raisons religieuses, soit par tradition ? Pour les amérindiens comme pour nous, ce type de confiance n'est pas *une* croyance, mais une expérience à part entière, ou encore un rituel qui réunit, au-delà des croyances, des concepts de plusieurs types, des coutumes sociales et des relations établies avec la nature, etc. De même que la confiance du captif en la vengeance que ses parents auront de sa mort (Viveiros de Castro, 2002, p.181-294) ou la confiance envers la chefferie (Clastres, 1974, p.25-42).

Au XVI^e siècle, une grande partie des Indiens sud-américains pratiquaient l'anthropophagie guerrière. Cette population étant estimée, dans un calcul prudent, à plus de cinq millions d'individus lorsque les premiers Européens sont arrivés en Amérique du Sud, il est stupéfiant de penser qu'une telle pratique centrale pour la culture indigène aura déjà disparu au XVII^e siècle, par l'action civilisatrice des envahisseurs, ce qui a signifié un véritable génocide. D'autre part, la persistance de ce rituel est également remarquable, non seulement comme une image mythique et fondatrice de l'identité de la vision amérindienne du monde, mais surtout comme un principe heuristique pour l'analyse anthropologique. Dans *Tristes Tropiques*, comme nous l'avons déjà remarqué, Lévi-Strauss a pu opposer les « sociétés occidentales » et les « sociétés indigènes » à partir de l'opposition entre « sociétés anthropémiques » et « sociétés anthropophagiques ». Il est important pour l'argumentation qui suit de relire deux longs passages à propos des « formes d'anthropophagie qu'on peut appeler positives », c'est-à-dire :

« ...celles qui relèvent d'une cause mystique, magique ou religieuse : ainsi l'ingestion d'une parcelle du corps d'un ascendant ou d'un fragment d'un cadavre ennemi, pour permettre l'incorporation de ses vertus ou encore la neutralisation de son pouvoir ; outre que de tels rites s'accomplissent le plus souvent de manière fort discrète, portant sur de menues quantités de matière organique pulvérisée ou mêlée à d'autres aliments, on reconnaîtra, même quand elles revêtent des formes plus franches, que la condamnation morale de telles coutumes implique soit une croyance dans la résurrection corporelle qui serait compromise par la destruction matérielle du cadavre, soit l'affirmation d'un lien entre l'âme et le corps et le dualisme correspondant, c'est-à-dire des convictions qui sont de même nature que celles au nom desquelles la consommation rituelle est pratiquée, et que nous n'avons pas de raison de leur préférer. D'autant plus que la désinvolture vis-à-vis de la mémoire du défunt, dont nous pourrions faire grief au cannibalisme, n'est certainement pas plus grande, bien au contraire, que celle que nous tolérons dans les amphithéâtres de dissection » (Levi-Strauss, 2008, p.458).

« Mais surtout, nous devons nous persuader que certains usages qui nous sont propres, considérés par un observateur relevant d'une société différente, lui apparaîtraient de même nature que cette anthropophagie qui nous semble étrangère à la notion de la civilisation. Je pense à nos coutumes judiciaires et pénitenciaires. À les étudier du dehors, on serait tenté d'opposer deux types de sociétés : celles qui pratiquent l'anthropophagie, c'est-à-dire qui voient

dans l'absorption de certains individus détenteurs de forces redoutables le seul moyen de neutraliser celles-ci, et même de les mettre à profit ; et celles qui, comme la nôtre, adoptent ce qu'on pourrait appeler l'*anthropémie* (du grec *émein*, vomir), placées devant le même problème, elles ont choisi la solution inverse, consistant à expulser ces êtres redoutables hors du corps social en les tenant temporairement ou définitivement isolés, sans contact avec l'humanité, dans des établissements destinés à cet usage. À la plupart des sociétés que nous appelons primitives, cette coutume inspirerait une horreur profonde ; elle nous marquerait à leurs yeux de la même barbarie que nous serions tentés de leur imputer en raison de leurs coutumes symétriques. » (Lévi-Strauss, 1955, p. 463-464)

Il faut nous méfier de cette « même nature » indiquée par Lévi-Strauss et dire au contraire que l'anthropophagie, comprise comme l'intégration de l'autre, du déviant, du menaçant, semble impliquer une sorte de confiance dans la valeur de l'altérité dans un sens peut-être incommensurable avec ce que nous serions prêts à comprendre ou à prendre d'un point de vue occidental (*anthropémique*). En fait, il y a une sorte de paradoxe dans l'affirmation d'une « même nature » des croyances ici et là à propos du rapport entre l'âme et le corps et d'une différence radicale entre les sociétés anthropophagiques et *anthropémiques*. Ce serait nécessaire donc d'interroger cette « différence radicale » ou « incommensurabilité », ce que nous ferons à l'aide de Derrida.

2. La soi-disant « crise » de l'Occident et du sujet

Michel Foucault est peut-être l'auteur qui a étudié le plus en détail cette prétendue nature *anthropémique* des sociétés occidentales, dans ses analyses sur l'enfermement et les processus d'isolement qui caractérisent l'apparition d'institutions telles que la clinique psychiatrique et la prison. Foucault (qui apparemment n'a jamais utilisé le terme créé par Lévi-Strauss) nous aide à réévaluer cette question et à éviter certains malentendus. Il ne faut pas, bien sûr, associer le principe de l'isolement *anthropémique* de l'Occident à l'idée d'une « méfiance » atavique des sociétés occidentales à l'égard de l'autre, du déviant. Cela ne serait pas correct si l'on pense au discours de Thucydide à propos des barbares par exemple, et pour tant d'autres situations. Cette méfiance serait plutôt partie d'une intrigue complexe, historique, « [intrigue] où figurent le développement de la production, l'augmentation des richesses, une valorisation juridique et morale plus intense des rapports de propriété, des méthodes de surveillance plus rigoureuses, un quadrillage plus serré de la population, des techniques mieux ajustées de repérage, de capture, d'information » (Foucault, 1975, p.80). Il est important de noter que ce processus de raffinement et d'intensification de l'*anthropémie* a eu lieu au XVIII^e siècle, le Siècle des Lumières, comme « un effort pour ajuster les mécanismes de pouvoir qui encadrent l'existence des individus », et pour chercher « une adaptation et un affinement des appareils qui prennent en charge et mettent sous surveillance leur conduite quotidienne, leur identité, leur activité, leurs gestes apparemment sans importance » ; dans la constitution « d'une autre politique à propos de cette multiplicité de corps et de forces que constitue une population », c'est-à-dire « un quadrillage pénal plus serré du corps social » (p.80).

Alors, si ce processus ne cesse pas de révéler de jour en jour les limites de la démocratie bourgeoise effective par rapport aux idéaux des Lumières (et davantage par rapport à l'idée de la démocratie grecque qui n'était que l'ombre d'un idéal déchiré), la soi-disant « perte de la confiance en la démocratie » serait plutôt la conquête d'une conscience plus aiguë des mésaventures de la biopolitique, qu'une véritable « crise ».

Jacques Rancière nous aide à voir que plusieurs récits critiques (qui se donnent comme des récits sur les crises et vice-versa, y compris plusieurs discours marxistes, ou des aspects de la philosophie de Marx lui-même) sont en règle générale des discours de défiance qui cherchent toujours à classer les agents des actions libératrices selon des critères du vrai et du faux, du bien et du mal, etc. À ces discours, Rancière oppose une *hypothèse de confiance*, une « forme de temporalité » qui « singularise » quelques moments d'organisation émancipatrice : « ces

moments, célèbres ou obscurs, où de simples travailleurs, des hommes et des femmes ordinaires, ont montré leur capacité de se battre pour leurs droits et pour les droits de tous, de faire marcher des usines, des sociétés, des administrations, des écoles ou des armées en collectivisant le pouvoir de l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui » (Rancière, 2010, p.239-240). C'est là une remarque décisive. Du point de vue des populations amérindiennes, si les mécanismes juridiques et politiques de la démocratie bourgeoise ont fonctionné parfois pour leur protection, et pas seulement pour dissimuler et garantir leur génocide toujours en cours, cette défense a été et continue d'être essentiellement une réalisation des peuples amérindiens eux-mêmes.

À ce refus des récits critiques « illuministes » à propos de « la crise de l'Occident » il faudrait ajouter encore les analyses de Jacques Derrida, lui qui a refusé à plusieurs reprises le ton apocalyptique des discours sur les crises, sur les soi-disant « fins » de l'histoire, du sujet, etc. Et l'un des plus importants textes pour nous ici, c'est « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet ». En bref, depuis le début de son œuvre, dans la *Grammatologie* ou dans le célèbre débat sur la folie avec Foucault, Derrida refuse tout appel à une extériorité où on pourrait concevoir une présence à soi-même dans sa pureté (le fou, la femme, le sauvage, l'enfant, etc.) Pour Derrida, il ne s'agit pas d'opposer au « sujet classique » (lequel ; selon quel discours ?) ou à « la démocratie dans l'Occident » une place vide, un autre être libre de tout assujettissement, encore moins une autre forme d'autonomie ; et il ne s'agit pas de réaffirmer le sujet classique non plus.

Donc à une prétendue crise de confiance dans la démocratie ou dans la souveraineté du sujet moderne, on ne peut opposer d'autres figures de la confiance : il ne s'agit pas d'affirmer une sorte de modèle de confiance, « anthropophagique » — supposé « plus raisonnable », face au défi de neutraliser les menaces internes au corps social — pour soigner en quelque sorte les souffrances provenant de l'attitude de suspicion contemporaine face à la « destination » ou à la mésaventure des « sociétés anthropémiques ». Ce n'est pas une simple coïncidence, nous semble-t-il, que le texte où Derrida refuse d'accepter l'idée même d'une « crise du sujet », contient aussi la question sur la nature anthropophagique des sociétés occidentales, comme nous verrons ci-dessous.

Dans ce texte-entretien de 1988, « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet », Derrida présente divers *motifs* de la déconstruction qui peuvent répondre à la question du sujet, ainsi que l'idée d'une « "instance" pour le "qui" » (quand nous nous demandons par exemple « *qui* parle ? ») : l'instance c'est un « sans stance, un "sans" sans négativité », c'est-à-dire une position toujours déplacée, une « affirmation disloquée ».

« À ce que nous venons de nommer (nom propre en exappropriation, signature ou affirmation sens fermé, trace, différance de soi, destinerrance, etc.), j'ajouterai ce qui reste à la fois requis par la définition du sujet classique et par ces derniers motifs non classiques, à savoir une certaine *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 et se divise en se rassemblant pour répondre à l'autre, dont l'appel précède en quelque sorte sa propre identification à soi, parce qu'à cet appel je ne peux que répondre, avoir déjà répondu, même si je crois y répondre "non" [...] » (Derrida, 1992, p.276)

Je voudrais repositionner ici, au milieu de cet appel et de cette responsabilité, la question de l'anthropophagie amérindienne. Jamais nommée en tant que telle par Derrida, sinon très rapidement, elle n'en est pas pour autant absente de l'horizon de réflexion. Elle n'était jamais absente de l'analyse du *schème* qui, selon Derrida, liant le concept à l'intuition, « installe la figure virile au centre déterminant du sujet » (Derrida, 1992, p.295), et lui permet de lier et même d'identifier la question « du sujet occidental » à celle du « phallogocentrisme ». Le « schème qui domine le concept de sujet », dans « nos cultures », inclut bien évidemment « la force virile du mâle adulte, père, mari ou frère ». Il faudrait rappeler ici que, dans les cultures anthropophagiques, les relations entre la domination et la « force virile » ont des rapports évidemment très différents d'avec le *logos* et le *phallus*. Dans ces cultures, la *centralité* d'un tel « *phallogocentrisme* » — comme dans la figure du *chef*, qui doit surtout bien parler et qui est

souvent le seul à avoir plusieurs femmes – n'existe que pour être niée : le chef n'a comme on sait, vraiment aucun pouvoir chez les Guarani (Clastres, 1974). Quelque chose de semblable se passe avec le chasseur et le guerrier : le gibier ou le captif leur sont interdits, ils ne peuvent pas les manger (Viveiros de Castro, 2002).

L'analyse proposée par Derrida autour du rapport entre la question du sujet et de l'impératif « il faut bien manger » nous ouvre donc une voie pour mesurer en quelque sorte l'apparente incommensurabilité des sociétés anthropophagiques par rapport à des sociétés *anthropémiques* : « La question n'est plus de savoir s'il est "bon" ou "bien" de "manger" l'autre, et quel autre. On le mange de toute façon et on se laisse manger par lui. Les cultures dites non anthropophagiques pratiquent l'anthropophagie symbolique et construisent même leur socius le plus élevé, voire la sublimité de leur morale, de leur politique et de leur droit, sur cette anthropophagie. [...] La question morale n'est donc pas, n'a jamais été : faut-il manger ou ne pas manger, manger ceci et non cela, du vivant ou du non-vivant, de l'homme ou de l'animal, mais puisqu'il *faut bien* manger de toute façon et que c'est bien, et que c'est bon, et qu'il n'y a pas d'autre définition du bien, *comment* faut-il *bien* manger ? [...] "Il faut bien manger" ne veut pas d'abord dire prendre et comprendre en soi, mais *apprendre* et *donner* à manger, apprendre-à-donner-à-manger-à-l'autre. On ne mange jamais tout seul, voilà la règle du "Il faut bien manger". C'est une loi de l'hospitalité infinie. » (Derrida, 1992, p.296-297)

Je voudrais retenir ici l'idée que cet *apprendre-à-donner-à-manger-à-l'autre*, et toute la recherche menée par Derrida sur la structure sacrificielle de nos sociétés, peuvent être considérées comme un défi pédagogique directement en rapport avec les données anthropologiques sur des sociétés dites anthropophagiques. La conquête de la confiance dans la capacité de faire face à la dimension anthropophagique de nos sociétés occidentales, pourtant dites non anthropophagiques, est donc liée à une certaine structure possible de l'hospitalité par rapport aux sociétés dites anthropophagiques. Qu'est-ce que veut dire Derrida par cet « apprendre ? » Qu'est-ce que veut dire que cela s'apprenne ? Quoi qu'il en soit, une « pédagogie anthropophagique » dans ce sens, anthropologique et philosophique, ne serait pas seulement un exercice plus ou moins inoffensif de « relativisation », afin de « se familiariser avec le lointain pour mieux nous comprendre nous-mêmes », etc. Elle serait d'abord un exercice de déconstruction radicale de nous-mêmes.

3. La confiance pédagogique dans une philosophie anthropophagique brésilienne

Pour finir, j'ajoute enfin une note « dé- » ou « postcoloniale » : outre sa présence dans les rituels amérindiens, l'*Antropofagia* était aussi un des principaux mouvements littéraires et culturels de la première moitié du XX^e siècle au Brésil. Ce mouvement a réuni de nombreux artistes et intellectuels, mais ses plus grandes icônes étaient, sans aucun doute, la peintre Tarsila do Amaral (1886-1973) et l'écrivain Oswald de Andrade (1890-1954). L'*Antropofagia* était une plateforme de manifestation culturelle et politique centrée sur la valorisation et l'appropriation du rituel indigène. Elle fonctionnait comme mot de passe pour faire une évaluation postcoloniale de l'affrontement entre une société perçue comme périphérique (la société brésilienne) et les « valeurs occidentales plus modernes » (identifiées avec la civilisation et la culture européennes). De là, la question de la « confiance anthropophagique » peut être considérée d'au moins trois points de vue, en tenant compte des questions derridiennes énumérées ci-dessus.

Dans le débat sur l'identité nationale, il s'agit de la confiance dans le progrès, confiance pour combler le retard social, économique, politique de la colonie. C'est l'assurance que les éléments natifs, les Amérindiens et leurs cultures, seraient des ingrédients essentiels à un tel dépassement. Le progrès, idée occidentale, ne pourrait advenir, au Brésil, sans incorporer les éléments traditionnels de la culture amérindienne, au lieu de les exclure, voire de les mépriser. Cela était déjà la perspective du romantisme, comme dans l'œuvre de José de Alencar (1829-1877), perspective que l'anthropophagie moderniste nie et réaffirme en même temps

ironiquement. Un aspect de cet « élément natif » était la *confiance innocente* attribuée aux indigènes (dont j'ai parlé plus haut). Il s'agit de démontrer, en outre, comment et dans quelle mesure la question de « l'identité nationale » a suscité dans le modernisme anthropophagique à la fois confiance et méfiance. Confiance à l'égard de la « centralité » de la métaphore du dévorant comme une catégorie capable de révéler les affrontements politiques et culturels de l'époque. Méfiance face aux réponses conservatrices et nationalistes qui prévalaient alors.

Deuxièmement, à propos du *Nouveau Monde*, Oswald de Andrade révisé la question du « retard » : une perspective postcoloniale serait une subversion des valeurs anciennes à l'échelle mondiale. Détruit par deux guerres mondiales et par des paradigmes civilisateurs philosophiques et esthétiques usés, le Vieux Monde va trouver dans le Nouveau Monde des éléments vitaux pour le renouvellement de la justice sociale et l'épanouissement personnel. Les avant-gardes européennes en auraient été un symptôme. Symptôme d'un retour à un certain univers primitif comme source de rénovation esthétique et morale. Confiance donc en le primitif, et nécessité de surmonter les valeurs occidentales, les modèles européens de civilisation. Dans l'œuvre d'Oswald, ce thème sera consolidé dans l'évaluation du collectivisme (le communisme) et le matriarcat (la liberté sexuelle) en tant que critiques radicales de l'usure, de l'individualisme (le capitalisme) et du patriarcat (la répression sexuelle).

Enfin, il y a le point de vue esthétique-pédagogique associé en particulier à l'optimisme dans son rapport à la technique. Cela se traduit chez Oswald dans une attitude qu'il a nommée *naïveté constructive* dans l'esthétique, et qui devait donner lieu à des transformations économiques, sociales et morales positives. À cet égard, les idées d'Oswald sont proches de celles que Walter Benjamin développe à peu près dans la même période. Oswald présente une lecture positive de la technique et esquisse également des principes pédagogiques et politiques qui, malgré ses critiques de toute perspective messianique, peuvent être rapprochés de la « barbarie positive » de Benjamin. Confiance donc en des nouvelles façons de penser et en des manifestations de la culture qui rompent avec ce qui est établi, pensées et manifestations culturelles tissées dans les nouveaux mécanismes techniques et les moyens de déplacement et de reproduction de l'image et de la perception : le train, la voiture, le radio, le cinéma, etc.

Il est ainsi nécessaire de placer l'*Antropofagia* – cette plateforme de manifestation culturelle et politique – dans le contexte du débat pédagogique brésilien sur les tendances pédagogiques de la première moitié du vingtième siècle. D'une certaine façon, la notion de confiance est au centre d'un débat pédagogique, historique et philosophique qui oppose la « Escola Nova » (l'éducation nouvelle) ou « l'optimisme pédagogique » des années 1930, aux mouvements politiques qui se sont battus pour l'expansion de l'éducation populaire dans les années 1910-1920, au nom de « l'enthousiasme pédagogique ». Ce seront deux conceptions distinctes (une libérale, l'autre « de gauche », qui se battent encore aujourd'hui) d'une confiance absolue dans le pouvoir rédempteur de l'éducation : c'est-à-dire deux façons de présenter « l'hypothèse selon laquelle l'école primaire est capable de régénérer l'homme brésilien et, de cette façon, de régénérer la société même », selon Jorge Nagle (cité dans Soares, 2003, p.3). Sans entrer dans les détails de ce débat (voire Soares, 2003), il faut attirer l'attention sur la nature absolument iconoclaste de la perspective de l'*Antropofagia* dans ce contexte. « Nous avons la base double et présente – la forêt et l'école ». La forêt c'est « le contrepoids de l'originalité native pour rendre inutile l'adhésion académique » (Andrade, 1972, p.9). En bref, Oswald a souvent montré un grand scepticisme face au débat académique, ou plutôt il s'est battu librement contre la confiance dans le pouvoir rédempteur de l'école, en donnant beaucoup plus de poids à la dynamique culturelle, y compris les dimensions vitales, symboliques et ontologiques des cultures amérindiennes vivantes dans l'imaginaire de la culture nationale. Alors, selon Oswald, pour nous, les théoriciens de l'université, tout ce qu'il nous reste est de resserrer les rangs autour de cette plateforme anthropophagique, très brièvement décrite ci-dessus. Au Brésil, l'*Antropofagia* serait l'horizon infranchissable de toute « confiance pédagogique et culturelle ».

Conclusion

Nous avons présenté, dans ce texte, quelques questions qui concernent la confiance et qui relèvent d'une attention à l'anthropophagie amérindienne dans ses dimensions anthropologiques et philosophiques : des relations de confiance propres à des aspects de la vie amérindienne et une sorte de relation de confiance en la « vérité » de l'anthropophagie ou en la « vérité » de ces quelques aspects des sociétés anthropophagiques.

Nous avons pensé ces questions en confrontation avec celle d'une prétendue « crise » de l'Occident ou du sujet, d'une supposée perte de confiance face aux institutions démocratiques occidentales. Et nous avons suggéré, avec Derrida, que cette « crise » cache des problèmes plus complexes à propos du sujet *phallogocentrique*, problèmes qui doivent être pensés sous le titre de l'impératif « il faut bien manger » ; il y a donc également, dans des sociétés *anthropémiques*, une structure sacrificielle et anthropophagique qu'il faut dévoiler et sur laquelle il faut s'interroger. C'est dire que les sociétés anthropophagiques et *anthropémiques* ne sont pas incommensurables, puisque les sociétés occidentales ont elles-mêmes des aspects anthropophagiques. C'est précisément pour cette raison que l'anthropophagie nous aide à penser le sujet *phallogocentrique* et sa « crise ».

Derrida montre bien que, derrière la question de la prétendue « crise », il y a une quête illusoire de transparence, de présence à soi-même. Or le sujet n'a jamais été présent à soi-même, c'est une illusion de la philosophie classique. Et de même les institutions de nos sociétés démocratiques n'ont jamais été aussi « bonnes » qu'on le prétend. Elles ont toujours été travaillées par une scission interne. Bref, derrière l'idée de « crise » il y a en réalité l'évidence de la question de la figure d'un sujet « maître de soi comme de l'univers », conception liée à la fois au phallogocentrisme, à l'affirmation du mâle et à une éthique anthropophagique, dans la mesure où le sujet « glorieux » est celui qui « bouffe l'autre ».

Enfin, nous avons vu bien brièvement une plateforme philosophique et pédagogique inspirée par l'anthropophagie amérindienne, celle d'Oswald de Andrade, qui la place au milieu d'un affrontement entre les cultures dites non anthropophagiques, européennes, et les cultures périphériques, colonisées.

Le résumé présenté dans les paragraphes précédents n'est pas vraiment une « conclusion ». Il n'y en a aucune, me semble-t-il, excepté peut-être l'expression d'une confiance dans un chemin sur lequel nous avançons petit à petit, autour de la perspective pédagogique d'une philosophie *tupiniquim* – une philosophie située sur le territoire des Indiens de la grande famille Tupi-Guarani, une philosophie auto-identifiée comme une « réaction contre toute l'indigestion [européenne] de la sagesse » (Oswald, 1972, p.9), une philosophie anthropophagique, postcoloniale.

Donc nous croyons avoir présenté quelques problèmes incontournables pour commencer à penser les différences entre l'anthropophagie, classiquement associée aux sociétés dites primitives, comme les Amérindiens et les sociétés occidentales, nommés *anthropémiques* par Lévi-Strauss. Ainsi qu'avons-nous à apprendre de ces différences ? Que veut dire apprendre-à-donner-à-manger-à-l'autre ? Qu'est-ce qu'on (se) donne à manger ? Que veut dire qu'on donne à manger à l'autre et qu'on mange ou donne à manger l'autre dans nos sociétés ? Qu'est-ce qu'on donne à vivre et qu'est-ce qu'on donne à mourir dans nos sociétés ? Ce sont des questions « anthropophagiques » auxquelles aucune pédagogie ne saurait rester indifférente.

Références

CLASTRES Pierre (1974), *La société contre l'état*, Paris, Les Éditions de Minuit.

CLASTRES Pierre (2004), *A arqueologia da violência*, São Paulo, Cosac Naify.

DE ANDRADE Oswald (1972), *Do pau-Brasil à antropofagia e às utopias, Obras Completas 6*, Rio de Janeiro, Edition Civilização Brasileira.

DERRIDA Jacques (1992), « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet », *Points de suspension*, Paris, Galilée.

DORE SOARES Rosemary (2003), *O conceito de passagem do "entusiasmo pela educação" ao "otimismo pedagógico" na pesquisa educacional brasileira*, Document non publié, En ligne <http://26reuniao.anped.org.br>

FOUCAULT Michel (1975), *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard.

GALLO Silvio (1999), « A filosofia antropofágica e os desafios contemporâneos da educação: em torno das multiplicidades culturais », *Itinerários de Filosofia da Educação*, vol.13, p.314-325.

LÉVI-STRAUSS Claude (1958), *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon.

LÉVI-STRAUSS Claude (1962), *La pensée sauvage*, Paris, Plon.

LÉVI-STRAUSS Claude (2008), *Tristes Tropiques*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade).

LUMHOLTZ Carl (2009), *Among Cannibals. An account of for years' travels in Australia and of camp life with the aborigines of Queensland*, Cambridge, Cambridge University Press.

RANCIÈRE Jacques (2010), « Communistes sans communisme ? », dans Alain Badiou et Slavoj Žižek (éds.), *L'idée du communisme*, Clamecy, Nouvelles Éditions Lignes.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo (2002), *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo, Cosac Naify.