

Francesco Remotti, *Contre l'identité*
© André SLEIMAN, pour la trad. fr., 2009

Auteur : Francesco Remotti

Titre : *Contro l'identità (Contre l'identité)*

Lieu d'édition : Rome

Éditeur : Laterza (Giuseppe Laterza & Figli)

Collection : "Economica Laterza", 233

Édition et année : 2009 (5^{ème} édition), 1996 (1^{ère} édition)

Pages : 108 (texte 104 p., références bibliographiques 4 p.)

Prix (Italie) : 7.50 EUR

Table des matières

- 1. Décider l'identité**
- 2. L'identité irrévocable**
- 3. Identité et pureté : le germe de la propreté**
- 4. L'un et le multiple**
- 5. L'identité armée**
- 6. Au-delà de l'identité**
- 7. Identité et altérité : une spirale interminable ?**
- 8. Vivre d'altérité, mourir dans l'altérité**
- 9. Vertiges de l'altérité et « folie » de l'identité**
- 10. Le déguisement pesant ou léger de l'identité**

Références bibliographiques

7.

Identité/altérité : une spirale interminable ? (p. 69-75)

« Dans une contrée fort agréable au climat tempéré », où n'existent point de maladies, où « la pêche et le gibier abondent », où les hommes passent la majeure partie de leur journée à boire et à danser, pendant que les femmes préparent les boissons et que les jeunes consacrent la majeure partie de leur temps à la chasse (Montaigne 1982 : 274), où non seulement la pêche et le gibier sont abondants, mais aussi où la culture de la terre donne d'amples satisfactions, puisque le climat permet d'avoir plusieurs cueillettes dans la même année (Combès 1992 : 22) ; il fut un temps où, dans cette contrée, vivaient des cannibales. Au seizième siècle, Michel de Montaigne et d'autres personnalités écrivirent sur le sujet : le géographe et cosmographe André Thevet, le pasteur protestant Jean de Léry, les frères capucins Claude d'Abbeville et Yves d'Evreux, ainsi que le mercenaire Hans Staden, lequel fut fait prisonnier pendant deux ans, dans l'intention d'être tué mangé. Aujourd'hui, ces Tupinamba de la côte atlantique du Brésil (la France atlantique, comme il était d'usage de dire alors) n'existent plus : déjà au dix-septième siècle, leur nom n'était plus qu'un souvenir (Combès 1992 : 14). Mais à travers les pages de ces voyageurs du seizième siècle, et les reconstructions des historiens et des ethnologues du vingtième, leur cannibalisme – « cette tragédie si étrange », selon l'expression de Jean de Léry (1975 : 223) – est demeuré le témoignage de l'« équilibre » difficile, peut-être impossible, entre identité et altérité.

De nombreux aspects du cannibalisme tupinamba sont en effet étranges. Au charme des lieux fait contraste la violence cannibale des hommes ; à l'affection et la reconnaissance données aux femmes, auxquelles sont exhortés les jeunes de manière journalière, s'opposent l'incitation, elle aussi quotidienne, aux qualités guerrières. Sur l'agréable paysage des Tamoyos de Rio de Janeiro – les cannibales que Montaigne ne nomme pas, lesquels font partie des Tupinamba – gicle inopinément, et mystérieusement, le sang des guerriers. Dans le cadre idyllique ébauché par Montaigne, la guerre contre les voisins, caractérisée par des massacres, des bains de sang, de la férocité – la férocité des guerriers exaltée par les Anciens et la férocité d'un cannibalisme quelquefois pratiquée de nos jours sur le champ de bataille (Lestringant 1994 : 107-110) – apparaît comme une constante assez problématique. Montaigne, qui s'était servi de la lecture de Thevet et de Léry, définit cette guerre comme « absolument noble et généreuse » ; une guerre qui est même d'une particulière « beauté » en ce qu'elle « n'a d'autre fondement que la seule passion

pour la bravoure » (Montaigne 1982 : 278). Ces gens ne se battent pas pour conquérir des biens et des territoires (« ils ne combattent pas pour la conquête de terres nouvelles »), mais dans le but d'acquérir la « gloire » et de « montrer leur propre supériorité ».

Le sens de l'« étrangeté » augmente lorsque nous considérons la manière dont sont faits et traités les prisonniers. Avec la main, il suffit donner une tape sur l'épaule de l'ennemi vaincu et de lui adresser la parole suivante : « Je fais de toi mon esclave », afin que ce dernier adopte une attitude de soumission. Il suivra son « vainqueur » et le servira fidèlement, sans que son maître n'ait à se préoccuper de lui (Métraux 1971 : 53). Ainsi que de nombreux commentateurs mettent en lumière, il est évident nous avons affaire ici à la naissance d'une « représentation » étrange. Le guerrier, qui jusqu'alors s'était battu avec force et courage, accepte docilement son destin à partir de cet instant : la représentation de la bravoure et de la férocité s'estompe afin de céder la place à la représentation d'un destin accepté, prévu, déjà tracé par une sorte de canevas dramatique, dans lequel des développements ultérieurs se prolongent au-delà de l'épisode guerrier. À la différence de ce que soutenait Montaigne, il n'est pas uniquement question d'« honneur », de « gloire », de faire valoir quelque-chose contre l'ennemi, jusqu'au sacrifice de soi. Il ne s'agit pas uniquement d'une représentation de sa propre valeur face à l'ennemi ; il s'agit, au contraire, d'une représentation – et donc d'une série d'« actes » – dans laquelle sont concernés deux groupes, « nous » et « eux ». La guerre, les épisodes guerriers dans lesquelles surgit le besoin de prouver ardemment sa propre bravoure contre l'ennemi, est le premier de ces actes ; être fait prisonnier, par ce simple petit coup sur l'épaule, la soumission, et l'apparent consentement de son destin de prisonnier, constituent déjà un deuxième acte, dans lequel la représentation de la bravoure n'est sans doute jamais absente.

Poursuivons donc notre analyse de cette représentation à deux visages (« nous » [A] et les « autres » [B]). À partir des épisodes d'anthropophagie qui relèvent de l'agressivité guerrière, et donc consommés sur le champ de bataille, le cannibalisme tupinamba prévoit également un long processus d'ordre rituel. Le prisonnier (B) est conduit au village des vainqueurs (A), où il est accueilli par des cris, des exclamations et des danses, surtout de la part des femmes. Entre les vainqueurs d'un côté (A) et les prisonniers de l'autre (B) se développe néanmoins un dialogue assez instructif. Nous le rapportons avec les mots de Hans Staden :

A : « Oui, nous sommes partis comme il sied aux braves pour vous capturer, nos ennemis, et pour vous manger » ;

B : « Pour le moment vous avez gagné et vous nous avez capturé, mais peu nous importe. Les courageux meurent en terre ennemie. Notre pays est grand, et les nôtres se vengeront » ;

A : « Oui, vous avez exterminé beaucoup des nôtres, et nous nous vengerons sur vous » (Métraux 1971 : 54).

De ce dialogue apparaît que l'ostentation d'indifférence, de la part du prisonnier (B), à son propre sort, est bien une manifestation de courage, mais elle se fonde également sur un autre élément, à savoir la certitude d'être vengés ultérieurement (dans un épisode guerrier ultérieur et désirable) par leurs compagnons (« les nôtres »). La résignation du prisonnier exprime en réalité une confiance en son propre groupe : elle est en fait teintée par un fort élément d'identification à un « nous », dont on vante la « grandeur » et la capacité vengeresse (« notre pays est grand » ; « les nôtres nous vengerons »), à savoir de réaffirmer son identité contre l'ennemi. Il y a une opposition féroce, et explicite tout au long de l'extrait, entre un « nous » (A ou B), lequel s'arme pour « manger » les « autres », pour les « exterminer », et il en va de même pour les « autres ». Mais l'opposition ne se limite pas à la guerre et aux épisodes d'extermination. Il est une finalité qui rend la guerre et les exterminations en quelque sorte instrumentales et préliminaires : « *Nous* [A] sommes partis... pour *vous* capturer, nos ennemis [B], et *pour vous manger* ». La capture, suivie du cannibalisme, donnent tout son sens à l'exploit.

Mais pourquoi le cannibalisme ? La réponse de Montaigne (1982 : 277) – « ils ne le font pas, comme on pourrait le penser, pour se nourrir » – est la même que nous trouvons chez les autres auteurs du seizième siècle. La négation de Staden (1991 : 124) vaut pour les autres : « Ils ne font guère par faim ». Si ce n'est guère la faim, qu'est-ce donc ? Une solution se profile déjà dans le dialogue reproduit plus haut, à savoir la présence d'un principe de réciprocité dans la pratique même du cannibalisme : « Pour le moment vous avez vaincu... » (avec ce que cela implique : capture et cannibalisme), mais viendra un temps où « les nôtres nous vengerons ». Un autre élément transparaît de manière significative dans ce dialogue, à savoir que « les courageux meurent en terre ennemie ». Ceci est également une démonstration de courage, de mépris du danger, voire de témérité de la part d'un individu qui sait d'avance quel sera le destin qui incombe au prisonnier (que ce soit A ou B). Mais en plus, cela revient à dire que mourir et disparaître dans le ventre de l'ennemi, être assimilé par son corps vivant, constitue

l'accomplissement le plus digne et le plus glorieux de la vie d'un guerrier. Si tel est le but ultime (ô combien atroce dans ses modalités cannibalesques), s'il explique plus facilement l'attitude de soumission des prisonniers, l'acceptation de leur destin, même si elle reste à approfondir, le fait de mourir en pays étranger et de disparaître dans un corps ennemi constitue un but noble, une fin non seulement digne, mais également admirable.

Pour commencer, il y a un sens prononcé de la réciprocité, voire un « principe de réciprocité », que nous voyons opérer jusqu'aux origines de l'institution du cannibalisme, d'après ce que relate un mythe rapporté par Antonio Pigafetta (Métraux 1971 : 79-80). S'il commence avec un épisode totalement contingent : une mère âgée (A), dont le fils unique fut tué au cours d'un combat par un guerrier B, à qui on avait, quelque temps après, amené l'assassin de son fils, l'agressa physiquement en lui mordant l'épaule. Le prisonnier s'enfuit et trouva refuge chez les siens, et « leur fit croire » que les ennemis (A) avaient l'intention de le manger vivant. Les guerriers B, n'étant pas (ou ne voulant pas être) moins féroces que A, « décidèrent de manger pour de vrai les ennemis qu'ils avaient pris en otage » ; et ainsi firent les guerriers A à leur tour. Comme on le voit, la réciprocité (réciprocité dans la férocité et dans le courage guerrier du refus d'être inférieur à l'ennemi) se déclenche tout de suite ; mais aux origines il y a un malentendu dicté d'un côté par la peur, et d'un autre côté par une volonté d'affirmation de soi. La mère âgée (A) accomplit sans doute un geste qui fait penser au cannibalisme ; toutefois, il est tout aussi évident que les ennemis (B) vont au-delà de la portée effective du geste et l'interprètent « comme si » elle avait réellement voulu dévorer le meurtrier de son fils.

C'est une spirale de plus en plus incontrôlable que celle qui conduit à l'institution du cannibalisme. Tout commence « chez eux » (A) avec la perte d'un jeune homme durant la guerre, et avec le geste de rage instinctive ou de vengeance de la mère. Ensuite il y a l'attribution, de la part de B, d'une intention cannibale à A et une généralisation plutôt arbitraire (le prisonnier « fait croire » que ce n'est pas la vieille mère mais « les ennemis » voulaient le dévorer). L'étape suivante est la « décision » de B de manger les ennemis (A), afin de montrer qu'il leur est égal en férocité. En fin de compte, comme si c'était inévitable, « les autres » (A) « firent la même chose » que B. À ce stade, la réciprocité est parfaitement respectée. De la part de A (les narrateurs du récit) on laisse entendre que tout a certainement « commencé chez eux » (A) ; mais ils mettent également en évidence le trouble émotionnel de la mère âgée qui est venue « pour se venger » sur l'ennemi « comme une bête sauvage », le malentendu non éclairci par B

(la vieille mère avait-elle réellement voulu manger le prisonnier ?) et le caractère arbitraire ou inconsideré de leur « décision » (B) qui institue une « coutume » et finalement l'adoption obligée de la même pratique par B. Tout commence chez « nous » (A) ; mais ce sont les « autres » (B) qui instituent le cannibalisme, à en avoir fait une pratique systématique et généralisée, et de surcroît à partir d'une méprise et sur un présupposé infondé ; à ce stade, « nous » n'avons rien pu faire d'autre que de répondre avec la même décision.

Le mythe ne dit pas si les responsables de A ont jamais tenté d'élucider le malentendu et d'expliquer à B la signification (limitée, contingente, purement personnelle) du geste vindicatif de la mère âgée. Le contexte est pourtant celui d'une guère endémique, dans lequel le caractère limité de la communication fait qu'elle déclenche des processus interminables et des parcours obligés de causes et d'effets, à partir de quelque épisode et d'interprétations erronées qui lui sont relatives, lesquelles – suggère le mythe – auraient peut-être pu être évités. Plus on avance dans le mouvement spirorique dans lequel se confrontent A et B, plus il est difficile de sortir de la logique implacable de la réciprocité « négative » : comment A peut-il ne pas rendre la pareille à B, avec les mêmes armes, particulièrement au moment où B « décide » d'institutionnaliser le cannibalisme à l'encontre des ennemis. Cette décision est une définition ultérieure et plus marquée d'hostilité réciproque, laquelle limite inéluctablement les marges de manœuvre et de réponse de la part de A : rivés sur leur rôle de cannibales présumés, auquel B répond avec un programme cannibalique systématique, les hommes de A assurent ne pas avoir pu faire autre chose que de se laisser impliquer dans cette « tragédie si étrange » (Léry 1975 : 223). Mais les premiers passages – ainsi que le récit le laissait assez bien présager – pouvaient semble-t-il être évités : c'est le prisonnier B qui « fait croire » à ses compagnons que la mère âgée et les guerriers de A avaient l'intention de le dévorer. Ce qui est advenu est donc une « fiction », une interprétation inutile qui pouvait être évitée, l'interprétation, de surcroît, d'une intention. Ce qui s'est produit n'est pas moins qu'une construction ou la réaffirmation d'une identité (A ou B) qui s'exprime et se détermine en opposition à une altérité (B ou A). Autrement dit, c'est moins la construction d'une identité isolée qu'une situation d'opposition dans lequel la guerre et la vengeance tracent des barrières, définissant de manière nette le « nous » et les « autres » et dans lequel, toutefois, le cannibalisme ne laisse guère les unités singulières intactes et séparées, il les enferme au contraire dans un rapport d'action réciproque sans fin. À partir de la réaffirmation exclusive de son identité propre, A et B finissent par aller bien « au-delà de l'identité » (chap. 6),

Francesco Remotti, *Contre l'identité*
© André SLEIMAN, pour la trad. fr., 2009

en ce qu'ils se voient agir au sein d'une logique selon laquelle l'identité (qu'elle soit celle de A ou de B) est continuellement assaillie et poursuivie par l'altérité, et selon laquelle l'altérité s'installe au cœur même de l'identité, de sa formation, de son destin. Une contre-finalité inattendue pour celui qui, obsédé par le principe de l'identité, avait pratiqué le cannibalisme uniquement comme une réaffirmation du « nous », de « notre » valeur, à l'encontre des « autres ».