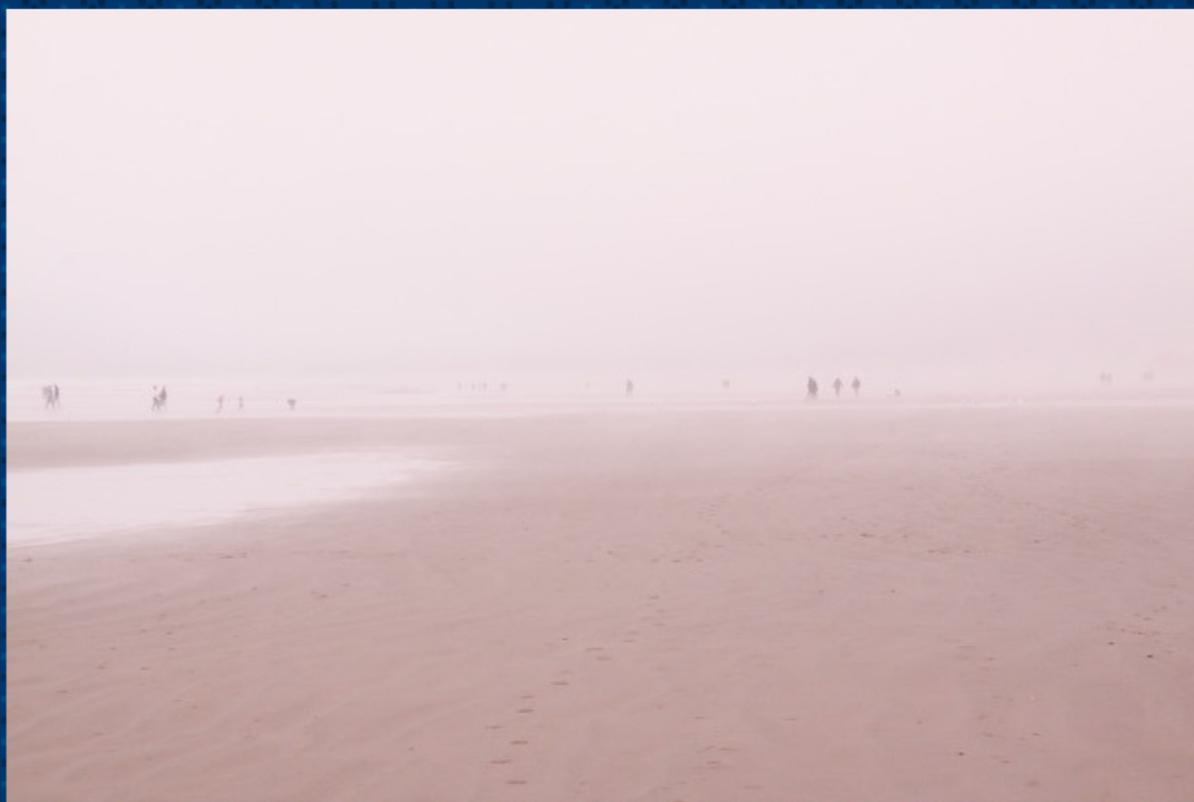


AMI



57 / giugno 2024

RIVISTA DELLA SOCIETÀ ITALIANA DI ANTROPOLOGIA MEDICA
FONDATA DA TULLIO SEPELLI



In copertina: fotografia di Chiara Moretti

«Ogni cosa è isolata davanti ai
miei sensi,
che l'accettano senza
scomporsi: un brusio di silenzio».

Cesare Pavese, *Mania di solitudine*, 1933.



Il logo della Società italiana di antropologia medica, qui riprodotto, costituisce la elaborazione grafica di un ideogramma cinese molto antico che ha via via assunto il significato di “longevità”, risultato di una vita consapevolmente condotta lungo una ininterrotta via di armonia e di equilibrio.

AM

Rivista della Società italiana di antropologia medica
Journal of the Italian Society for Medical Anthropology

Fondata da / Founded by
Tullio Seppilli

Biannual open access peer-reviewed online Journal

57

giugno 2024
June 2024



Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli (già Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute) – Perugia

Direttore

Giovanni Pizza, Università di Perugia

Comitato di redazione

Roberto Beneduce, Università di Torino / Sara Cassandra, scrittrice, Napoli / Donatella Cozzi, vicepresidente della SIAM, Università di Udine / Fabio Dei, Università di Pisa / Lavinia D'Errico, Università di Napoli "Suor Orsola Benincasa" / Erica Eugeni, studiosa indipendente, Roma / Corinna Sabrina Guerzoni, Alma Mater Studiorum Università di Bologna / Fabrizio Loce-Mandes, Università di Perugia / Alessandro Lupo, Sapienza Università di Roma, presidente della SIAM / Massimiliano Minelli, Università di Perugia / Angela Molinari, Università di Milano Bicocca / Chiara Moretti, Università di Milano-Bicocca / Giulia Nistri, Università di Perugia / Cristina Papa, presidente della Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli (già Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute), Perugia / Elisa Pasquarelli, studiosa indipendente, Perugia / Francesca Pistone, studiosa indipendente, Roma / Ivo Quaranta, Alma Mater Studiorum Università di Bologna / Andrea F. Ravenda, Università di Torino / Elisa Rondini, Università di Perugia / Pino Schirripa, vicepresidente della SIAM, Università di Messina / Nicoletta Sciarrino, Università di Torino / Alberto Simonetti, studioso indipendente, Perugia / Simona Taliani, Università di Napoli L'Orientale / Eugenio Zito, Università di Napoli "Federico II"

Comitato scientifico

Naomar Almeida Filho, Universidade Federal da Bahia, Brasile / Jean Benoist, Université de Aix-Marseille, Francia / Gilles Bibeau, Université de Montréal, Canada / Andrea Carlino, Université de Genève, Svizzera / Giordana Charuty, Université de Paris X, Nanterre, Francia / Luis A. Chiozza, Centro de consulta médica Weizsäcker, Buenos Aires, Argentina / Josep M. Comelles Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spagna / Ellen Corin, McGill University, Montréal, Canada / Mary-Jo Del Vecchio Good, Harvard Medical School, Boston, Stati Uniti d'America / Sylvie Fainzang, Institut national de la santé et de la recherche médicale, Paris, Francia / Didier Fassin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, Francia – Institute for advanced study, Princeton, Stati Uniti d'America / Byron Good, Harvard Medical School, Boston, Stati Uniti d'America / Mabel Grimberg, Universidad de Buenos Aires, Argentina / Roberte Hamayon, Université de Paris X, Nanterre, Francia / Thomas Hauschild, Eberhard Karls Universität, Tübingen, Germania / Elisabeth Hsu, University of Oxford, Regno Unito / Laurence J. Kirmayer, McGill University, Montréal, Canada / Arthur Kleinman, Harvard Medical School, Boston, Stati Uniti d'America / Annette Leibing, Université de Montréal, Canada / Margaret Lock, McGill University, Montréal, Canada / Françoise Loux, Centre national de la recherche scientifique (CNRS), Paris, Francia / Ángel Martínez Hernández, Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spagna / Raymond Massé, Université Laval, Canada / Eduardo L. Menéndez, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social, Ciudad de México, Messico / Edgar Morin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, Francia / David Napier, London University College, London, Regno Unito / Tobie Nathan, Université de Paris VIII, Vincennes-Saint-Denis, Francia / Rosario Otegui Pascual, Universidad Complutense de Madrid, Spagna / Mariella Pandolfi, Université de Montréal, Canada / Ekkehard Schröder, Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin, Potsdam, Germania / Ciro Tarantino, Università della Calabria, Italia / Allan Young, McGill University, Montréal, Canada

Comitato tecnico

Massimo Cimichella, Università di Perugia / Alessio Moriconi, Università di Perugia / Stefano Pasqua, Università di Perugia / Raffaele Marciano, Aguplano Libri, Perugia / Attilio Scullari, Digital manager, Perugia

Editor in chief

Giovanni Pizza, Università di Perugia, Italy

Editorial Board

Roberto Beneduce, Università di Torino, Italy / Sara Cassandra, writer, Napoli, Italy / Donatella Cozzi, vicepresidente of the SIAM, Università di Udine, Italy / Fabio Dei, Università di Pisa, Italy / Lavinia D'Errico, Università di Napoli "Suor Orsola Benincasa", Italy / Erica Eugeni, independent scholar, Italy / Corinna Sabrina Guerzoni, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italy / Fabrizio Loce-Mandes, Università di Perugia, Italy / Alessandro Lupo, Sapienza Università di Roma, president of the SIAM, Italy / Massimiliano Minelli, Università di Perugia, Italy / Angela Molinari, Università di Milano Bicocca, Italy / Chiara Moretti, Università di Milano-Bicocca, Italy / Giulia Nistri, Università di Perugia, Italy / Cristina Papa, president of the Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli (già Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute), Perugia, Italy / Elisa Pasquarelli, independent scholar, Perugia, Italy / Francesca Pistone, independent scholar, Roma, Italy / Ivo Quaranta, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italy / Andrea F. Ravenda, Università di Torino, Italy / Elisa Rondini, Università di Perugia, Italy / Pino Schirripa, vicepresidente of the SIAM, Università di Messina, Italy / Nicoletta Sciarrino, Università di Torino, Italy / Alberto Simonetti, independent scholar, Perugia, Italy / Simona Taliani, Università di Napoli L'Orientale, Italy / Eugenio Zito, Università di Napoli "Federico II", Italy

Advisory Board

Naomar Almeida Filho, Universidade Federal da Bahia, Brasil / Jean Benoist, Université de Aix-Marseille, France / Gilles Bibeau, Université de Montréal, Canada / Andrea Carlino, Université de Genève, Switzerland / Giordana Charuty, Université de Paris X, Nanterre, France / Luis A. Chiozza, Centro de consulta médica Weizsäcker, Buenos Aires, Argentine / Josep M. Comelles Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spain / Ellen Corin, McGill University, Montréal, Canada / Mary-Jo Del Vecchio Good, Harvard Medical School, Boston, USA / Sylvie Fainzang, Institut national de la santé et de la recherche médicale, Paris, France / Didier Fassin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, France – Institute for advanced study, Princeton, USA / Byron Good, Harvard Medical School, Boston, USA / Mabel Grimberg, Universidad de Buenos Aires, Argentine / Roberte Hamayon, Université de Paris X, Nanterre, France / Thomas Hauschild, Eberhard Karls Universität, Tübingen, Germany / Elisabeth Hsu, University of Oxford, UK / Laurence J. Kirmayer, McGill University, Montréal, Canada / Arthur Kleinman, Harvard Medical School, Boston, USA / Annette Leibing, Université de Montréal, Canada / Margaret Lock, McGill University, Montréal, Canada / Françoise Loux, Centre national de la recherche scientifique (CNRS) Paris, France / Ángel Martínez Hernández, Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spain / Raymond Masseé, Université Laval, Canada / Eduardo L. Menéndez, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social, Ciudad de México, México / Edgar Morin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, France / David Napier, London University College, London, UK / Tobie Nathan, Université de Paris VIII, Vincennes-Saint-Denis, France / Rosario Otegui Pascual, Universidad Complutense de Madrid, Spain / Mariella Pandolfi, Université de Montréal, Canada / Ekkehard Schröder, Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin, Potsdam, Germany / Ciro Tarantino, Università della Calabria, Italy / Allan Young, McGill University, Montréal, Canada

Technical Board

Massimo Cimichella, Università di Perugia / Alessio Moriconi, Università di Perugia / Stefano Pasqua, Università di Perugia / Raffaele Marciano, Aguaplano Libri, Perugia / Attilio Scullari, Digital manager, Perugia

AM

Rivista della Società italiana di antropologia medica
fondata da Tullio Seppilli

Journal of the Italian Society for Medical Anthropology
Founded by Tullio Seppilli



Indice
Contents

n. 57, giugno 2024

n. 57, June 2024

- Editoriale* 11 Giovanni Pizza
Editoriale di AM 57
AM 57 Editorial
- Saggi* 15 Luigi Canetti
Tra Dioniso e Cristo. Posseduti danzanti nella tarda Antichità
Between Dionysus and Christ. Dancing Possessed in Late Antiquity
- Ricerche* 37 Giulia Nistri
Permeabilità terapeutiche. Seguire il metadone nei percorsi di cura per le dipendenze
Therapeutic Permeabilities. Following "Methadone" through Addiction Health Care Programs
- 65 Federica Toldo
Qu'est-ce qu'un genou cassé a à dire sur la capoeira? Un essai sur l'expérience de l'adversaire disséminé et quelques pistes pour repenser le corps en tant qu'outil ethnographique
What a Broken Knee Can Tell Us About Capoeira? Experiencing the Distributed Opponent and Rethinking the Body as an Ethnographic Tool
- Note, interventi, rassegne* 93 Donatella Cozzi
La cura dell'istituzione di cura. Sulla Nascita ed evoluzione di una psichiatria di comunità in Umbria (vol. II) di Francesco Scotti
The Cure of Caring Institution. Reflections on Francesco Scotti's Birth and Evolution of a Community Psychiatry in Umbria, vol. II
- Sezione monografica* 119 Michela Marchetti, Chiara Moretti, Stefania Spada
Di quale antropologia il mondo ha bisogno? Confronto sulla sostenibilità delle prassi antropologiche. Introduzione alla sezione monografica
What Kind of Anthropology Does the World Need? Discussion on the Sustainability of Anthropological Practices. Introduction to the Monographic Section

Sezione monografica

- 131 Agata Mazzeo
Incontri e scambi fra saperi. Sulla necessità di un approccio partecipativo e transdisciplinare alle questioni di salute pubblica ambientale, in una prospettiva globale
Encounters and Exchanges among Knowledges. On the Need for a Participatory and Transdisciplinary Approach to Environmental Public Health Issues, in a Global Perspective
- 159 Donatella Cozzi
Qualche breve appunto sulla formazione in sanità
A Few Brief Notes on Healthcare Training
- 173 Silvia Pitzalis
«I ain't got no home». Restrizioni e resistenze nelle esperienze di persone richiedenti asilo e rifugiate in uno SPRAR "vulnerabili". Riflessioni etico-metodologiche
«I Ain't Got No Home». Restrictions and Resistances in the Experiences of Asylum Seekers and Refugees in a "Vulnerable" SPRAR. Ethical-Methodological Reflections
- 205 Stefania Spada
Tradurre la "riflessività operativa": l'insegnamento dell'antropologia medica applicata al diritto
Translate the "Operational Reflexivity": Medical Anthropology Lesson Applied to Law
- 237 Giuliana Sanò
Compiere un "passo di lato": note a margine di un incidente etnografico
Taking a "Step to the Side": Notes on the Margins of an Ethnographic Incident
- 263 Selenia Marabello
Postfazione. Campi di tensione
Afterword. Tension Fields
- 269 Sara Cassandra
L'incontro con lo spirito nel vuoto post-operatorio

Book Forum

Donatella Cozzi, *Rendere legittima l'espressione di un dolore di genere / Making the Expression of Gender Pain Legitimate* [Chiara Moretti, *Il dolore illegittimo. Un'etnografia della sindrome fibromialgica*], p. 275 • Giovanni Pizza, *Il dolore «caduco»: oltre l'antropologia medica / Caducous' Pain: Beyond Medical Anthropology* [Chiara Moretti, *Il dolore illegittimo. Un'etnografia della sindrome fibromialgica*], p. 280 • Roberto Poma, *Inaspettato-ora-attuale dolore / Unexpected-Now-Now Pain* [Chiara Moretti, *Il dolore illegittimo. Un'etnografia della sindrome fibromialgica*], p. 285 • Chiara Moretti, *Il dolore tra esperienze, lotte e ricostruzioni / Pain between Experiences, Struggles and Reconstructions* [Chiara Moretti, *Il dolore illegittimo. Un'etnografia della sindrome fibromialgica*], p. 288.

Recensioni

Lorenzo Alunni, *Il lavoro sul campo / The Fieldwork* [Seth M. Holmes, *Frutta fresca, corpi spezzati. Braccianti migranti negli Stati Uniti d'America*], p. 295 • Federico Scarpelli, *Cosa fare con loro. Etnografia di una riabilitazione (quasi) impossibile / What to Do with Them. Ethnography of an (Almost) Impossible Rehabilitation* [Lorenzo Urbano, *Scegliere la malattia. Responsabilità e riflessività nella riabilitazione della tossicodipendenza*], p. 302 • Claudia Urzì, *Per una antropologia della salute. Temi percorsi riflessioni / Towards an Anthropology of Health. Theme, Paths, Reflections* [Maurizio Karra, *Il male e la malattia: normalità e anormalità fra corpo e mente. Riflessioni di un antropologo sul senso del male, sulla sofferenza, sulle terapie di cura, sulla guarigione e sul finis vitae*], p. 309.

Editoriale di AM 57

Giovanni Pizza

Università di Perugia
[giovanni.pizza@unipg.it]

AM 57 presenta una sezione monografica a cura di Michela Marchetti, Chiara Moretti e Stefania Spada che nasce da un panel del penultimo convegno della Società italiana di antropologia applicata (SIAA). La sezione monografica è intitolata *Di quale antropologia il mondo ha bisogno? Confronto sulla sostenibilità delle prassi antropologiche*. Il convegno si è tenuto a Verona nel 2022.

Le stesse curatrici ci tengono ad annotare che «Il lavoro che ha portato tanto all'ideazione e conduzione del panel, quanto al coordinamento del presente monografico rende impossibile una distinzione netta dei contributi individuali. Lo stesso vale per la concettualizzazione, scrittura e revisione di questa introduzione che ha visto le autrici contribuire in maniera paritaria; l'ordine dei nomi pertanto riflette il solo ordine alfabetico». Si pubblica così un nuovo testo corale che vuole suggerire anche qualche riflessione epistemologica sulla disciplina.

La rubrica saggi raccoglie poi uno scritto dello storico Luigi Canetti che riguarda la possessione cristiana ed è un'anticipazione del volume sugli stati plurali di coscienza curato per Clipra – “Cultura-Linguaggi-Pratiche”, gruppo di ricerca afferente al Dipartimento di Filosofia Scienze Sociali Umane e della Formazione (FISSUF) dell'Università di Perugia – da Francesco Marcattili, Ester Bianchi e Massimiliano Minelli.

Per quel che riguarda le ricerche abbiamo i testi di due esperte: la neo-addottorata in Scienze Umane Giulia Nistri, con un articolo dal titolo *Permeabilità terapeutiche. Seguire il metadone nei percorsi di cura per le dipendenze*, e la docente di Antropologia culturale all'Università di Udine Federica Toldo, con uno scritto sull'etnografia corporea e la capoeira dal titolo *Qu'est-ce qu'un genou cassé a à dire sur la capoeira? Un essai sur l'expérience de l'adversaire disséminé et quelques pistes pour repenser le corps en tant qu'outil ethnographique*.

Inoltre la nostra sezione *Note, Interventi, Rassegne* è dedicata alla nota di Donatella Cozzi, docente dell'Università di Udine e vicepresidente della Società italiana di antropologia medica (SIAM), che passa in rassegna il secondo volume dello psichiatra umbro Francesco Scotti il quale, completando un contributo importante sulla deistituzionalizzazione in Perugia, a cento anni dalla nascita di Basaglia sta a ricordare, se ancora ce ne fosse bisogno, che nel processo che portò alla legge 180, che va appunto a nome di Basaglia, non c'è solo Gorizia. Il titolo dei due volumi di Scotti è *Nascita ed evoluzione di una psichiatria di comunità in Umbria*.

Ancora la possessione torna nella seconda rubrica narrativa di Sara Cassandra *Riflessioni e Racconti* in cui la nostra scrittrice riflette, a modo suo, sulla retorica possessiva nei contesti ospedalieri con una intervista antropologica.

Infine le recensioni.

La prima parte è dedicata – ed è la prima volta – alla discussione-forum sul libro, *Il dolore illegittimo. Un'etnografia della sindrome fibromialgica* (Edizioni ETS, Pisa 2019, 375 pp.) di una delle curatrici della sezione monografica: Chiara Moretti.

La seconda parte raccoglie tre recensioni. Lorenzo Alunni, dell'Università di Milano Bicocca, tratta del libro di etnografia e antropologia, del medico e antropologo Seth Holmes (docente di Antropologia medica, Salute Pubblica e Società e Ambiente all'Università della California di Berkeley) sulla salute dei lavoratori immigrati messicani impiegati negli USA nel settore alimentare dal titolo *Frutta fresca, corpi spezzati*. Holmes attraversa il confine Messico-Usa accanto a questi lavoratori e vive nelle loro piccolissime baracche. È una antropologia dei processi di incorporazione la sua, che cerca di dare voce alla sofferenza di coloro che sono colpiti dalla violenza strutturale di una società che certo dà lavoro, ma a scapito di diritti e soprattutto di salute.

Federico Scarpelli, dell'Università di Salerno, discute il volume di Lorenzo Urbano *Scegliere la malattia. Responsabilità e riflessività nella riabilitazione della tossicodipendenza*, che nel 2023 inaugura per l'editore Argo di Lecce la ripresa della collana Biblioteca di Antropologia Medica (BAM) ideata e fondata, come questa rivista, da Tullio Seppilli, con nuovi direttori affiancati da un autorevole comitato scientifico. Alla fine si comprende come l'antropologia medica di Urbano, improntata all'etnografia e alla riflessività (che non è la *riflessione* ma il *riflesso*), riesca a problematizzare enormemente il concetto di riabilitazione.

In chiusura Claudia Urzi, dell'Università di Palermo, riflette sul testo di Maurizio Karra, *Il male e la malattia: normalità e anormalità fra corpo e mente. Riflessioni di un antropologo sul senso del male, sulla sofferenza, sulle terapie di cura, sulla guarigione e sul finis vitae*. In una prospettiva molto ampia, dal mito greco, alla pandemia, dall'hikikomori alla eutanasia, si affrontano i problemi e i temi vasti di un'antropologia della salute anche ripensando a de Martino, a Devereux e alla critica all'Occidente nel quadro di utili suggestioni epistemologiche sull'antropologia *tout court*.

Si chiude, così, il numero 57 di AM.

Buona lettura!

Qu'est-ce qu'un genou cassé a à dire sur la capoeira?

*Un essai sur l'expérience de l'adversaire disséminé
et quelques pistes pour repenser le corps
en tant qu'outil ethnographique*

Federica Toldo

Università degli Studi di Udine
[federica.toldo@gmail.com]

Abstract

What a Broken Knee Can Tell Us About Capoeira? Experiencing the Distributed Opponent and Rethinking the Body as an Ethnographic Tool

In this paper, I focus on the attention triggered by the repetition of a knee injury on the eve of my departure to Brazil for my first fieldwork, and I underline the similarity with the interactional mode developed by the *capoeira* body technique. Since the injury echoed a previous injury, which had occurred eight years before on the eve of another trip to Brazil, the event seemed to act as an opponent dragging me into the game. This experience makes me feel a kind of attention very similar to that developed by *capoeira*, a practice that trains its practitioners to face an opponent that can appear suddenly in daily life.

Keywords: fieldwork, ethnographic reflexivity, Capoeira, body, play, afro-Brazilian religion

Dans cet article, je reviens sur une façon particulière de ressentir et de prêter attention, qui m'a été déclenchée par la blessure d'un genou à la veille du départ pour mon premier terrain au Brésil, pour en proposer une mise en parallèle avec le mode interactionnel et la sensibilité qui sont développés par le jeu de combat afro-brésilien de la capoeira.

Dans la capoeira, deux «joueurs» (*jogo* est l'appellation en portugais couramment employée par les pratiquants pour définir l'interaction) intera-

gissent à coups de pied et de tête, par des croche-pieds, des feintes et des esquives. S'il peut advenir que l'interaction perde son enjeu compétitif – visant à mettre en difficulté l'adversaire¹, le déséquilibrer, le faire tomber – pour se traduire dans une collaboration corporelle plaisante et amusante côtoyant une danse entre partenaires, la possibilité opposée – que l'envie d'affirmer son adresse fasse glisser le jeu dans la violence – ne peut jamais être écartée². Face à cette incertitude constante autour de la nature et du résultat de l'interaction, la pratique de la capoeira éduque à l'attention, à la vigilance, voire à la méfiance. Dans la capoeira³ tout est une affaire de décryptage et de camouflage. Attentif aux possibles attaques, le capoeiriste s'entraîne à anticiper d'où viendra l'action. Réciproquement, il déguise sa potentialité offensive en s'entraînant à l'art de frapper sans être vu, de produire des effets tout en se cachant.

Qu'est-ce que l'expérience de la blessure d'un genou a à voir avec la capoeira ainsi définie? La blessure acquiert une saillance particulière dans la mesure où la même blessure s'était produite huit ans auparavant, également à la veille du départ pour le Brésil. D'un point de vue rétrospectif, presque quinze ans après, quand cet exercice d'écriture intervient, cet événement déroutant et énigmatique apparaît prémonitoire. La blessure – la *répétition* de la blessure – éveille en effet en moi une attention qui résonne singulièrement avec celle cultivée par la capoeira elle-même. Elle m'entraîne sur un terrain émotionnel et cognitif «comme si» j'étais face à un adversaire qui se manifeste par un mélange de coups et de brouillage de pistes pour empêcher de remonter jusqu'à lui.

La blessure d'un genou est donc mise au service d'un regard croisé entre matériaux ethnographiques et vécu personnel. L'objet vient offrir des perspectives pour appréhender un vécu biographique traumatique, affectant le corps du chercheur, qui demeure essentiellement opaque. Réciproquement, l'usage réflexif du vécu personnel de l'ethnologue permet de se concentrer sur un mode d'être en relation et de prêter attention qui apparaît au cœur de l'objet. Dès lors, la capoeira est présentée, plutôt que sur le mode du seul affrontement physique, sur le mode de l'attention qui se déploie aussi bien au-delà du jeu.

Cette proposition théorique de départ sera également l'occasion de revenir sur un point saillant du débat capoeiriste et académique, c'est-à-dire la relation entre capoeira et candomblé, ainsi que sur les perspectives méthodologiques par lesquelles bien des études sur la capoeira ont été menées. Enfin, j'avancerai des conclusions plus générales portant sur l'usage du corps comme instrument de connaissance ethnographique.

L'expérience de l'adversaire. Entrer dans le jeu

Pour que ça se répète ainsi, il faut bien supposer quelque part un sujet qui le désire.

(FAVRET-SAADA 1977: 23)

En 1998, alors que je fréquentais le lycée, j'avais pris part à un programme d'échanges interculturels qui m'avait amenée six mois dans le sud du Brésil, à Florianopolis, où j'habitais chez une famille locale et fréquentais une école brésilienne. Cette expérience avait marqué si profondément mon adolescence qu'à la fin de mon M2 en ethnologie, j'avais très naturellement choisi de réaliser mon premier terrain au Brésil, à Salvador (état de Bahia), ville que j'avais eu l'occasion de visiter lors d'un premier, puis d'un deuxième voyage. Dans cette ville du nord-est brésilien, reconnue comme l'un des berceaux culturels afro-brésiliens, je développerais un projet de recherche dans le domaine des études de genre et je pourrais, entre-temps, me consacrer à la capoeira.

J'avais eu mon premier contact avec la capoeira en Italie, juste avant mon départ pour le Brésil⁴. En dépit d'un intérêt immédiat, en raison d'une blessure au genou, une fois débarquée à Florianopolis, bien qu'ayant pris contact avec un groupe⁵, je n'avais pas pu la pratiquer. À mon retour en Italie les capoeiristes que j'avais connus avant mon départ, dans le sillage d'une tendance en vogue, s'étaient progressivement tournés vers la modalité dite d'Angola (voir note i). Après avoir commencé des études universitaires loin de ma ville d'origine, j'avais sporadiquement cultivé cette passion, notamment lors des visites de Maître João Grande⁶ auquel le groupe s'était affilié.

L'avion qui devait m'emmener à Salvador le 23 juillet 2006 partait tôt le matin. Ma famille m'a accompagnée la veille dans la ville de départ, où nous devons dormir chez des amis. Quand je suis entrée dans leur jardin, leur chien (qui dépassait les quarante kilos) s'est précipité à ma rencontre, me heurtant le genou. En une fraction de seconde, ce brusque impact m'a violemment renvoyée huit ans plus tôt, à la veille de mon premier départ pour le Brésil...

En juillet 1998 en effet, le jour précédent mon départ, je m'étais blessé un genou lors d'une activité sportive. Boiteuse, j'avais quand même décidé de partir pour ce voyage si longuement préparé. Une fois arrivée au Brésil, une

IRM avait mis en évidence une lésion au ménisque pour laquelle l'unique traitement possible était une opération chirurgicale qu'il était possible de différer à mon retour en Italie, à la condition de respecter des limitations strictes de l'activité physique. Bien que consciente de la précarité de la condition de mon genou, j'avais quand même pris quelques cours de capoeira. Faute d'avoir respecté la consigne d'immobilité préconisée par les médecins, mon ménisque, au départ simplement fêlé, s'était fracturé lors d'un mouvement banal. Cette aggravation de l'état de mon genou n'avait pourtant pas diminué ma motivation et j'avais continué à me présenter aux cours de capoeira. Pendant les entraînements de mes copains, j'essayais d'apprendre à jouer la musique qui accompagne la capoeira.

Huit ans plus tard, l'impact du chien contre mon genou me plongeait, incrédule, dans le désespoir. L'avion partait dans quelques heures, le temps et la force morale me manquaient pour me rendre à l'hôpital, obtenir un diagnostic et entamer les démarches pour reporter mon départ. Comme privée de ma capacité d'initiative, encore traumatisée et de nouveau boiteuse, j'ai traversé la zone d'embarquement. L'IRM effectuée quelques jours après mon arrivée à Salvador a confirmé mes craintes: ce genou enflé et endolori signifiait bien un ménisque cassé: exactement le même qui avait été fracturé puis opéré huit ans plus tôt. L'incident non seulement semblait annoncer des douleurs physiques et des frustrations psychologiques que je croyais désormais révolues me reléguant pour la deuxième fois à la condition de ne pas pouvoir faire ce que j'aurais souhaité, mais il provoquait en plus un nouvel ordre d'inquiétude. La répétition exacte du même événement (la blessure du même genou), dans les mêmes circonstances (la veille de mon départ pour le Brésil) et, qui plus est, exactement à la même date (le 22 juillet), me plongeait dans un état de profond désarroi psychologique. Qu'est-ce que cela signifiait?

Parmi les projets que j'avais élaborés au fil des années précédant mon retour à Salvador, il y avait celui de retourner dans un temple de *candomblé* (culte afro-brésilien de possession) que j'avais visité lors de mon premier séjour sur la recommandation d'un ami brésilien résidant en Italie, et d'y rencontrer la célèbre prêtresse qui le dirigeait. Si, depuis ce premier contact, intriguée par le charisme de cette femme, à l'époque déjà âgée de plus de 70 ans, j'étais tentée de me soumettre à une séance de divination avec les cauris (*jogo de buzios*) pour connaître mon Orixá – divinités tutélaires originaires de l'actuel Nigeria⁷ que le candomblé reconnaît généreusement à tout humain sans distinction d'origine –, l'étonnante répétition de ma blessure avait balayé toute réticence de ma part et m'encourageait

à fixer un rendez-vous, cette fois-ci pour comprendre en toute urgence la situation dans laquelle je me trouvais, ce qui avait produit l'accident, ce à quoi je devais m'attendre par la suite et ce que je devais faire pour éviter de nouveaux imprévus. Le rendez-vous auprès de la «mère de saint» fut fixé deux mois plus tard.

La déroute provoquée par l'accident (devais-je rentrer au plus vite en Italie pour me faire opérer? Devais-je tenir jusqu'à la fin prévue du séjour?) compromettait ma lucidité dans la mise en place de la recherche que j'avais programmée. Dans l'attente d'un éclairage sur ma situation et sur mon destin, qui ne me serait donné que deux mois plus tard, encouragée par Maître Falcão, maître du groupe que j'avais fréquenté à Florianópolis, j'ai pris contact avec Pedro Abib, capoeiriste et chercheur qui dirigeait une équipe de recherche de l'Université fédérale de Bahia qui travaillait sur les biographies d'anciens capoeiristes bahianais, et j'ai visité quelques-unes des écoles de capoeira parmi les plus renommées de la ville. C'est notamment vers les écoles issues du «lignage» de Maître Pastinha, figure emblématique de la capoeira Angola, que je me suis tournée, et en premier lieu vers celle de Maître João Pequeno, élève direct du premier, fréquentée par plusieurs membres de l'équipe. Jour après jour, mon humeur s'améliorait. Le fait le plus surprenant était que, contre toute prévision médicale, mon genou aussi semblait se renforcer et j'avais même pris quelques cours particulier auprès cette école. Découvrir que, malgré la blessure, j'aurais même probablement pu pratiquer la capoeira (certes, toujours au risque d'une aggravation soudaine) ne faisait que compliquer l'effort de décryptage. La frustration initiale s'était désormais muée en un questionnement insistant : qu'est-ce que cette répétition, qui ressemblait à une interdiction sans l'être concrètement, corporellement, voulait dire?

En septembre 2006, deux mois après mon arrivée, le moment de consulter mon destin s'est finalement présenté. La mère de saint jette les cauris plusieurs fois jusqu'au verdict. Je n'avais rien à craindre. Mon Orixá me protégeait activement, il ne me quittait pas. «Tout va bien». Me sortant de ma torpeur, la prêtresse m'a questionnée «pourquoi tu es venue me voir?». Je ne me souviens pas de ma réponse, je suis probablement restée muette saisie par la timidité. Je crois avoir évoqué la capoeira «puis-je la pratiquer?» et ma recherche. Amusée, la Mère de Saint m'a répondu «heureusement que ton Orixá aime la lutte! Ne t'inquiète pas, tu peux le faire sans danger. Autrefois la capoeira était une question de vie ou de mort, maintenant c'est devenu un jeu». Elle m'a ensuite prescrit un nettoyage (*limpeza*⁸) et une offrande alimentaire à plusieurs Orixás, puis m'a remis des colliers

dont un consacré à l'Orixá de la guerre Ogum, du même type que ceux que je voyais au cou de nombreux capoeiristes autour de moi. Quant à ma recherche, elle se passerait bien, mais je ne devais parler de ses contenus à personne à Salvador.

J'étais contente, surtout des colliers, preuve ostensible de ma relation avec des agents supérieurs mobilisés pour me protéger moi, ainsi que mon genou, et ma mission retrouvée. Or, plus le temps passait, plus je me rendais compte que la divination ne m'avait pas fourni toutes les réponses que je cherchais. L'état de mon genou, dans l'attente de la consultation, s'était amélioré spontanément au point d'oublier qu'il était mon motif initial de consultation de l'oracle. Je me rendais enfin à l'évidence: même si je fixais une nouvelle séance divinatoire, j'obtiendrais probablement seulement de nouvelles et vraisemblablement plus contraignantes prescriptions rituelles. Il était donc plus pertinent d'abandonner ma quête d'interprétation auprès d'une autorité spirituelle et de me contenter du fait que, si déjà au moment de la divination «tout allait bien» (comme si tout ce qui devait se passer s'était déjà produit), la suite se passerait d'autant mieux après avoir renforcé, par des rituels et des amulettes, mon lien avec mes divinités tutélaires.

Dans l'attente de la divination, le quotidien que j'avais tant bien que mal réussi à construire m'attirait petit à petit dans un réseau capoeiriste. Tandis que mes appels (à vrai dire de plus en plus rares) à l'ONG sur laquelle je croyais pouvoir compter pour la réalisation de mon projet de recherche initiale, continuaient à sonner dans le vide, des coïncidences et des rencontres fortuites qui m'encourageaient à aller visiter plus d'écoles et à échanger avec de plus en plus de capoeiristes, en flagrante contradiction avec la proscription énigmatique apparemment contenue dans l'accident, semblaient me convaincre, en continuité avec mon travail de licence, de faire de la capoeira mon objet d'étude. Me voici entraînée dans le jeu.

Face à l'adversaire

Le propre à la capoeira, pratique qui flotte entre le jeu et la lutte, est de faire éprouver à ceux qui s'en approchent l'expérience de l'adversaire. Bateson, auquel on doit un essai fondateur sur le jeu, a le mérite d'avoir identifié le lien étroit qui existe entre le jeu et la lutte (BATESON 1972). L'auteur focalise la dynamique distinctive par laquelle ceux qui pourraient être perçus comme des signes de combat ne sont pas perçus comme

tels, mais comme des signes de jeu. Dans la capoeira, les coups de pieds et de tête et les *rasteiras* peuvent ne pas dénoter un combat, mais du jeu. Si le jeu semble reposer sur l'habilité propre à l'homme de le percevoir comme tel, dans la réalité, nombre de jeux ne se construisent pas sur la prémisse «ceci est un jeu» mais plutôt sur le doute «*Is This Play?*» (HOUSEMAN 2001). Les interactions de ce type sont particulièrement efficaces pour affiner une habilité innée que Bateson nomme de métacommunication. Toutefois, au cours de ces mêmes interactions, la métacommunication peut à l'inverse s'effondrer. Ainsi, dans la capoeira, jouer à la lutte (*brincar de brigar*) peut toujours dérapier dans la lutte (*brigar*). Cette référence constante à la violence est d'autant plus compréhensible si l'on observe la formation et la transmission de cet art au sein d'un pays esclavagiste, où l'abolition n'a pas soustrait la population afro-descendante à la violence, tant subie que pratiquée⁹.

La compréhension des situations interactives examinées par Bateson doit toujours passer par l'observation de la conduite, tant de celui qui émet le signe, que du destinataire qui y réagit. Dans la capoeira, l'assurance qu'il ne s'agit pas d'un combat mais d'un jeu dépend avant tout de la capacité de se soustraire aux coups. L'action se maintient dans le registre du jeu non pas parce que celui qui attaque épargne sa cible, mais davantage parce que l'autre esquive. Ainsi s'exprime Maître Decânio¹⁰:

Sais-tu quelle est la base [*fundamento*] de la capoeira? L'esquive. Jamais affronter la lutte, la contourner. Ton but est d'éviter une confrontation directe. Ton attitude est celle-ci, d'esquive. Tu fuis le danger. Ta position mentale est d'esquive. C'est ça qui te donne la sécurité. L'esquive te soustrait au danger. [...] L'esquive amène ton centre de gravité en dehors de la ligne de force. C'est de la logique baconienne, positiviste, scientiste. Le coup doit passer. Tu sais qu'il pourrait te blesser, mais pas si tu l'esquives (Entretien avec Mestre Decânio, Pirajá, 8 Janeiro 2007).

Si bien des pratiques dansées, performées et jouées relèvent de l'art de faire «comme si» (PUCCIO-DEN 2017)¹¹, la capoeira est l'art de faire comme si ce n'était pas de la lutte. Et ce n'est pas de la lutte si on est capable de l'éviter. Les coups sont bien réels, mais le combat est simulé. C'est l'esquive qui fait en sorte que la capoeira ne soit pas du combat, mais davantage la simulation d'un combat. Maître Decânio continue:

Decânio: La simulation relève de ta décision, car tu n'affrontes pas [le danger]. Tu as une ressource, une assurance: s'il y a du danger, tu n'y vas pas! Ceci est l'esquive.

Auteur: donc la simulation relève de ton choix, c'est ça?

Decânio: Toi tu décides, la *capoeira* décide que le danger est simulé! Il est là, mais tu as une ressource, tu ne vas pas là putain! (*ibidem*).

Le message sous-jacent est que l'on subit toujours par sa propre faute : dans les mots de Maître Valmir¹², «Si tu m'as pris c'est parce que tu m'as trouvé». D'où la répétition infinie, de la part du capoeiriste, du mécanisme d'esquive du coup, jusqu'à ce qu'il soit devenu un automatisme (DECÂNIO 2001). C'est la confiance dans ce mécanisme d'esquive qui permet de gérer le doute autour des réelles intentions de l'adversaire. La confiance dans ses propres capacités à esquiver permet aussi d'éviter sa propre tentation de répondre à la violence éventuelle par la violence. Comme Maître João Grande a l'habitude de le répéter, «si l'un des deux ne veut pas, les deux ne se battent pas» («*Se um não quer, dois não brigam*»), faisant en sorte que la technique du corps soit également une technique de maîtrise de soi).

Bien que la *capoeira* soit présentée comme une technique essentiellement défensive («*la base de la capoeira est l'esquive*»), l'enjeu est de transformer une attaque subie en contre-attaque. La «négative» (ainsi s'appelle le mouvement d'esquive par lequel le capoeiriste se soustrait à la trajectoire d'impact du coup de l'adversaire) est la première étape motrice et cognitive de la dissimulation de sa propre intention (PARLEBAS 2002). Il s'agit de cacher ce que l'on veut faire et de faire croire à ce qu'on n'a pas vraiment l'intention de faire (MOURA 2001; ZONZON 2011: 165). Ainsi, le meilleur coup est celui que personne n'a vu venir («*O golpe veio nem sabe de onde*»), une chute publiquement appréciée est celle où le malheureux semble être tombé tout seul («Ce n'est pas moi qui l'ai fait tomber, c'est lui qui a trébuché sur mon pied!»). Cette dissociation maîtrisée, stratégique, entre l'action et l'acteur culmine idéalement dans l'effacement du dernier. Tout événement pertinent est une signature agentive d'un acteur qui tend à se faire invisible. *Mandinga* est le mot employé par les capoeiristes¹³ pour indiquer cet art de se rendre invisible qui côtoie la magie, dont Besouro Mangangá – un capoeiriste du passé que la légende veut capable de se transformer en hanetton («*besouro*») pour fuir la police¹⁴ – a été le plus grand des maîtres. Il s'agit donc d'entraîner le regard pour voir d'où viendra l'action (BARBA 1993:16), voire de s'entraîner à voir où l'adversaire s'est caché.

Encadrer la confrontation

Ces interactions hybrides entre le jeu et la lutte, examinées par Bateson, bénéficient d'un principe explicatif que l'auteur nomme cadre. Si pour

Bateson le concept d'encadrement est de nature psychologique, dans la capoeira le cadre est tout à fait concret. La capoeira se pratique en rondes («*rodas*»), des cercles formés par un orchestre de musiciens (*bateria*) et par les joueurs en attente de leur tour. À quelques exceptions près, joueurs, musiciens et joueurs en attente échangent leurs rôles socio-moteurs et musico-moteurs (PARLEBAS 2002) au fil de la performance. L'organisation en cercle suggère non seulement l'idée d'un cadre spatial du jeu en dehors duquel il ne doit pas être pratiqué, mais aussi d'une limite comportementale de celui-ci. Alors que le jeu présente toujours un degré d'incertitude, la ronde qui l'englobe est une organisation extrêmement conventionnelle et réglée, notamment dans la capoeira Angola. S'appuyant sur l'image de jeu rituel de Lévi-Strauss (1962), Lowell Lewis – auquel on doit l'un des plus importants ouvrages sur la capoeira (1992) – a souligné comment le moment compétitif est englobé par le moment coopératif et ce processus d'englobement caractérise la capoeira actuelle.

Ce dispositif essentiel pour garantir la métacommunication n'est pas uniquement de nature spatiale, mais aussi musicale et surtout relationnelle, les trois dimensions étant strictement imbriquées (TOLDO 2007). Si la musique est déterminante pour assurer que jouer à la lutte (*brincar de brigar*) ne devient pas de la lutte (*brigar*), c'est moins parce qu'elle donne un ordre rythmique à l'action que parce qu'elle est conduite par une figure d'autorité, à savoir le maître. L'orchestre, qui surplombe le jeu qui se déroule à ses pieds, est guidé par le *berimbau*¹⁵ principal, dit *gunga*, joué par le maître.

Sur le plan historique, la structuration de ce dispositif spatial, musical et relationnel va de pair avec l'émergence de maîtres au sein du milieu capoeiriste. Émergence de figures d'autorité, structuration de la ronde et codification de la pratique sont autant de déclinaisons d'un type de processus qu'Elias et Dunning qualifieraient de contention de la violence (ELIAS, DUNNING 1986; GAUDIN 2009: 6) qui, à partir des années 1930, permet de réhabiliter l'image publique de la capoeira, jusque-là associée à la marginalité et à la violence et dorénavant associée à une culture nationale (ABREU 1999; PIRES 2002). Un autre aspect de ce même processus est la création d'écoles («académies») qui assurent la transmission de la pratique selon une méthode désormais systématisée.

Bâtie sur des cadres spatiaux, musicaux et relationnels, la ronde est un espace qui représente la zone soumise au contrôle du maître qui l'organise (TOLDO 2007). Dès lors, toute violence qui peut s'y produire est une atteinte à son autorité. Dans le cadre d'un art où la compétence est associée à

la protection constante et à la maîtrise de son corps, la ronde, constituée en grande partie de ses élèves, est pour un maître d'Angola une émanation métonymique de son propre corps de capoeiriste bien protégé. L'autorité du maître s'exprime notamment par l'autorisation de jouer. C'est en inclinant vers l'avant le *berimbau gunga* que le maître accorde au couple de joueurs accroupis à ses pieds l'autorisation («*licença*») de jouer. Par ce même geste, il peut arbitrairement retirer cette autorisation lorsqu'il faut laisser la place à un autre couple ou si le jeu lui déplaît. Si l'objectif du jeu est de faire apprécier publiquement son adresse en faisant tomber l'adversaire, la fin de chaque jeu n'est pas déterminée par la chute d'un des deux joueurs mais toujours par l'initiative du maître qui les invite à laisser la place au couple suivant lorsque les deux joueurs se trouvent dans une situation d'égalité. Ce fonctionnement fait de la capoeira un jeu à somme nulle dans lequel le maître est une sorte d'arbitre paradoxal (LÉVI-STRAUSS 1962), convoqué non pas pour décréter une victoire, mais pour éviter un tie-break.

La création de la ronde ainsi entendue détermine également ceux qui iront jouer et ceux qui ne joueront pas, elle est donc responsable de la création de spectateurs auxquels un espace est destiné au sein de l'académie. Avant la création d'écoles, la capoeira était pratiquée sur les places et dans les marchés de la ville. Par le passage de la rue à l'académie, la ronde se transforme dans une configuration codifiée. Les rondes de rue, dirigées par des figures d'autorité en mesure de les discipliner (ABREU 2003), constituaient des expériences précurseuses d'un processus de territorialisation que l'académisation mène plus loin, visant la sécurisation du jeu. La distinction nette propre aux rondes académiques entre spectateurs et acteurs constitue une autre facette de ce dispositif relationnel visant à médier le jeu en tant qu'affrontement de l'adversaire.

De l'adversaire disséminé et des outils pour le maîtriser

Si l'émergence de la ronde académique se configure historiquement comme un double processus de territorialisation (par lequel certains capoeiristes érigés en maîtres s'approprient un espace placé sous leur contrôle, qui est par ailleurs un espace d'affirmation culturelle au sein de la société post-esclavagiste ambiante) et d'encadrement sécurisant, ce processus doit être compris comme intrinsèquement inachevé. L'émergence de maîtres, académies et rondes est une sorte de tentative constante d'englobement du jeu en tant qu'expérience de l'adversaire (DUMONT 1966; TOLDO 2007).

La capoeira bahianaise peut être appréhendée comme un réseau de pratique qui traverse les groupes et les académies. Dans la capoeira Angola, les capoeiristes circulent de rondes en rondes promues par des maîtres appartenant à un même «lignage» et/ou en présence de liens d'amitié entre maîtres qui favorisent l'échange de visites entre leurs élèves. Certaines catégories circulent plus activement. L'une d'elles est celle des étrangers qui veulent optimiser le temps de leur séjour à Salvador. Les autres se composent notamment de jeunes capoeiristes locaux émergents qui se déplacent, souvent en couple par mesure de précaution, motivés par la quête de notoriété au-delà de leur groupe. Cette circulation (bien que favorisant parfois des accidents de jeu) leur est non seulement indispensable pour se faire connaître, mais elle est aussi nécessaire aux maîtres pour faire vivre leurs rondes, qui risquent autrement de devenir des moments d'entraînement entre élèves.

Par ailleurs, les capoeiristes ne circulent pas seulement en qualité de joueurs. Ils circulent aussi en qualité de spectateurs, attitude qu'on doit entendre comme préparatoire. Affublés de tenues civiles (pour un joueur de capoeira, une tenue appropriée est exigée), des capoeiristes visitent d'autres rondes avant de venir y jouer, usage qui nuance et brise la distinction entre spectateurs et joueurs. Le fait que le rôle de spectateur prépare à celui de joueur produit non seulement un effet de dilatation temporelle des jeux, mais aussi une complexification de l'interaction de jeu elle-même, dans laquelle le repérage s'inscrit dans les jeux à venir. L'expérience d'un adversaire qui se cache, qui se déguise, se fait non seulement dans le jeu, mais aussi dans le réseau dans lequel chaque jeu s'inscrit. L'interaction apparaît comme étant foncièrement constituée par le couplement d'un domaine performatif concret et visible et d'un domaine pré et paraperformatif qui le précède, le prépare et l'entoure. Le jeu représente ce qui est donné à voir, la pointe performative émergée d'un iceberg «pré-performé».

L'expérience d'un adversaire potentiel qui nous étudie entraîne à l'expérience d'un adversaire beaucoup plus insaisissable que – comme Maître Moraes, élève de Maître João Grande, a l'habitude de le répéter dans ses cours – on risque de rencontrer en dehors de la ronde, dans la vie réelle¹⁶. C'est à cette expérience d'un adversaire foncièrement disséminé (GELL 1998) au-dehors, mais toujours prêt à entrer en action, nous défier, voire nous faire éprouver sa violence, que les maîtres ne cessent de se référer. Les capoeiristes répètent sans cesse que la vraie capoeira se joue bien au-delà de l'espace et de la durée de la ronde et qu'elle s'exprime dans la confrontation au monde ordinaire et à la violence qui le caracté-

rise¹⁷. Ce que l'on voit dans la ronde est une opération de réduction de la complexité et du danger. C'est la version domestiquée de quelque chose à quoi justement on s'entraîne à se mesurer. Face à cet adversaire disséminé qu'on ne voit pas encore, cet adversaire *mandingueiro* au point de se rendre invisible, les capoeiristes apprennent à se protéger au sens le plus large possible. Si aucun rituel ne saurait rendre sûre l'entrée dans une ronde sans «savoir [*saber*]¹⁸ capoeira», peu sont les *angoleiros* (les capoeiristes pratiquants de la modalité Angola) qui commencent le jeu sans un geste propitiatoire, qu'il s'agisse d'un signe de croix à l'adresse du ciel ou d'invoquer la protection des ancêtres capoeiristes en touchant la pointe inférieure du *berimbau* joué par le maître. Les colliers de l'Orixá de la guerre Ogum au cou des capoeiristes ou ses installations matérielles (dites *assentamentos*), et les offrandes alimentaires à son adresse derrière la porte des académies, sont des ressources identitaires¹⁹, certes, mais aussi des ressources de protection (L'HARIDON 2003; TOLDO 2007). Tous ces gestes, ces attentions et ces protections rituelles servent à rappeler que tous les moyens sont bons pour se prémunir d'un adversaire qui dehors tend à se faire d'autant moins maîtrisable. Se protéger par tous les moyens ici, pour apprendre d'autant plus à se protéger par tous les moyens au-dehors.

Le jeu donné à voir par deux joueurs se révèle dans les termes d'une actualisation exemplaire et hautement instructive. Dans la ronde la confrontation généralisée est mise en forme et endiguée. Le simple fait d'en faire une interaction à deux dans un cadre (LATOUR 1994: 39), la rend somme tout beaucoup plus maîtrisable. La capoeira consiste en dernière instance en l'expérience d'un jeu d'échelle par lequel l'adversaire globalisé se localise (*ivi*: 46) et l'adversaire localisé en chair et en os prépare à un adversaire disséminé qui peut se présenter en dehors de la ronde. En dépit des transformations historiques qui l'ont sécurisée et euphémisée, la capoeira demeure une expérience relationnelle centrée sur l'adversaire actuel ou potentiel, une temporalité différée propre à l'affrontement en étant un trait distinctif. C'est cette modalité relationnelle qui en dernière instance englobe la ronde, plutôt que l'inverse. Que l'adversaire se présente comme matérialisé et localisé ou potentiel et disséminé, la capoeira est l'expérience de l'adversaire et du changement soudain de sa visibilité. Face à cet adversaire qu'on ne voit pas encore, cet adversaire demeurant dans le pré-expressif (BARBA 1993) dont on n'aperçoit que les traces, il faut se protéger *mandinga* par *mandinga* et corps par corps.

Du sens de l'évènement à l'évènement comme interaction

L'accident au genou ne m'avait pas empêché l'accès à la capoeira, il en avait plutôt conditionné les modalités. D'un côté, il m'avait détournée de mon objet de recherche initiale, en me conduisant subtilement à la capoeira en tant qu'objet d'étude. De l'autre, le trouble découlant de la contradiction entre une quasi-possibilité de pratiquer et mes craintes issues non seulement d'une fragilité diagnostiquée, mais surtout d'une proscription apparente inhérente à la répétition de la blessure m'avaient contrainte à une position fortement liminale au sein du champs relationnel (FAVRET-SAADA 2004) de l'enquête. Le prolongement *ad libitum* de la position d'observatrice et la circulation de ronde en ronde en prévalence au sein des écoles héritières de Pastinha²⁰ – comme une touriste ou comme un capoeiriste expérimenté et déguisé qui se préparerait trop longtemps à entrer dans le jeu – pouvait susciter bien des suspicions. Si certains pouvaient craindre que je dissimulasse ma vraie mission (ce que la divination avait d'ailleurs suggéré), la vérité était que je n'étais pas alors en mesure de l'objectiver. Je sentais que je ne menais pas le jeu de ma recherche, mais que j'étais plutôt menée. Pour justifier le caractère étrange de ma participation, ainsi que mon retard dans l'affiliation à un groupe – comportement que l'on attend d'un étranger qui veut s'initier à la capoeira –, il m'arrivait d'avouer aux maîtres les vicissitudes de mon genou. Ces confidences – qui étaient autant de tentatives d'une jeune ethnologue de déclencher de l'information ethnographique au sein d'un milieu fortement masculin – recevaient cependant des réponses qui étaient bien loin de dévoiler un cadre symbolique clair où les événements qui m'avaient concernée pouvaient trouver un sens. Parmi mes interlocuteurs, ceux qui me prenaient le plus au sérieux – en tout cas les plus bienveillants – me conseillaient d'aller consulter un médecin ou une mère de saint (voie déjà entreprise). D'autres, en contradiction flagrante avec les prescriptions du médecin, affirmaient que l'unique solution serait de m'entraîner beaucoup de manière à bien renforcer le genou. Reléguée à la position d'observatrice, je me sentais en jeu sans que cela fût ouvertement reconnu par autrui. Ces interactions favorisaient, in nuce, une compréhension non pas conceptuelle, mais pragmatique (HOUSEMAN 2000) de ce qu'était la capoeira. Ce que les capoeiristes m'apprenaient, par leurs attitudes, était plutôt la nécessité de trouver son propre cheminement d'action, brouiller les pistes et garder pour soi ses vulnérabilités.

L'incident au genou au premier abord me semblait être un exemple typique de ces «accidents symboliques» qui signalent les interdits (SMITH

1979: 21). La blessure acquérait en effet une saillance supplémentaire dans la mesure où elle se *répétait*. La différence entre la première (1998) et la seconde blessure (2006) m'apparaissait d'ordre ontologique. C'était la différence qui existe entre le malheur ordinaire et son extraordinaire répétition (FAVRET-SAADA 1977: 20). Face à cet événement-piège-à-penser (SMITH 1979b), la divination auprès de la mère de saint fournit – comme c'est souvent le cas – moins une explication qu'une occasion d'engagement rituel dans le candomblé (AQUINO 2004). Si la spéculation et l'interprétation individuelle, notamment autour des événements négatifs, constituent un trait distinctif des religions afro-américaines (BASSI 2012; KERESTETZI 2014), cette quête interprétative s'enrichissait d'éléments rétrospectifs. J'étais depuis plusieurs mois sur le terrain lorsque me revint à l'esprit le souvenir d'un geste accompli à la veille du départ, lorsque j'avais jeté par la fenêtre le reste de mon ménisque, que le chirurgien qui m'avait opérée en décembre 1998 m'avait fait remettre dans un petit flacon de formol. Prise du besoin de trier de qui est en train de faire ses bagages pour un long voyage, j'avais décidé de jeter dans la verdure du jardin de la maison ce morceau anthropique qui avait passé les huit dernières années dans ma salle de bain, et le lendemain le chien avait brisé ce qui en restait dans mon genou²¹. Le symbolisme étant capable de transformer le bruit en information (SPERBER 1974: 74), j'aurais certainement pu trouver bien d'autres signes et connexions, mais encore une fois aucune explication.

Or, le fait que la blessure, bien que réelle et diagnostiquée par l'IRM, ne se traduise pas dans un anéantissement définitif, m'amenait à penser qu'il s'agissait moins d'un interdit que d'un détour ou d'un défi. Comme si un agent prenait forme par le caractère tout à fait cohérent de son action, la répétition du même événement dans les mêmes circonstances, à la même date, semblait me placer face à un adversaire, lequel paraissait d'ailleurs prendre un malin plaisir à disséminer des indices symboliques. Qui s'amusait à me casser le genou? L'incident – comme un jeu – dénotait quelque chose de techniquement inexistant. Il y avait eu de l'adversité, certes, mais il n'y avait là aucun adversaire, sauf à croire – et pourquoi pas? – à l'invisible, à la *mandinga*. Pourtant l'accident avait suffi pour déclencher une disposition relationnelle de type particulier. Il semblait m'inciter moins à croire en quoi que ce soit, qu'à douter, à porter attention et me tenir en alerte. Ma sensation d'avoir encaissé le coup d'un adversaire qui aurait commencé à jouer avec moi avant que je ne prenne conscience d'être entrée dans le jeu, me rapprochait de l'expérience des capoeiristes qui se préparent pour faire face à un adversaire qui ne se rend visible que par

ses effets, dans un jeu dont on ne sait pas quand il commence et quand il se termine. Par l'illusion (HAMAYON 2012: 19), par l'accès à un cadre en grande partie fictionnel, j'expérimentais une entrée dans le jeu.

Dans le même temps, j'étais – à la différence des capoeiristes – exclue de l'encadrement de l'adversaire offert par la ronde. Alors que la répétition de l'incident m'avait placée dans une dimension expérientielle qui résonnait intimement avec la capoeira et son registre relationnel et interactionnel, ma condition de blessée me confinait à une position de spectatrice. L'expérience somatique de l'adversaire se faisait en miroir, dans le signe d'une double réflexivité, de soi à l'autre et de soi à soi (HØJBJERG 2002: 1).

S'il n'est pas étonnant que cette expérience de l'adversaire se fasse – bien que de façon paradoxale – par le corps et dans le corps, il convient de se pencher sur l'usage distinctif que la capoeira en fait.

Faire de mon corps ce que l'autre veut

L'incident résonne avec l'idée que, face à un adversaire disséminé, une esquive peut s'avérer nécessaire à tout moment. Ce n'est pas que par leurs mots que les capoeiristes se réfèrent à un adversaire au-dehors, toujours prêt à nous défier. C'est davantage par leurs gestes. Au-delà du temps et de l'espace du jeu, le capoeiriste cultive une préparation pour faire face à la menace. Non seulement l'adversaire de jeu, mais aussi toute forme de menace, sont incorporés dans ses conduites motrices (WARNIER 1999; PARLEBAS 2003) et, plus fondamentalement, dans son habitus (MAUSS 1950; BOURDIEU 1972). Les chroniques de la fin du XIX^e du folkloriste bahianais Manuel Querino sont toujours d'actualité lorsqu'il décrit le capoeiriste comme un sujet toujours prêt à faire face à une agression, au point d'adapter ses conduites les plus banales, comme traverser la rue, dans cette éventualité (QUERINO 1955 in ABREU 2005: 17). Des tas de précautions – comme le fait de ne pas s'asseoir dans un bar en tournant le dos à la porte, ou de ne pas tourner au coin d'une rue en rasant les murs, etc. – ont non seulement été pratiquées par les grands maîtres du passé, mais deviennent l'objet d'un enseignement à transmettre aux disciples (BOLA SETE 2005). La capoeira cultive un type d'attention concentré sur le contrôle de ses propres vulnérabilités. Cet enjeu de protection résulte de l'observance d'un certain nombre de règles, à mi-chemin entre la dimension fonctionnelle et l'arbitraire rituel. Pour entrer dans une ronde, il ne suffit pas de «savoir capoeira», il est préférable aussi de ne pas «*sujar o corpo*» («souiller

le corps»), en évitant par exemple de boire ou de faire l'amour le soir précédent. Sous cet angle, la capoeira est une activité non seulement à mi-chemin entre les techniques du corps et les techniques du soi (WARNIER 2004: 102), mais elle se situe aussi entre la technique et la magie (MAUSS 1950). C'est de la *mandinga* (ABIB 2004: 192; HALLOY 2002; SODRÉ 2002).

Dans ce monde parsemé de danger, les vulnérabilités sont toujours verbalisées dans les termes d'une "ouverture". À juste titre Varela écrit que dans la capoeira "l'ouverture" se réfère tout d'abord à une position qui nous rend vulnérables à une attaque de l'adversaire (VARELA 2017: 78). Or, cette ouverture du mouvement rejoint subtilement l'idée de «corps ouvert» (TOLDO 2007: 165), notion qui dans l'univers symbolique afro-brésilien se réfère à la vulnérabilité au malheur (BARROS, TEIXERA 2004: 119). Réciproquement, le *corpo fechado* («corps fermé») est une visée magique et rituelle non seulement des pratiques magiques et religieuses proprement dites (BASSI 2022: 181), mais aussi de l'effet d'une orthopraxie constante de la personne visant à sa protection au sens global. Besouro, dont le corps était fermé, a pu être tué lors d'une embuscade le jour où il avait dormi avec une femme et était passé sous un fil barbelé (deux actions qui cassent la protection), il avait ensuite été poignardé avec un couteau de bois *ticum* (le seul en mesure de s'enfoncer dans un corps fermé). Lorsqu'on s'approche de la vexata quaestio de la relation entre la capoeira et la religiosité afro-brésilienne (L'HARIDON 2003; VASSALLO 2005; TOLDO 2007; VARELA 2017), c'est à la frontière poreuse entre attention somatique (CSORDAS 1993) et attention symbolique qu'on doit regarder. L'attention à ce qui peut provoquer l'infortune²² n'est pas en dernière instance si différente de celle portée à l'adversaire. D'autant plus si l'on considère que la dynamique de visibilisation et d'invisibilisation de ce dernier est véhiculée par le concept de *mandinga*.

S'il existe une expérience religieuse de la capoeira (VARELA 2017) – ou s'il existe des points de jonction entre capoeira et candomblé –, celle-ci doit être tout d'abord appréhendée par le biais d'une ontologie minimale centrée sur l'autoprotection par tous les moyens, techniques et symboliques, voire par l'apprentissage à exercer une violence maîtrisée. Dans la capoeira, la protection est non seulement une attention à son propre corps et au corps de l'autre en action lors du jeu, mais aussi une attitude que le capoeiriste expérimenté est censé adopter au quotidien. La capoeira vise donc à pérenniser au-delà du jeu en ronde cette «fermeture» cultivée par celui-ci. Dans le cadre d'un jeu visant le contrôle de l'adversaire et dans lequel l'habileté repose sur la production et le maintien d'un décalage entre le geste et l'intention réelle (TOLDO 2007; PUCCIO-DEN 2017), on entend souvent

dire que «La tête pense et le corps passe le message» («*A cabeça pensa e o corpo dá recado*»)²³. Les gestes et les mouvements du capoeiriste sont de faux signes, visant à dissimuler ses véritables intentions. Ses mouvements sont du «faire croire». Le bon joueur sait «travailler» son adversaire de sorte que, sans s'en apercevoir, celui-ci ne mène plus son jeu, mais le nôtre, jusqu'à s'embrouiller lui-même. Le mauvais joueur souffre d'une sorte de cannibalisation intentionnelle, finissant par jouer «*from the enemy point of view*» (VIVEIROS DE CASTRO 1998). La visée du capoeiriste est d'insinuer sa propre stratégie dans celle de l'adversaire. *Son* corps est dirigé par *notre* intention.

Il n'est donc pas étonnant que toute vulnérabilité soit verbalisée comme une «ouverture» à indiquer une faille entre l'intention et son instrument, le corps (MAUSS 1950). Il faut pouvoir «manier le corps comme un couteau (*navalha*)»²⁴. Dans ce contexte dans lequel le corps est à la fois le lieu, l'instrument et la cible (WACQUANT 2000), progresser dans la capoeira revient à se perfectionner dans une instrumentalisation de son propre corps, qui vise à éviter l'instrumentalisation de *son propre* corps par *l'autre*. «Tu dois pouvoir faire de *ton* corps ce que *tu* veux pour éviter que l'autre fasse de *ton* corps ce qu'*il* veut» (selon les termes de Maître Moraes, 2006). Vice-versa, la «fermeture» cultivée par l'interaction motrice décrite ici, se pérennise dans un *ethos* de dissimulation constante de ses propres intentions. Tel un principe de mouvement fait philosophie de vie, le capoeiriste intègre la précaution de ne pas informer n'importe qui de ses propres plans et intentions, précaution observée d'ailleurs par les adeptes de candomblé (COSARD-BINON 1981 in AUGRAS 2006:173).

Du corps affecté à l'articulation du doute

La participation de l'anthropologue et le rôle de la subjectivité dans la production de la connaissance sont devenus autant de thèmes classiques dans la réflexion anthropologique, qui définissent la spécificité épistémologique de cette discipline. Si l'on doit à Malinowski la formulation de la méthode de l'observation participante, ce n'est qu'à partir des années 1970 que commence un processus de valorisation ouverte de la subjectivité de l'anthropologue (CLIFFORD, MARCUS 1986). Cette transformation est guidée par une remise en discussion de l'objectivité et par une critique d'une raison qui se veut détachée autant de l'observé que des conditionnements subjectifs de l'observant. Ce processus s'est également associé à une valorisation de la corporéité par laquelle le corps émerge en tant qu'objet, mais aussi comme sujet d'étude (WACQUANT 2000).

De nombreux chercheurs se sont ainsi servis du corps en tant qu'instrument d'enquête dans le cadre de travaux consacrés aux techniques du corps (WACQUANT 2000; HALLOY 2006, 2015; DOWNEY 2008, 2013). Il est en effet fort consensuel – pour paraphraser Puccio-Den – que pour s'ouvrir la voie à la compréhension de certains phénomènes sociaux, et d'autant plus à des activités humaines comme la danse, une implication du chercheur sur son terrain qui passe par son corps, par ses sens, par ses émotions est essentiel (PUCCIO-DEN 2017: 87). Les études sur la capoeira ne constituent pas une exception, bien au contraire, l'engagement corporel a été le biais méthodologique dominant des études récentes. Ces études produites par des chercheurs capoeiristes ont souvent appréhendé le corps en tant qu'instrument d'apprentissage en mettant en avant les processus d'imprégnation obtenus par le biais de l'entraînement et la pratique dans la ronde (DOWNEY 2005; ZONZON 2017; VARELA 2017), dans le sillage de la tradition phénoménologique d'inspiration ingoldienne (INGOLD 2000, 2009).

La démarche ici adoptée est fort différente, et il ne pouvait en être autrement. L'article se penche en effet sur une blessure incapacitante – ou faisant semblant – le corps du chercheur. Cet événement affectant le corps du chercheur trouve sa saillance dans sa nature répétée. La blessure d'un genou, survenue la veille du départ pour le Brésil à l'occasion du premier terrain, est en effet la répétition d'une même blessure qui s'était produite huit ans auparavant, également à la veille du départ pour le Brésil, à l'occasion d'un échange scolaire. C'est notamment sur les effets en termes d'attention que cette répétition engendre, que me suis concentrée.

C'est par une démarche rétrospective²⁵ que l'objet d'étude, la technique du corps afro-brésilienne de la capoeira, vient lui-même offrir des perspectives pour appréhender un vécu biographique révolu mais toujours opaque. L'adversaire, pour les capoeiristes, est partout. Les capoeiristes ne cessent de souligner tant la dilatation spatio-temporelle de l'affrontement, que la dynamique de visibilité et invisibilité de l'adversaire. Puisqu'elle apprend précisément à se préparer aux changements soudains de la qualité présente et de la visibilité de l'adversaire, la capoeira consiste en une sensibilisation de l'attention aux traces et aux signes de celui-ci. Le jeu pratiqué au sein de la ronde est une version somme toute relativement domestiquée et essentiellement préparatoire à un affrontement qui se joue au-dehors. Si l'adversaire le plus redoutable, le plus *mandingueiro*, est celui qui ne se rend visible que par les conséquences de ses actions, l'accident au genou semble émaner d'un agent de cette sorte.

Latour nous a appris à penser les agents par le prisme de leur capacité à produire des événements (LATOUR 2005; SANZI 2013). Si depuis sa révolution ontologique un événement suffit donc à faire un agent (*ibidem*), ici il ne s'agit pas tant de postuler un agent stricto sensu que de se pencher sur l'attention projective singulière déclenchée par l'évènement. La répétition étonnante de la blessure semble me placer face à un adversaire qui, entre la lutte et le jeu, me casse un ménisque tout en s'amusant à parsemer les événements d'indices symboliques tels que la répétition de la même blessure à la même date, à huit ans d'écart. Si un accident suffit donc à produire un adversaire, d'autant plus sa répétition qui dépasse et défie le malheur ordinaire (FAVRET-SAADA 1977). L'attention favorisée par la répétition de la blessure, comme celle développée par la capoeira, ne connaît pas de sauts ontologiques entre adversaire et adversité, entre l'adversaire en chair et os qu'on a en face de soi et l'adversaire qu'on ne voit pas. C'est de l'attention portée à ce qui nous laisse sans protection, ce qui nous met en danger, ce qui nous défie, ce qui semble nous entraîner dans le jeu et, finalement, à ce qui nous conduit à nous demander «est-ce du jeu?».

Il est néanmoins significatif que cette expérience de l'adversaire disséminé soit éprouvée par le chercheur dans et par son corps. Ceci semble suggérer non seulement que l'étude d'une technique du corps ne peut pas se passer de son instrument dernier, à savoir le corps lui-même, mais aussi que l'enjeu cruciale de cette technique du corps est la possibilité – en rien escomptée et hautement saillante lorsque l'on considère l'histoire de l'esclavage dans laquelle surgit la capoeira – de s'en servir. Si la blessure se traduit dans une indisponibilité du corps, la répétition de la blessure fait aussi résonner en moi l'expérience de la *mémoire* douloureuse de son indisponibilité. La répétition met en contact avec l'expérience d'une temporalité différée très distinctive des techniques d'autodéfense engendrées au sein des sociétés coloniales esclavagistes, en tension pérenne entre le souvenir et la «visualisation anticipatrice de l'entrée dans la violence défensive» (DORLIN 2017: 31).

Si la présente tentative de décrire l'expérience de l'adversaire dans la capoeira à l'aune de l'évènement du genou cassé offre des pistes de réflexion sur le corps du chercheur comme instrument de connaissance, la mise en résonance de ces matériaux ethnographiques et autoethnographiques me conduit à m'éloigner des positions phénoménologiques qui prévalent dans les études contemporaines sur la capoeira (DOWNEY 2005, 2008, 2012; ZONZON 2007, 2012, 2014, 2017) et suggère plutôt de l'appréhender comme quelque chose qui existe par l'évènement qui l'affecte, un engrenage dans

le réseau (LATOURE 2012). Le corps est à entendre comme l'apprentissage à être affectable et affecté, dans le sens d'être «effectué», mis en interaction par d'autres entités (LATOURE 2004: 209).

Pour conclure – et pour ne pas laisser croire que la réflexivité déclenchée par cet accident énigmatique s'est éteinte – je me demande : pourquoi précisément un genou?²⁶ Et pourquoi – on pourrait ajouter – le genou droit?²⁷ Ramon Sarró, dans un bref essai sur les postures religieuses, développe l'idée d'une corrélation entre le fonctionnement des genoux, et la disposition, éventuellement propre à l'homme, à croire (SARRÓ, 2008). Enfin, une articulation fonctionnelle (notamment quand elle se brise...) pour faire éprouver l'expérience subjective et ethnographique de quelque chose en quoi croire, mais, en dernière instance, pas trop (SMITH 1979) – cum grano salis. Comme pour souligner un mode d'interaction bâti beaucoup plus sur le doute que sur la certitude, les capoeiristes «au pied du berimbau» (*pé do berimbau*) – où ils attendent l'autorisation de démarrer leur jeu et expriment leur respect pour le maître en tant que garant d'une interaction qui n'est plus de la lutte, mais qui pourrait le redevenir – ne s'agenouillent pas. Ils s'accroupissent. Dans la capoeira, tu fais confiance tout en te méfiant («*você confia desconfiando*»)²⁸.

Notes

⁽¹⁾ Il n'existe pas de terme préétabli pour s'y référer. Dans leurs discours, narrations et chants, les acteurs emploient souvent le mot «camarade» (*camarada*), sans toutefois méconnaître ou éviter les définitions telles que adversaire (*adversário*) ou opposant (*oponente*). À la suite d'autres travaux anthropologiques, par exemple ceux récents de Zonzon (2011, 2014), je m'y référerais par le mot adversaire.

⁽²⁾ Cette description a minima, qui ne prend pas en compte d'autres éléments qui seront présentés par la suite et qui se concentre sur les fluctuations de l'action entre en-deçà et au-delà du jeu, peut s'appliquer à la capoeira comme un tout, au-delà de ses différentes manifestations contemporaines, que le sens courant a l'habitude de faire dériver de deux modalités. C'est en effet aux années 1930 que remonte la création par Manoel dos Reis Machado, qui s'est fait connaître comme Maître Bimba (1899-1974), de la lutte régionale bahianaise (*luta regional baiana*). Insatisfait de la dérive folklorisante au sein de la capoeira traditionnelle de la ville de Salvador de son temps, Bimba y ajoute des coups d'autres pratiques martiales pour en accroître l'efficacité combative (MOURA 1991). Ces ajouts se traduisent également par un changement dans l'exécution des anciens mouvements (ABREU 1999: 34) qu'il enseigne désormais dans un cadre pédagogique aussi aux classes moyennes blanches de la ville de Salvador. Dans les mêmes années – selon certains auteurs en réaction à la création de Bimba (PIRES 2002) – se vérifie un réalignement de la capoeira traditionnelle autour d'une

autre figure clé, Vincente Ferreira Pastinha (Maître Pastinha, 1889-1981). Cette modalité préexistante acquerrait au début des années 1940 le suffixe «d'Angola» (PIRES 2002: 94). À partir de là, la capoeira Angola incarnerait la dimension africaine de la capoeira, alors que la *regional* soulignerait l'origine nationale brésilienne (VIEIRA, RÖRIG 1999: 81). Si dans les décades suivant la création de la *regional* celle-ci et ses dérivations ont connu une expansion continue, les années 1980 voient un nouvel essor de la capoeira Angola à Salvador. Cela résulte avant tout de la renaissance du Centro Esportivo Capoeira Angola par Maître João Pequeno (1917-2011) après la mort, en 1981, de son maître, Pastinha, et le retour de Maître Moraes (1950) – élève de Maître João Grande (1933), élève lui aussi de Pastinha – de Rio de Janeiro et sa fondation du Grupo Capoeira Angola Pelourinho.

(3) Notamment dans la modalité Angola, s'écartant majoritairement dans ses mouvances et dans ses enjeux de la pratique sportive.

(4) Sur cette dimension transnationale en arrière-plan, voir entre autres les travaux de Travassos (2000), Vassallo (2001), Granada (2015) et Templenizza (2022).

(5) Le groupe Beribazu, dirigé par le Maître et chercheur José Luiz Cirqueira Falção.

(6) João Grande est parti s'installer à New York, où il a fondé son école, au début des années 1990.

(7) Le candomblé est organisé en «nations» («nações»). C'est dans les nations ketu et nagô que les divinités tutélaires sont appelées Orixás.

(8) La *limpeza* est un rituel qui envisage d'ôter du corps d'éventuelles influences négatives par le frottement de substances alimentaires et par un bain de feuilles. Pour une analyse détaillée de la logique de ce procédé rituel, voir Bassi (2022).

(9) Si la capoeira se prête à être appréhendée en tant qu'une réalisation du processus propre aux sociétés coloniales et esclavagistes qu'Elsa Dorlin appelle de «fabrication des corps désarmés» (DORLIN 2017: 32 et 196), des importants travaux historiques ont largement complexifié l'idée de la capoeira en tant qu'une technique d'auto-défense esclave à mains nues. Des travaux fondamentaux, comme ceux de Libano Soares (1994, 2001) et Albert Dias (2004) ont en revanche montré l'inscription complexe des capoeiristes du XIX et du début du XX siècle – souvent bien armés des couteaux (*navalhas*) – dans la violence ambiante de la société (post-) esclavagiste qu'ils habitent.

(10) Capoeiriste et médecin, Decânio (1923-2012) a été l'élève de Maître Bimba, tout en ayant contribué à fédérer la capoeira comme un héritage commun.

(11) «Danser la kizomba c'est comme faire l'amour», mais ça ne l'est quand même pas!» (PUCCIO-DEN 2017: 88).

(12) Responsable du groupe FICA de Salvador. Entretien réalisé en 2006.

(13) Utilisée au sens large pour se référer aux virtuosismes mis en acte lors du jeu, la *mandinga* est à l'origine un art magique centré sur la capacité de s'invisibiliser. Ainsi la définit Abib: «le terme mandinga désigne autant la malice [*malícia*] du capoeiriste pendant le jeu, en faisant des feintes, ébauchant des coups, illusionnant l'adversaire, le préparant à une attaque pour de vrai, comme aussi une certaine dimension sacrée» (ABIB 2004).

⁽¹⁴⁾ Besouro aurait vécu à Santo Amaro, dans l'arrière-pays de l'état de Bahia, entre 1885 et 1924 (PIRES 2002). L'épithète «Manganga» peut constituer un pluriel du mot *nganga*, associé tant dans les Amériques Noires qu'en amont, dans l'aire Bakongo, à la sphère magique (spécialiste ou objet rituel).

⁽¹⁵⁾ Il s'agit d'un arc musical.

⁽¹⁶⁾ Comme en a témoigné aussi son disciple Maître Coba Mansa, «appréhende la ginga [mouvement de préparation et enchaînement] dans la ronde pour pouvoir ginguer dans la vie» (RUFINO, PEÇANHA, OLIVEIRA 2018: 82).

⁽¹⁷⁾ En 1999 déjà, Lowell-Lewis, l'anthropologue auquel on doit la plus importante monographie sur la capoeira, s'était penché sur la vie ordinaire en tant que «catégorie résiduelle». Dans cet essai plus particulièrement il s'intéresse à la violence en tant que dimension qui traverse autant la performance que la vie ordinaire (LOWELL-LEWIS 1999).

⁽¹⁸⁾ Ce verbe allusif à une connaissance objective étant souvent employé par certains maîtres.

⁽¹⁹⁾ Afficher images, objets, pratiques puisés au candomblé vise à affirmer l'identité africaine de la capoeira, enjeu clé du débat surgi au moment de la création de la *regional*.

⁽²⁰⁾ Après une période initiale auprès du CECA de Maître João Pequeno, je me suis tournée vers la fréquentation en qualité de spectatrice du GCAP de Maître Moraes, tout en assistant à des rondes de la FICA (filiale de Maître Valmir), du Nzinga de Maître Boca do Rio, du Nzinga de Maîtresses Janja, Paulinha et Maître Poloca, en-dehors du «lignage» de Pastinha de Maître Lua de Bobó et Maître Lua Rasta. Lors d'un terrain ultérieur je me suis davantage intéressée aux rondes de Maître Boca Rica et Sapoti.

⁽²¹⁾ «J'en aurais fait un patuá!» m'a dit Maître Jorge, élève de Maître Moraes (communication orale 2006). Patuá est une amulette contenant des prières en mesure de fermer le corps.

⁽²²⁾ Une attention fort semblable de celle portée dans certaines sociétés africaines aux interdits. Au Ruanda, les *imiziro* invitent à percevoir dans les gestes, les êtres, les objets et les substances sur lesquels ils focalisent l'attention, une dimension symbolique efficace (SMITH 1979: 43).

⁽²³⁾ Maître João Grande.

⁽²⁴⁾ Maître Jorge, 2006.

⁽²⁵⁾ Le décalage entre le temps de l'enquête et les temps de l'interprétation et de l'écriture éloigne ce travail des approches strictement autoethnographiques telles qu'elles sont définies par Anderson (2006), tout en partageant avec l'autoethnographie que l'auteur définit «post-moderne et littéraire» l'intérêt pour la restitution de la plénitude de l'expérience, et avec l'autoethnographie que l'auteur définit analytique un «commitment to an analytic agenda» (*ibidem*).

⁽²⁶⁾ On pourrait se dire que je me suis cassé un *Je-Nous*, allusif de l'expérience intersubjective et réflexive en jeu. Or l'inconscient travaille dans la langue d'usage. Je me suis davantage blessé un «*ginocchio*» ou un «*joelho*».

⁽²⁷⁾ Je ne m'attarderais pas ici non plus sur les réflexions menées sur la dichotomie entre les découpages asymétriques et symétriques du corps humain, ainsi que sur les hiérarchies de valeur qu'en découlent. Je me limiterais à renvoyer, respectivement, aux travaux de Françoise Héritier (1992) et Robert Hertz (1909).

⁽²⁸⁾ Mestre Decânio, 2006.

Bibliographie

- ABIB P. (2004), *Capoeira Angola: cultura popular e jogo dos saberes na roda*, EDUFBA, Salvador.
- ABREU F. (1999), "*Bimba è bamba*" a capoeira no ringue, Instituto Jair Moura, Salvador.
- ABREU F. (2005), *Capoeiras. Bahia sec. XIX: imaginario e documentação*, Instituto Jair Moura, Salvador.
- ABREU F. (2003), *O barracão do mestre Waldemar*, Organização Zarabatana, Salvador.
- ANDERSON L. (2006), *Analytic Autoethnography*, "Journal of Contemporary ethnography", Vol. XXXIV(4): 373-395.
- AQUINO P. (2004), *Le carrefour des coquillages divinatoires du Candomblé*, "Systèmes de pensée en Afrique noire", Vol. XVI: 11-47.
- AUGRAS M. (2006), *Quizilas e preceitos. Transgressão, reparação e organização dinâmica do mundo*, pp. 157-196, in C.E. MACONDES DE MOURA (ed.), *Culto aos Orixás*, Pallas, Rio de Janeiro.
- BARROS J.F. PESSOA DE, TEIXEIRA M.L. LEÃO (2004), *O código do corpo: inscrições e marcas dos Orixás*, pp. 103-138, in C.E. MACONDES DE MOURA (ed.), *Candomblé: religião do corpo e da alma*, Pallas, Rio de Janeiro.
- BARBA E. (1993), *La canoa di carta. Trattato di Antropologia Teatrale*, Il Mulino, Bologna.
- BATESON G. (1972), *Steps to an Ecology Of Mind*, University of Chicago Press, Chicago.
- BASSI F. (2012), *Revisitando os tabus: as cautelas rituais do povo de santo*, "Religião e Sociedade", Vol. XXXII(2): 170-192.
- BASSI F. (2022), *La spiritualità negativa*, "Erreffe. La ricerca folklorica | Grafo", 77: 181-196.
- BOLA SETE M. (2005), *A Capoeira Angola na Bahia*, Pallas, Rio de Janeiro.
- BOURDIEU P. (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Genève.
- CLIFFORD J., MARCUS G. (eds.) (1986), *Writing Culture: Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley.
- COSSARD-BINON G. (1981), *A filha de santo*, pp. 127-15, in C.E. MACONDES DE MOURA (ed.), *Olóórísá. Escritos sobre a religião dos Orixás*, Ágora, São Paulo.
- CSORDAS T. (1993), *Somatic Modes of Attention*, "Cultural Anthropology", Vol. VIII(2): 135-156.
- DECÂNIO Â.A. (2001), *Transe capoeirano. Estado de consciência modificado na capoeira*, "Revista da Bahia", Vol. XXXIII: 43-65.
- DIAS A.A. (2006), *Mandinga, manha e malícia: uma história sobre os capoeiras na capital da Bahia (1910-1925)*, EDUFBA, Salvador.
- DORLIN E. (2017), *Se défendre. Une philosophie de la violence*, Éditions La découverte, Paris.

- DOWNEY G. (2002), *Listening to Capoeira: Phenomenology, Embodiment, and the Materiality of Music*, "Ethnomusicology", Vol. XLVI(3): 487-509.
- DOWNEY G. (2005), *Learning Capoeira: Lessons in Cunning from an Afro-Brazilian Art*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- DOWNEY G. (2012), *Learning the Banana Tree*, pp. 77-90, in T. INGOLD (ed.), *Redrawing Anthropology*, Ashgate, Farnham.
- DOWNEY G. (2008), *Scaffolding Imitation in Capoeira: Physical Education and Enculturation in an Afro-Brazilian Art*, "American Anthropologist", Vol. CX: 204-2013.
- DUMONT L. (1966), *Homo Hierarchicus: Essai sur le système des castes*, Gallimard, Paris.
- ELIAS N., DUNNING E. (1986), *Sport et civilisation: la violence maîtrisée*, Fayard, Paris.
- FAVRET-SAADA J. (1977), *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard, Paris.
- FAVRET-SAADA J. (2004), *Glissements de terrains*, "Vacarme", Vol. III(28): 4-12.
- GAUDIN B. (2009), *La codification des pratiques martiales. Une approche socio-historique*, "Actes de la recherche en sciences sociales", Vol. IV(179): 4-31.
- GELL A. (1998), *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Clarendon Press, Oxford.
- GRANADA D. (2015), *Pratique de la capoeira en France et au Royaume-Uni*, L'Harmattan, Paris.
- HALLOY A. (2002), *Angola ou l'incarnation de la «mandinga»*, pp. 75-94, in ASSEMAKER M. (ed.), *Instabilités, plusieurs points de vue*, Éd. Institut Saint Luc Art et Architecture, Bruxelles.
- HALLOY A. (2006), *Un anthropologue en transe. Du corps comme outil d'investigation ethnographique*, pp. 87-115, in J. NORET, P. PETIT (eds.), *Corps, Performance, religion. Études anthropologiques offertes à Philippe Jaspers*, Edition Publibook, Paris.
- HALLOY A. (2015), *Divinités incarnées. L'apprentissage de la possession dans un culte afro-brésilien*, Éditions Pétra, Paris.
- HAMAYON R. (2012), *Jouer. Une étude anthropologique*, La Découverte, Paris.
- HÉRITIER-AUGÉ F. (1992), *Moitiés d'hommes, pieds déchaussé et sauteurs à cloche-pied*, "Terrain", Vol. XVIII: 5-14.
- HERTZ R. (1909), *La prééminence de la main droite: Étude sur la polarité religieuse*, "Revue Philosophique de la France Et de l'Étranger", Vol. LXVIII: 553-580.
- HØJBJERG C.K., (2002), *Religious Reflexivity. Essays on Attitudes to Religious Ideas and Practice*, "Social Anthropology", Vol. X(1): 1-10.
- HOUSEMAN M. (2000), *Ce qui parler ne saurait dire: identités équivoques chez les Beti du Sud-Cameroun*, pp. 115-134, in J.-L. JAMARD, E. TERRAY (eds.), *En substance. Textes pour Françoise Héritier*, Fayard, Paris.
- HOUSEMAN M. (2001), *Is This Play? Hazing in French Preparatory Schools*, "Focaal. European Journal of Anthropology", Vol. XXXVII: 39-47.
- INGOLD T. (2001), *From the Transmission of Representations to the Education of Attention*, pp. 113-153, in H. WHITEHOUSE (ed.), *The Debated Mind: Evolutionary Psychology Versus Ethnography*, Berg, Oxford.
- INGOLD T. (2000), *The Perception of the Environment*, Routledge, London and New York.
- KERESTETZI K. (2014), *Le rythme de la transmission: bricolage et secret dans la constitution du savoir palero (Cuba)*, "Social Anthropology", Vol. XXII(1): 52-66.

- LATOUR B. (1994), *Sociologie sans objets? Remarques sur l'interobjectivité*, "Sociologie du travail", 4: 587-607.
- LATOUR B. (2004), *How to Talk About the Body? The Normative Dimension of Science Studies*, "Body and Society", Vol. X(2-3): 205-229.
- LATOUR B. (2005), *Reassembling the Social*, Oxford University Press, Oxford.
- LATOUR B. (2012), *Enquête sur les modes d'existence, une anthropologie des Modernes*, Éditions La Découverte, Paris.
- LÉVI-STRAUSS C. (1962), *La pensée sauvage*, Plon, Paris.
- L'HARIDON G. (2003), *Les liens entre la capoeira et le candomblé. Le candomblé, ressource identitaire des capoeiristes?*, Maîtrise d'ethnologie, Université de Toulouse le Mirail, Toulouse.
- LOWELL-LEWIS J. (2008), *Sex and Violence in Brazil: Carnival, Capoeira and the Problem of Everyday Life*, "American Ethnologist", Vol. XXVI(3): 539 -557.
- LOWELL-LEWIS J. (1992), *Ring of Liberation. Deceptive Discourse in Brazilian Capoeira*, University of Chicago Press, Chicago.
- MAUSS M. (1950), *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris.
- MOURA J. (1991), *Mestre Bimba. A crônica da capoeiragem*, Fundação Mestre Bimba, Salvador.
- MOURA J. (2001), *O fator decisivo da capoeiragem. A negação*, "Revista da Bahia", Vol. XXXIII: 75-85.
- PARLEBAS P. (2002), *Giochi e sport. Corpo, comunicazione e creatività ludica*, Il Capitello, Torino.
- PIRES LIBERAC CARDOSO A. (2002), *Bimba, Pastinha, Besouro de Mangangá: tres personagens da capoeira bahiana*, NEAB-Grafset, Tocantins-Goiânia.
- Puccio-DEN D. (2017), *Faire danser*, "Psychanalyse", Vol. XXXVIII: 73-89.
- QUERINO M. (1955), *Bahia de outrora*, Progresso, Salvador.
- RUFINO L., PEÇANHA C. F., OLIVEIRA E. (2018), *Pensamento diaspórico e o "ser" em ginga: deslocamentos para uma filosofia da capoeira*, "Revista de Humanidades e Letras", Vol. IV(2): 75-84.
- SANSI R. (2013), *The Latour Event: History, Symmetry and Diplomacy*, "Social Anthropology", Vol. XXI(4): 448-461.
- SODRÉ M. (2002), *Mestre Bimba, corpo de mandinga*, Manati, Rio de Janeiro.
- SARRÓ R. (2008), *Arrodillate y creerás: reflexiones sobre la postura religiosa*, pp. 273-292, in M. CORNEJO et al. (eds.), *Teorias y prácticas emergentes em antropologia de la religión*, Ankulegi Antropologia Elkartea.
- SMITH P. (1979), *L'efficacité des interdits*, "L'Homme", Vol. XIX(1): 5-47.
- SMITH P. (1979), *Aspects de l'organisation des rites*, pp. 139-170, in M. IZARD, P. SMITH (eds.), *La fonction symbolique. Essays d'anthropologie*, Gallimard, Paris.
- SOARES C.E. LIBANO (1994), *A negregada instituição, Os capoeiras na Corte Imperial 1850-1890*, Secretaria municipal de cultura, Rio de Janeiro.
- SOARES C.E. LIBANO (2001), *A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808-1950)*, Editora UNICAMP, Campinas.
- SPERBER D. (1974), *Le symbolisme en général*, L'Harmattan, Paris.
- TEMPLINIZZA C. (2021), *La capoeira Angola: un'etnografia tra Brasile e Italia*, Ledizioni, Milano.
- TOLDO F. (2007), *Corpo simbolico e corpo sociale nella capoeira*. Tesi di Laurea Specialistica in Antropologia Culturale e Etnologia, Università di Siena.

- TRAVASSOS S. DUARTE (2000), *Capoeira, difusão e metamorfoses culturais entre Brasil e Estados Unidos*, Thèse de Doctorat, UFF, Rio de Janeiro.
- VARELA S. (2013), *Mandinga: Power and Deception in Afro-Brazilian Capoeira*, "Social Analysis: The International Journal of Anthropology", Vol. LVII(2): 1-20.
- VARELA S (2017), *Power in Practice: The Pragmatic Anthropology of Afro-Brazilian Capoeira*, Berghan Books, Oxford-New York.
- VARELA S (2017), *The Religious Foundation of Capoeira Angola*, "Religion and Society", Vol. VIII(1): 79-93.
- VASSALLO S. PONDÉ (2001), *Ethnicité, tradition et pouvoir: le jeu de la capoeira à Rio de Janeiro et à Paris*. Thèse de Doctorat d'anthropologie, EHESS, Paris.
- VASSALLO S. PONDÉ (2005), *As novas versões da África no Brasil: A busca das "tradições africanas" e as relações entre capoeira e candomblé*, "Religião e sociedade", Vol. XXV(2): 161-188.
- VIERA L.R., ASSUNÇÃO M.R. (1999), *Mitos, controvérsias e fatos construindo a história da capoeira*, "Revista de Estudos Afro Asiáticos", Vol. XLIII: 81-120.
- VIVEIROS DE CASTRO E. (1998), *Cosmological Deixis and Amerindian perspectivism*, "The Journal of The Royal Anthropological Institute", Vol. IV(3): 469-488.
- WACQUANT L. (2000), *Corps et âme. Carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur*, Agone, Marseille.
- WARNIER J.-P. (1999), *Construire la culture matérielle. L'homme qui pensait avec ses doigts*, Presses Universitaires de France, Paris.
- WARNIER J.-P. (2004), *Métallurgie ancienne, identifications et domestication de la violence au Cameroun*, pp. 181-194, in J.F. BAYART, J.-P. WARNIER (eds.), *Matière à politique*, Karthala, Paris.
- WARNIER J.-P. (2009), *Régner au Cameroun. Le roi pot*, Karthala, Paris.
- ZONZON C. (2007), *A roda de capoeira. Os sentidos em jogo*, Dissertação de Mestrado, UFBA, Salvador.
- ZONZON C. (2011), *Habilidades perceptivas e cultura: a capoeira como modo de ver e de ser*, "Revista A Cor das Letras – Uefs", 12: 153-170.
- ZONZON C. (2012), *O corpo da malícia: reflexões acerca de habilidades sensoriais, corpos e mundos*, pp. 337-338, in P.C. BORGES ALVES, M. RABELO, I. SOUZA (eds.), *Trajatórias, sensibilidades, materialidades: experimentações com fenomenologia*, EDUFBA, Salvador.
- ZONZON C. (2014), "Algumas versões da malícia", *Revista de Humanidades e Letras*, Vol. I(1): 46-81.
- ZONZON C. (2017), *Na roda da capoeira e da vida: corpo, experiência e tradição*, Salvador, EDUFBA.

Scheda sull'autrice

Federica Toldo (1981) è titolare di una laurea specialistica in antropologia conseguita all'Università degli Studi di Siena e di un dottorato in antropologia conseguito in cotutela tra l'Istituto de Ciências Sociais dell'Università di Lisbona e Paris Nanterre e finanziato dalla Fundação para a Ciência e a Tecnologia FCT. Il suo primo terreno di ricerca si è svolto in Brasile, a Salvador, dove ha studiato il legame tra relazioni e azione nella capoeira. La sua ricerca dottorale si è svolta in Angola, dove ha esaminato come tre danze dell'isola di Luanda permettano ai danzatori di sperimentare le qualità assiologiche di un campo relazionale che comprende umani e non uma-

ni. Nella sua ricerca post-dottorale, co-finanziata dalla Fondation de la Maison des Sciences de l'Homme e L'Institut Français d'Afrique du Sud, si è occupata del culto di possessione angolano chiamato *xinguilamento*. È attualmente docente a contratto e cultrice della materia della cattedra di antropologia culturale presso l'Università degli Studi di Udine.

Résumé

Qu'est-ce qu'un genou cassé a à dire sur la capoeira? Un essai sur l'expérience de l'adversaire disséminé et quelques pistes pour repenser le corps en tant qu'outil ethnographique

Dans cet article, je reviens sur une façon particulière de prêter attention, qui m'a été déclenchée par la répétition de la blessure d'un genou à la veille du départ pour mon premier terrain au Brésil, pour en proposer une mise en parallèle avec le mode interactionnel développé par la technique du corps afro-brésilienne de capoeira. La blessure étant la répétition d'une même blessure qui s'était produite huit ans auparavant, toujours à la veille du départ pour le Brésil, l'évènement semble me placer en présence d'un adversaire. C'est précisément dans ce champs de l'attention «comme si» je me trouvais face à un adversaire qui se fait la rencontre avec l'habitus relationnel distinctif des capoeiristes, qui se préparent à faire face à un adversaire qui peut se manifester à n'importe quel moment dans la vie ordinaire.

Mots-clés: terrain, réflexivité ethnographique, capoeira, corps, jeu, religiosité afro-brésilienne

Riassunto

Cosa la rottura di un ginocchio ha da dire sulla capoeira? Una riflessione sull'esperienza dell'avversario disseminato e qualche pista per ripensare il corpo in quanto strumento etnografico

In questo articolo ritorno sul tipo di attenzione suscitata dalla ripetizione di un infortunio al ginocchio alla vigilia della partenza per il mio primo soggiorno di ricerca in Brasile per proporre un parallelo con il modo di interagire coltivato dalla tecnica del corpo afro-brasiliana della capoeira. Poiché l'infortunio riproduce un precedente infortunio al ginocchio avvenuto otto anni prima nelle stesse circostanze, esso sembra pormi al cospetto di un avversario. Questa sensazione dell'avversario mi permette di esperire riflessivamente l'habitus relazionale proprio ai capoeiristi, che si preparano a far front ad un avversario che può manifestarsi in ogni momento nella vita ordinaria.

Parole chiave: campo, riflessività etnografica, capoeira, corpo, gioco, religiosità afro-brasiliana

Resumen

¿Qué revela la experiencia de una rodilla rota sobre la capoeira? Un ensayo sobre la manera de comprender la experiencia del “adversario diseminado” y algunas pistas para repensar el cuerpo como herramienta etnográfica

En este artículo, retomo una forma particular de dirigir la atención desencadenada por la repetición de una lesión en la rodilla en la víspera de mi primer viaje de campo a Brasil. Mi objetivo es, a través de dicha experiencia, hacer un paralelo con el modo de interacción desarrollado por la técnica corporal afro-brasileña de la capoeira. La experiencia de una segunda lesión, ocurrida también en la víspera de un viaje a Brasil ocho años después, me situó en una situación equivalente a la de enfrentar a un adversario. Es precisamente en este campo de atención “como si estuviera frente a un adversario” donde se encuentra el *habitus* relacional distintivo de los capoeiristas, que se preparan para enfrentar a un oponente que puede manifestarse en cualquier momento en la vida cotidiana.

Palabras clave: trabajo de campo, reflexividad etnográfica, capoeira, cuerpo, juego, religiosidad afro-brasileña

