

LE GRINGO ET L'ANTHROPOLOGUE: apparence physique, subjectivités et sensualités dans la recherche de terrain*

Stephane Malysse**

Resumé: Cet article examine l'anthropologue et sa subjectivité dans ses activités de recherche sur le terrain des apparences corporelles à Rio de Janeiro. Dans cet article, j'ai considéré les différents rôles que l'apparence physique et la subjectivité jouent dans la production des savoirs et des textes anthropologiques. Il cherche à montrer à quel point l'apparence physique et la subjectivité du chercheur jouent des rôles importants et permettent d'aborder des questions centrales en Anthropologie, comme celle de la nature du terrain, des l'usage des sens, de la constitution de la subjectivité dans la compréhension réflexive et enfin de la validité et de la signification de la dichotomie entre moi et l'Autre. En analysant mes expériences et mes relations sociales alors que je réalisais mon terrain de recherche sur la corpolatrie carioca, mon intention était de montrer à quel point la spécificité de chacun de ses terrains de recherche oblige l'anthropologue, non seulement à s'adapter mais également à repenser l'anthropologie en tant que telle.

Mots-clés: Anthropologie visuelle, subjectivité dans le terrain de recherche, auto-anthropologie, interaction symbolique.

*Toute version de l'Autre donne également à voir
une autre version de soi.*

James Clifford (1986)

* Esta reflexão sobre as relações complexas, pessoais e íntimas de um pesquisador em Ciências Humanas, um antropólogo francês, com o seu campo de pesquisa no Brasil, faz eco a uma pesquisa realizada no âmbito do doutorado no EHESS, (*H)alteres-ego: olhares franceses nos bastidores da corpolatria carioca*, publicada na coletânea *Nus e Vestidos*, organizada por Miriam Goldenberg (UFRJ), em 2002.

** Doutor em Antropologia Social pela EHESS; atualmente é pós-doutorando no Instituto de Artes da UNICAMP.

Artigo recebido em 25 jun. 2003; aprovado em 30 ago. 2003.

Des regards anthropologiques

*Si le travail de l'anthropologue est de transformer
l'exotique en familier, le mien, ici au Brésil, était plutôt de
tenter transformer le Surréel en Réel.*

Peter Fry (1989).

Comme dans un vaste jeu de miroir, la représentation de mon corps de *chercheur en Anthropologie Sociale* et de mon identité culturelle étrangère se reflète dans celle que les autres me renvoient, de par leurs différences, tant dans l'apparence physique que dans la gestion du corps et de ses mouvements. Les regards que je reçois sur mon terrain de recherche à Salvador de Bahia et à Rio de Janeiro expriment souvent une curiosité franche, sans inhibition visuelle aucune, et je surprend souvent sur mes parcours des regards qui s'adressent directement à ma différence, qui la dégustent et semblent exprimer comme un certain étonnement à me trouver là, dans cette situation sociale. Ainsi, paradoxalement et ceci dès le début de ma recherche de doctorat, je me suis senti beaucoup plus observé qu'observateur. Ceux que j'étais venu regarder me renvoyaient cette curiosité: la situation était inversée, ici, au Brésil, mon apparence physique, ma gestuelle et mes activités ordinaires étaient devenues "exotiques". Étrange étranger... ces regards de transfert de l'observé sur l'observateur mettent en évidence toute l'ambiguïté du regard anthropologique et des réciprocitys entre observateur et sujet: qui regarde qui et comment?

Quand Georges Devereux invite les chercheurs en Sciences Sociales à ne pas négliger l'examen de leur *contre-transfert*, c'est à dire de leur engagement personnel sur le terrain et des déformations de la réalité qui en résultent (Devereux, 1980, p. 50), il pense également, sans aucun doute, à ce regard de *contre-transfert*, regard de celui qui ne peut pour le moment pas en croire ses yeux et qui ne peut pas encore comprendre ce qu'il voit mais qui participe néanmoins à des échanges de regards significatifs. La gestion du regard de l'anthropologue dépend en effet étroitement de son terrain: au Brésil, le fait d'observer attentivement quelqu'un n'implique pas la mise en

place de stratégies de discrétion, le regard à l'autre n'est pas contrôlé par des codes de bonne conduite "visuelle", comme il l'est en France (Le Breton, 1996). Le fait de voir et d'être vu "observant" est complètement banalisé au Brésil. L'accès visuel au terrain est ainsi facilité par cette "libération" du regard et par un certain détachement par rapport au fait de se sentir observé.

Dès lors, en reprenant une métaphore synesthésique brésilienne, nous pouvons dire que l'anthropologue, lui aussi *mange avec les yeux*: son regard inquisiteur déguste les différences culturelles, les dévore, les mâche, les dissèque et les digère. L'anthropologie peut être ainsi vue comme une sorte d'anthropophagie visuelle: l'orientation *corporelle* de mon terrain de recherche, mon appétit pour les diverses mises en jeu du corps me rendent en quelque sorte cannibale, mangeur de la chair de l'autre. L'anthropologie n'est donc pas ici sans rappeler le mouvement littéraire brésilien *anthropophage*, fondé sur une incorporation de cultures étrangère et sur leur assimilation intégrative à travers un métissage de l'écriture (Oswaldo de Andrade, 1978), la forme d'expression anthropologique s'improvise, s'invente donc sur le terrain et devient *un véritable bricolage métis de recherches empiriques et d'idées* (Motta de Lima, 1998, p. 312). En outre, l'attention visuelle n'est pas seulement un engagement physique, c'est aussi un symbole de dominance, dominance de celui qui observe les autres pour son propre compte, pour sa "recherche" et qui les provoque par son insistance, sa curiosité et sa gourmandise de détails ordinaires, de signes et signaux culturels.

Le regard anthropologique est bien un regard "éloigné", qui part à la recherche de la signification des différents comportements corporels, symboliques et pratiques. Cette distanciation avec l'univers visuel dont je suis originaire me permet, en effet, d'effectuer une série d'observations sur les variations scénographiques dont le traitement du corps est l'objet d'une aire culturelle à l'autre. Finalement, mon regard "français" m'a tout simplement permis de déstabiliser visuellement le terrain en contextualisant les variations inter-culturelles dont le corps est l'objet dans ses usages quotidiens. Toute vision anthropologique est donc conditionnée par les formes

de sens commun que l'observateur choisit de regarder et d'analyser, choix souvent guidé par l'éducation sensorielle et corporelle qu'il a reçu et par la tradition intellectuelle à laquelle il participe et également par les idées théoriques qui l'influencent implicitement et qui constituent une autre forme d'orientation culturelle de son regard. Le regard anthropologique ne cesse donc jamais de filtrer ce qu'il voit de la réalité qu'il cherche à étudier et c'est à partir des images, cueillies au gré des terrains, qu'il va réaliser ensuite une sorte de montage qui se veut cohérent et évocateur, même pour ceux qui ne connaissent, par exemple, rien du Brésil. En ayant conscience à la fois de la spécificité de son regard et de celui du public auquel il s'adressait, Peter Fry, un anthropologue anglais rencontré à Rio de Janeiro, avait intitulé une de ses monographies sur le Brésil: "*Para inglês ver*".

Le jeu des apparences

L'homme étudiant l'homme, ce n'était pas là quelque chose d'aussi simple que le laissaient croire les apparences...

Weston La Barre (1967).

Sur le terrain de recherche, les échanges de regards constituent le fondement pratique d'une anthropologie partagée, dans laquelle la rencontre avec l'Autre est considérée dans toute son intersubjectivité. Ainsi, pour Goffman, (1989, p. 112) l'observation participante est "*une exposition de son propre corps et de sa propre personnalité à tous les imprévus pouvant toucher un ensemble d'individus, afin de pénétrer physiquement et écologiquement leurs réponses à la situation sociale.*" Dans cette perspective, l'anthropologue repère les détails visuels, gestuels et corporels "*ordinaires*" par "*l'adaptation de son corps*" à celui des autres et à la situation dans laquelle il se trouve. Il lui faut donc être "*capable de s'engager aux mêmes rythmes corporels*" que les gens rencontrés et de dialoguer ensuite, *de "manière profonde et intime, comme tout participant ordinaire le ferait"* (cité par Piette, 1995). Cela paraît simple et logique en théorie, mais dans la pratique, les apparences sont parfois trop marquées pour

que l'anthropologue puisse "faire semblant" d'être un autre que lui-même. Et s'il doit bien jouer un double rôle social (celui d'interactant ordinaire et celui d'anthropologue), c'est alors avant tout avec son propre corps, comme le ferait un bon acteur, et il ne doit donc jamais chercher à maquiller sa propre identité sociale, sexuelle et culturelle derrière le masque de l'anthropologue, car sur le terrain, c'est cette distance au rôle qui l'empêche parfois de participer à ce qu'il voit et à ce qui se passe.

Dans ces jeux de rôles, la difficulté pour moi, était que non seulement mon apparence physique me trahissait immédiatement mais que, pendant mes rencontres, ma propre "langue corporelle" rendait impossible mon acceptation comme participant "*ordinaire*". Par conséquent, il me semble que même si pour faire des rencontres de sens sur son terrain il doit toujours chercher à jouer un rôle "*ordinaire*", à s'intégrer au groupe qu'il étudie, l'anthropologue reste néanmoins toujours dans un rapport de distance au rôle, et Henrietta Moore (1993) fait habilement remarquer que les anthropologues qui relatent de leur subjectivité dans leur recherche continuent à supposer que leur corps est discret par nature, et que c'est cette discrétion qui fait l'unité d'une personne et oublie par conséquent d'enregistrer leurs propres différences et adaptations corporelles comme des données de recherche à part entière. Et, elle montre bien comment cette vision du corps est liée aux notions occidentales du "moi" comme séparé du corps et à la conception de la personnalité comme prisonnière d'un corps invisible. Enfin, une autre anthropologue, s'étonne non sans raison, du fait que "*de nombreux anthropologues vont encore sur le terrain avec l'illusion que leur identité, tout comme leur corps d'ailleurs, est discrète et impénétrable, qu'ils maîtrisent totalement leurs faits et gestes et que leur identité les rends intouchables*" (Wilson, 1995, p. 342).

A vrai dire, ce qui attirait le plus mon attention au début de cette recherche, c'était justement le caractère peu discret de mon apparence physique et malgré tout, la rapidité et la spontanéité avec laquelle les gens que je rencontrais rentraient en contact physique avec moi comme avec un individu "*ordinaire*": mon corps "étranger"

leur était donc accessible, et c'est donc plutôt dans la relation avec autrui que je découvrais que ma personnalité n'était pas perçue comme double, mais tout simplement comme incarnée. J'ai donc commencé à m'intéresser à la façon dont j'étais moi-même observé et prédéfini de par mon type physique, la couleur de ma peau, mon genre, mon âge et mes activités professionnelles. Déjà, le fait d'être grand (1m 92) est certainement ce qui d'abord attirait l'attention visuelle d'autrui, ensuite venaient indistinctement, le fait d'être blanc, blond et d'être habillé "à l'européenne" malgré mes diverses stratégies de déguisement. En fait, pour tous ceux que je rencontrais, j'étais d'abord un *gringo*. Et comme dans de nombreux pays, le *gringo* est celui à qui on demande par réflexe un peu d'argent, une cigarette... cette apparence provoquait de nombreuses interactions spontanées et élargissait le champ des rencontres possibles tout en les rendant incontrôlables. En traversant, par exemple, la favela *Nova Brasilia*, à Salvador, pour pouvoir me rendre à l'académie Scorpion dans laquelle j'avais commencé à filmer, j'ai été étonné de voir à quel point j'attirais les regards, des enfants, des familles entières me regardaient passer, comme si j'étais un martien, en m'interpellant par mon nom générique de "*gringo!*". Leur surprise était augmentée par le fait que je leur répondais en portugais: "*il parle, il parle!*" s'écria une des femmes qui m'avait interpellé avec ses enfants et à qui je venais ainsi de prouver que je n'étais pas si exotique que j'en avais l'air.

Ma gestuelle révélait également à chacun mon identité culturelle, déjà, je marchais trop vite, et en particulier à Salvador, où les gens marchent sans se presser et donnent l'impression qu'ils se promènent avec nonchalance, et ma démarche manquait de souplesse, ma tenue corporelle me raidissait et ceci, malgré mes quelques efforts de relâchement. Ainsi, dans les premiers temps, toutes les rencontres spontanées que j'ai faites étaient motivées par l'un ou l'autre de ces allant-de-soi de l'interprétation de l'apparence et ces imprévus interactionnels élargissaient parfois le champ de mes visions anthropologiques. Un jour, par exemple, que je frappais chez quelqu'un que je voulais rencontrer, cette personne m'a demandé qui j'étais: j'ai répondu que j'étais l'anthropologue qui lui avait téléphoné, elle

n'a pas ouvert, alors j'ai ajouté que j'étais le *gringo*: immédiatement la porte s'est entrouverte. J'ai donc commencé à tirer parti de manière créative de ces différences distinctives, en considérant que mon apparence physique, de par son originalité, me permettait de faire craquer le terrain en le déstabilisant (Garfinkel, 1967).

Ainsi, alors qu'en France ces regards sur ma différence auraient été jugés indiscrets, déplacés, voire désagréables, car le corps et son entretien n'appartient qu'à soi et que "*même les proches n'ont guère leur mot à dire*" (Kaufmann, 1998, p. 79), ici, à ma grande surprise, non seulement j'étais ouvertement regardé mais des personnes que je croisais anonymement dans la rue, ou dans le bus, venaient spontanément commenter mon apparence, l'estimer, l'interroger: "*Tu ressembles à Allan Kardec!... Tu es beau... tous les Français sont beaux comme toi?... Les français sont tous blonds? tous grands?...*" Cette facilité avec laquelle des gens qui ne me connaissaient pas venaient me faire des remarques "personnelles" et des compliments d'ordre esthétique montre à quel point les interactions étaient directement stimulées par mon "*somatype*" (Devereux, 1980, p. 229). A travers la lecture de son journal de terrain (1985), j'ai découvert que Malinowski, lui aussi, avait souvent ressenti que sa présence sur le terrain n'était pas discrète et qu'elle était sujette à de nombreux commentaires d'ordre esthétique:

Les Européens, me disaient avec franchise les sauvages, ne sont pas beaux.... mais très vite ils rajoutaient que moi, l'Ethnologue, je faisais exception à la règle. Ils me disaient que je leur ressemblait plus, et ajoutaient à mon portrait, pour me convaincre de leur bonne foi, des détails typiques tels que lèvres épaisses, petits yeux, nez fin. (Malinowski, 1932, p. 138).

De la même façon que pour Malinowski, l'interprétation de ma propre apparence mettait en jeu des catégories d'interprétation dont j'ignorais l'essentiel et qui me semblaient être motivées par le fait que mon type physique et ma couleur de peau étaient largement minoritaire, et en particulier à Salvador. Ce n'est que bien plus tard que je me suis rendu compte que les médias brésiliens diffusaient un idéal de beauté blanche, "à l'européenne" qui correspondait plus ou

moins à mon somatotype. Je constatais néanmoins que même si la beauté physique change de forme d'une culture à l'autre, elle reste toujours perçue comme une qualité sociale qui permet de faire "*bonne impression*" (Goffman, 1973; Le Breton, 1993).

L'apparence physique et son incidence sur le terrain dépendent étroitement de l'image que l'anthropologue a de lui-même et de son aisance corporelle: et, si ces qualités "physiques" sont jugées positives par les autres, elles lui permettent ainsi une plus grande adaptabilité sociale et le créditent d'un pouvoir social relatif, pouvoir que l'anthropologue ne peut négliger puisqu'il est le moteur même de toute sa pratique de terrain. Dès lors, contrairement à Malinowski, qui n'a pratiquement pas utilisé sa différence physique pour ouvrir de nouveaux accès aux terrains et rendre compte de celles qu'il étudiait, j'ai rapidement compris que mon apparence me permettait de stimuler les rencontres et rendait même parfois l'accès aux terrains plus faciles. La recherche sur le terrain est donc aussi une question de présentation de soi, voire même de séductions interactives dont les limites ne sont pas fixées par avance mais définies en fonction du contexte de la rencontre et de l'engagement personnel de l'anthropologue dans cette nouvelle relation. Dès lors, les écrits de Goffman peuvent être utilisés doublement par le chercheur, à la fois pour maîtriser ses propres interactions et chercher à faire "*bonne figure*" d'anthropologue, mais également pour comprendre les détails ordinaires des re-présentations réciproques des personnes rencontrées et de leurs expressions corporelles dans la vie quotidienne.

L'essentiel de ma recherche étant consacré aux constructions corporelles de l'apparence à travers les différentes techniques de la *corpôlâtrie*, je devais donc, dans cette méthodologie réflexive, me prêter moi-même à des évaluations et des interprétations de l'apparence qui, en toute logique, s'inscrivaient dans les valeurs partagées par ceux que j'étais venu observer: "Comment me trouvez-vous?" En posant, non sans malice, cette question à ceux que je rencontrais, j'avais un accès direct à leurs critères de jugement esthétique de l'apparence, que je pouvais alors mettre en relation avec mes "*modèles de soi*", relatifs au "*normal*" et au "*racial*"

(Devereux, 1980, p. 235). D'abord, je percevais mon propre corps comme "normal", ni trop gros ni trop maigre, pourtant, très souvent, un *personal trainer* dans une académie, un ami sur la plage ou même un inconnu considérait ce normal comme une simple base physique et m'expliquait que j'avais une bonne "base", mais que je devais travailler car je n'étais pas assez "en forme", pas assez musclé, mais me rassurait gentiment en m'annonçant qu'il me suffisait de faire un peu d'exercice pour que mon corps prenne formes et volumes. Ainsi, pour la majeure partie des gens que j'ai rencontrés, le corps, et le mien inclus, n'a pas une forme définitive car il est "remodelable" par de nombreuses techniques de *corpôlatrie* (*malhação*, régime, chirurgie esthétique).

Pourtant, dans ses stratégies de terrain, c'est parfois aussi l'anthropologue qui résiste au terrain et il peut dans son travail final chercher à donner l'impression que tout était consciemment contrôlé, savamment dosé mais je suis intimement persuadé que, dans de nombreuses situations de terrain, il est tout naturellement dépassé par les événements, déstabilisé par son dépaysement. Et dans cette recherche, ma résistance la plus importante est sans aucun doute liée au fait que je ne voulais pas changer de corps, alors même que l'essentiel de ma participation-observante se déroulait dans contextes de musculation et de construction corporelle. Ainsi, non seulement mon corps n'était pas considéré comme "ordinaire", mais son implication dans le terrain remettait en question l'ensemble de mes représentations du corps comme "naturel", comme destin biologique.

Au début de ma participation-observante dans l'académie Rio Sport Center (Rio de Janeiro), je devais faire une visite médicale ou "validation physique" pour pouvoir commencer les séances de musculation et de gymnastique. J'avais naïvement décidé de ne pas me présenter comme un anthropologue mais de commencer à fréquenter l'académie, comme un membre ordinaire le ferait. La visite était essentiellement orientée vers l'exercice physique et, après quelques questions concernant mes antécédents de santé, l'entretien est devenu plus "anthropométrique": taille, poids et enfin mesure à l'aide d'une sorte de pince de mon pourcentage de graisse. Le médecin

m'annonça, comme une bonne nouvelle, que mon taux de graisse était très bas, je n'ai pas réagi, j'attendais des explications. Puis elle m'a expliqué qu'avec un tel taux je n'aurais pas de difficulté à remodeler mon corps, que tous les exercices physiques auraient un effet direct et immédiat sur mes muscles, bref que mon corps "observant" allait rapidement se métamorphoser. Devant cette perspective qui me semblait monstrueuse, je lui ai répondu qu'en vérité je n'étais pas là pour changer de corps... étonnée elle m'a alors demandé ce que j'étais venu faire ici. Il n'y avait pas d'autre alternative que de révéler ma véritable identité: je suis anthropologue... Le médecin a d'abord rigolé puis m'a amicalement conseillé de faire les exercices avec très peu de poids, ainsi je ne prendrais pas trop de volume musculaire ou "masse". En fait, sans le savoir, il venait de m'offrir une nouvelle stratégie de déstabilisation du terrain car pour les autres membres, et en particulier pour les membres féminins, le fait de n'utiliser que dix kilos de poids, alors qu'elles en soulevaient en moyenne une cinquantaine, n'était pas perçu comme une conduite banale, attirait leur attention et provoquait toute une série de questions et de débuts de conversations relatives au genre, à la force, c'est à dire établissait un échange de points de vue sur les normes de beauté corporelle communément admises dans les académies, celles que j'étais justement venu étudier.

Cette résistance au terrain me révélait en outre à quel point ces modifications du corps portaient également sur la différenciation des sexes. Et une recherche sur le corps ne peut donc pas oublier la caractère éminemment sexué de ces usages sociaux. Il est donc important de rappeler que "*le sexe de l'observateur joue un rôle important dans la recherche*" (Devereux, 1980, p. 160) et il faut ajouter ici, sa sexualité. Ici encore, les apparences peuvent être trompeuses, car le *gringo* est très souvent associé, par le sens commun, aux activités du tourisme sexuel: à Rio de Janeiro, comme à Salvador, de nombreuses rencontres sont stimulées par cette idée, communément partagée, que le *gringo* est aussi là pour ça. En effet, Malinowski n'est certainement pas le seul anthropologue à avoir été troublé par sa sexualité pendant ses recherches de terrain (la sienne propre comme celle que sa différence peut parfois susciter), mais il a choisi de

confiner ces données confidentielles dans son journal, car le caractère privé, intime de ses données et surtout la morale déontologique du métier d'ethnologue constituaient de puissants freins épistémologiques. Bien évidemment, l'anthropologie ayant été traditionnellement constituée en tant que science de l'observation objective et de l'analyse scientifique de l'autre, les anthropologues ont toujours cherché à se rendre invisibles, intouchables et évidemment à effacer toute trace de subjectivité érotique de leurs monographies, pour que leur travail soit considéré comme objectivement valide: de toute façon, la sexualité ne s'était pas encore constituée en tant qu'objet de recherche. Mais, au même titre que les discours sur la sexualité, les discours sur l'anthropologie évoluent historiquement et Margaret Wilson invite aujourd'hui les anthropologues à se poser, à partir des expériences concrètes du terrain, une série de questions, à la fois éthiques et épistémologiques sur les rôles multiples que la subjectivité érotique joue dans la production de la connaissance, des textes et des images anthropologiques. Ainsi, afin de ne pas bloquer les chemins d'accès à la connaissance ordinaire de l'autre, elle propose de

tenir compte de la dimension sexuelle de l'observation participante, aussi bien chez l'observant que chez l'observé, afin de mettre en relief la complexité de la relation observateur/observé dans ses composantes sexuelles, raciales et culturelles. (Wilson, 1995, p. 5)

Par conséquent, le terrain déstabilise profondément l'identité de l'anthropologue en la démultipliant: au fil des rencontres, que je réalisais en suivant les pistes de la *corpolâtrie*, j'avais l'impression de ne jamais être vraiment moi-même, ma personnalité était devenue instable, à la fois touriste, *gringo* et anthropologue, sujet désirant et objet désiré, mes collaborateurs semblaient vouloir me catégoriser dans des rôles antagonistes et m'enfermer ainsi dans une schizophrénie culturelle, difficile à maîtriser dans un univers qui ne m'était pas encore familier. C'est donc avant tout pour ne pas perdre le fil de ma recherche, que j'ai commencé à prendre également mes propres pratiques, habitudes et croyances corporelles comme objets d'études transculturelles et d'auto-analyse. Ainsi, en analysant ce qui avait été changé dans les relations pratiques et psychologiques que j'entretenais avec mon corps sur le terrain, j'ai considéré que mes

propres pratiques et émotions, devenues ici “exotiques”, offraient un terrain d’analyse “partagé” avec les personnes que je rencontrais sur mes terrains, tout en stimulant des échanges curieux de points de vue sur le corps. L’idée était de voir comment mon comportement était transformé par ce terrain et comment sur le terrain, mon propre usage du corps, de par les différences qu’il présentait, devenait un des motifs apte à engager et stimuler une rencontre, une conversation “corporelle” et “inter-culturelle”.

En effet, Jeanne Favret-Saada a déjà montré à quel point le terrain anthropologique est tributaire d’une rencontre avec ses sujets et de la mise en partage de curiosités réciproques. Elle raconte comment, dans ses multiples rencontres de terrain, l’anthropologue doit toujours tenter d’amener ses collaborateurs à voir les choses comme lui afin de pouvoir établir un dialogue compréhensif sur le sujet abordé (Favret-Saada, 1981). Cette idée de réflexivité m’a, en effet, permis de comprendre que pour établir des dialogues autour des usages privés et publics du corps avec les personnes que je rencontrais, je devais faire jouer ma différence, parler de mon corps, du corps des français et ne pas hésiter à provoquer des conversations à partir des différences culturelles que je pouvais à la fois révéler et incarner. C’est par ce constant bricolage entre la représentation que l’on a de soi, celle que l’on a de l’anthropologue et celle que les autres nous renvoient, que l’anthropologue se positionne épisodiquement sur son terrain. Il apprend également à parfois utiliser sa position professionnelle, comme un moyen de réduire l’angoisse liée au jeu des apparences et aux imprévus des rencontres et ainsi, à travers cette défense professionnelle, il présente sa différence physique et culturelle aux autres, afin de leur expliquer son rôle d’anthropologue sur le terrain et de se faire expliquer ce qu’il est venu étudier. C’est pourquoi Malinowski a étudié la vie sexuelle des Trobriandais, et moi-même les usages sociaux (et sexuels) du corps au Brésil, sans avoir le sentiment d’être des voyeurs ni d’être indûment excités par nos recherches. Pourtant, le journal de Malinowski laisse clairement apparaître la lutte interne à laquelle l’anthropologue a dû se livrer pour éliminer les éléments récurrents de sa propre subjectivité sensorielle et affective et souligne son besoin de sublimer l’existence

des corps, et du sien en particulier, ce qui montre bien quel type d'objectivité il cherchait derrière le masque de la neutralité scientifique. En effet, une approche du Brésil à travers le corps fonctionne inconsciemment sur le mode du désir sexuel, sensuel et sur une relation à l'autre fondée sur son exhibitionnisme potentiel. Dès lors, pour ne pas séparer artificiellement l'intellectuel de l'émotionnel, et éviter ainsi des réminiscences trompeuses de la conception cartésienne du corps, j'ai essayé ici de présenter conjointement des informations assez "objectives" avec des observations beaucoup plus personnelles, les images du corps qui apparaissent au fil du texte reproduisant alors, telle en était l'intention, la forte charge érotique d'un regard anthropologique exclusivement "charnel". En effet, dès le début de ma recherche, j'ai pris conscience de toute l'ambiguïté de mes regards "anthropologiques" qui, en se concentrant sur les pratiques corporelles d'un corps social, englobaient également le corps dans ses dimensions sexuelles: l'appréhension de ce "corps sexuel" me plongeait dans une sorte de "voyeurisme" que je devais alors contrôler, en expliquant comment je l'étudiais à travers une anthropologie visuelle, tout autant qu'anthropologie du chercheur et de sa science à travers ses propres regards.

Les synesthésies anthropologiques

I swelled and taste ethnographic things and was both repelled and attracted to a new spectrum of odors, flavors, sights and sounds.

Paul Stoller (1989)

Pour Pascal Dibie, (1998, p. 31) "*l'ethnologue a pour métier de regarder*", certes mais je pense que l'idée même d'un regard "anthropologique" n'est en réalité qu'une métonymie utilisée pour évoquer l'observation de terrain, car s'il est nécessaire de les multiplier pour qu'ils révèlent du sens, c'est bien parce que les regards dits "anthropologiques" ne montrent et n'expliquent pas tout ce qui se passe sur le terrain. En effet, l'observation anthropologique ne se réduit pas au regard et l'anthropologue est parfois plus intimement touché,

impliqué, incorporé dans ce qui se déroule sous ses yeux: observer constitue alors beaucoup plus que regarder et l'expérience anthropologique du terrain devient un processus subjectif de rencontres et d'observations, qui sont directement affectées par tous les sens et par leurs différentes significations culturellement construites. Sur le terrain, tous nos sens fonctionnent comme des sortes d'antennes qui nous aident à nous repérer, à connaître et reconnaître mais aussi à communiquer avec les autres. Diane Ackerman (1990) appelle cette utilisation des sens par les anthropologues, leurs "*habiletés synesthésiques*".

En effet, les anthropologues sont amenés à parler, sentir, et communiquer en plusieurs langues et ils utilisent donc plusieurs langues sensorielles et ceci à plusieurs niveaux. L'idée est de chercher à voir comment la subjectivité sensorielle de l'anthropologue sur son terrain peut être productive de sens et participer pleinement à l'analyse de son "*contre-transfert*". Mes expériences de terrain m'ont induit à penser, en outre, que ce sont ces décalages sensoriels, ces expériences subjectives de la sensualité, tout comme de la sexualité, qui mettent le plus profondément en jeu la distance entre nous et les autres, entre nos sens et les leurs. Dès lors, il me semble qu'une anthropologie du corps est inséparable d'une anthropologie des sens et de la sexualité, et qu'il faut donc laisser le langage des sens pénétrer profondément tout le sens anthropologique jusque dans la construction de ses textes, tout comme il faut utiliser tout le pouvoir synesthésique des images, pour qu'elles deviennent "anthropologiques", métaphoriquement.

D'ailleurs, dans "*l'empire tropical des sens*" (Parker, 1991) de mes terrains de recherche à Salvador et à Rio de Janeiro, chaque moment vécu constituait un bouleversement de mes perceptions sensorielles d'origine et une nouvelle langue sensorielle à comprendre, apprendre, pratiquer et analyser, c'est à dire à surmonter. Dès lors, immergé entièrement dans une autre réalité sensorielle, ce sont ses propres "*habiletés synesthésiques*", qui permettront à l'anthropologue de créer, à partir de ce désordre sensoriel, un nouvel ordre producteur de sens anthropologique. Mais la richesse des données, ainsi perçues ou entr'aperçues, ne doit pas lui faire oublier que même les nouvelles perceptions du chercheur sont déformées par ses propres sens et par l'usage social qu'il en fait.

Quand, par exemple, E.T. Hall (1966) ébauche une comparaison entre les “*proxémies*” des cultures allemande, anglaise et française, il le fait avant tout à partir d’une pratique du terrain orientée par la sensorialité modale américaine et ses distances à l’autre: les perceptions qu’il a de sa propre culture comme “*froide*” lui servent alors de système de référence, de métaphore synesthésique filée. Ce qui explique certainement pourquoi, il catégorise la proxémie française sur le mode de la “*chaleur*”, de la “*convivialité*”, de la “*sensualité*”, alors que moi qui suis Français, je retrouve cette même distance sensorielle entre les proxémies françaises et brésiliennes. En effet, profondément modelé par les usages sociaux du corps et des sens français, ce n’est qu’au Brésil que je découvre le “*rôle important de la sensualité dans les rapports interpersonnels*” qu’il a lui senti et décrit en France, à travers son regard d’américain (Hall, 1971, p. 177). Cet exemple montre combien les perceptions que l’on a de l’Autre sont intimement marquées par la culture d’origine du chercheur et que ses habiletés synesthésiques doivent avant tout lui permettre de relativiser ce qu’il observe, tout en participant simultanément aux deux univers. Il faut donc penser la rencontre anthropologique comme une “*mosaïque perceptive*” (Larrea, 1998), constituée de regards, de gestes, d’odeurs, de saveurs, de musiques et de silences. Cette mosaïque perceptive se reconstitue ensuite sous la forme d’un texte symbolique, qui matérialise la communication intersubjective de l’anthropologue avec l’autre “*exotique*”. Cette partition sensorielle, composée de langues visuelles, olfactives, tactiles, musicales et gustatives “*étrangères*” doit être ensuite relue à partir des relations qu’elle entretient avec la culture sensorielle de l’Autre, comme dans une interprétation réflexive qui cherche à isoler certains détails culturels significatifs. Ma recherche tendait à analyser les différents univers symboliques de la culture somatique brésilienne, ceci à travers une étude transculturelle de ses diverses langues sensorielles. Cette mosaïque de sensations devait par conséquent être envisagée sur deux niveaux: d’abord, au niveau du décalage sensoriel que je rencontrais sur mon terrain et ensuite au niveau des synesthésies de sens commun que j’observais alors, respectivement dans les cultures carioca et bahianaise. Au premier niveau, mes interactions avec les

personnes que je rencontrais sur mon terrain m’obligeaient à une constante traduction et adaptation perceptive, afin que le dialogue compréhensif puisse s’instaurer, car seule cette re-traduction sensorielle me permettait de sentir, d’appréhender et de décrire les différences culturelles rencontrées. De plus, je devais avant tout me socialiser avec les Autres et donc pratiquer ces nouvelles langues sensorielles et je me retrouvais donc dans des situations d’initiation à de nouveaux sens qui constituaient en réalité presque l’essentiel de mon travail de terrain. Au second niveau, je devais être capable de reconnaître les différentes mosaïques perceptives qui cohabitent dans une même culture “exotique”: cette partie de l’observation concerne cette fois les différentes représentations que les membres de la culture observée ont de l’usage de leurs sens dans la vie quotidienne. Ces variations permettent de mettre en évidence les relations subjectives et culturelles qui se produisent entre la représentation des sens et leurs usages sociaux.

Par exemple, pour entrer harmonieusement dans l’interaction sans que l’autre soit tendu, ou mal à l’aise, pour faire “discrètement” et efficacement son métier d’anthropologue, il faut être capable d’entrer en synchronie dans l’espace multi-sensoriel d’une rencontre, par le choix judicieux des paroles, des signes physiques et des sensations qu’il va mettre en partage. En somme, comme une sorte de caméléon social, le chercheur doit s’adapter à son terrain avec l’aide de ses divers sens pour établir des affinités réciproques et un terrain d’aisance, qui facilitent la collaboration avec les personnes qu’il va y rencontrer. Dans le contexte de la cordialité inter-actionnelle brésilienne, il me semble qu’il aurait été en effet absurde de travailler sur le mode formel de la distance à l’Autre, tant corporelle qu’affective et de se glisser dans la froide peau du scientifique. C’est pourquoi, je pense que les coulisses du rôle d’anthropologue mettent en jeu, par exemple, ses habiletés à pratiquer le “toucher social”, avec une certaine aisance corporelle, à savoir dialoguer avec le regard, en reconnaissant ses différentes figures, et enfin à utiliser, tel un acteur capable de jouer des rôles dans plusieurs langues étrangères des variations de ton de voix et de niveaux de langues, qui fondent le caractère purement compréhensif, expansif et interactif des entretiens de terrain.

La pratique de l'anthropologie suppose en effet que l'on soit capable d'établir des relations entre ce qui est généralement tenu pour séparé: le toucher et la vue, l'image et l'imaginaire, le corps et l'esprit, le sujet et l'objet et ce qui apparaît trop éloigné du terrain, l'inconscient, moi, et les autres. C'est à travers ce bricolage permanent que l'anthropologue peut reprendre intimement conscience du "contre-transfert", qui sous-tend l'intégralité de ses observations de terrain, comme leur traitement final. Car, l'anthropologue ne s'engage pas sur le terrain dépourvu d'idées et de sensations préconçues, de motifs, de théories ou d'une vision des choses puisée dans sa propre culture et que, par conséquent, la vision "partielle" du Brésil, proposée ici, laisse inévitablement apparaître en transparence une vision personnelle de l'anthropologie dans les relations qu'elle entretient avec l'Autre et ses images: "*En vilain fâcheux, Devereux a fait surgir l'alarmante possibilité que l'ethnographie de terrain, telle qu'elle est pratiquée actuellement, ne soit qu'une sorte d'autobiographie*" (La Barre, 1980, p. 7). Et, si cette perte d'objectivité scientifique est une source d'angoisse pour Devereux, qui cherche dans l'auto-analyse de son contre-transfert, à corriger les déformations dues à sa subjectivité, il me semble au contraire, que l'anthropologue, ainsi libéré du carcan "objectif" et de l'illusion réaliste, même ethnométhodologique, est alors plus à même de décrire ce qu'il ressent de manière projective devant l'inconnu et ses différences, et n'est dès lors plus contraint de tenir secrètes ses observations les plus sensibles.

L'anthropologie, et en particulier celle du corps, ne peut donc plus se garder d'être sensuelle, car l'anthropologue l'est nécessairement dans ses activités les plus ordinaires de recherche. Finalement, sur le plan analytique, cette interaction *sensuelle* permet de travailler l'idée d'une *sensualité modale*, c'est-à-dire de montrer les fondements psychologiques des relations possibles entre le social et l'individuel au niveau des sensorialités, en cherchant à dégager l'ensemble des traits sensoriels valorisés par une culture particulière. Piste analytique ouverte brillamment par Simmel et vers laquelle il serait bon de revenir pour construire une méthodologie anthropologique capable de se développer dans tous les sens...

Resumo: Este artigo examina o(a) antropólogo(a) e sua subjetividade no trabalho de campo sobre as aparências do corpo no Rio de Janeiro. O artigo considera os diferentes papéis que a aparência e a subjetividade desempenham na produção do conhecimento e dos textos antropológicos. A pesquisa busca demonstrar como a subjetividade e a aparência física do pesquisador desempenham papéis importantes e permitem abordar premissas centrais da Antropologia, tais como: a natureza do trabalho de campo, o uso dos sentidos, a constituição da subjetividade na compreensão reflexiva, e a validade e o significado da dicotomia entre o eu e o outro. Através da análise das minhas experiências e relações sociais durante meu trabalho de campo sobre Antropologia da Aparência no Rio de Janeiro, minha intenção era mostrar como a especificidade de cada trabalho de campo obriga o antropólogo não somente a se adaptar mas, também, a repensar a própria antropologia.

Palavras-chaves: Antropologia visual, subjetividade no trabalho de campo, autoantropologia, interacionismo simbólico, Antropologia da aparência.

Abstract: This article examines at the anthropologist and his/her subjectivity in anthropological fieldwork about body appearance in Rio de Janeiro. This paper considers the many roles that the appearance and the subjectivity plays with the production of anthropological knowledge and texts. This paper tries to demonstrate how the subjectivity and the physical appearance of an anthropologist can constitute a powerful vantage point from which to call into question a number of central anthropological premises, such as the nature of fieldwork, the use of the senses, the constitution of subjectivity in reflexive understanding, and the validity and meaning of the self-other dichotomy. By examining my experiences and relationships while I was doing my fieldwork in Anthropology of the Appearance in Rio de Janeiro, my intention was to show how each fieldwork specificity obliges the anthropologist to challenge perspectives and offers him the challenge of rethinking Anthropology itself.

Key-words: Visual Anthropology, subjectivity in fieldwork, auto-anthropology, symbolic interactionism, Anthropology of Appearance.

Bibliographie

- ACKERMAN, D. *A natural history of the senses*. New York: Vintage Books, 1990.
- AFFERGAN, F. *Exotisme et altérité*. Paris: PUF, 1987.
- ANDRADE, O. *Do pau-brasil à antropofagia e às utopias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- DEVEREUX, G. *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Paris: Aubier-Flammarion, 1980.
- DIBIE, P. *La passion du regard*. Paris: Éditions Métailié, 1998.
- FAVRET-SAADA, J.; CONTRERAS, J. *Corps pour corps*. Folio-essai. Paris: Gallimard, 1981.
- GARFINKEL. *Studie in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1967.
- GOFFMAN, E. *Les rites d'interaction*. Paris: Edition de Minuit, 1974.
- _____. On fieldwork. *Journal of Contemporary Ethnography*, Juil. 1989.
- HALL, E. T. *La dimension cachée*. Paris: Seuil, 1966.
- _____. *Le langage silencieux*. Paris: Seuil, 1984.
- KAUFMANN, J. C. *Corps de femmes et regards d'hommes: Sociologie des seins nus*. Paris: Agora-Pocket, 1998.
- LA BARRE, W. *Essais d'anthropologie*. Paris: Seuil, 1967.
- LARREA KILLINGER, C. *La cultura de los olores, una aproximación a la antropología de los sentidos*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1997.
- LE BRETON, D. *Anthropologie du corps et modernité*. Paris: PUF, 1992. (Sociologie d'aujourd'hui).
- _____. *La sociologie du corps*. Paris: PUF, 1993. (Collection Que sais-je).
- _____. *Des visages*. Paris: Métailié, 1996.
- MALINOWSKI, B. *The sexual life of savages in north-western Melanesia*. London: Routledge, 1932.
- _____. *Journal d'ethnologue*. Paris: Le Seuil, 1985.
- MALYSSE, S. As falsas evidências do corpo: imagens, imaginários e incorporações. *Correio da Escola Brasileira de Psicanálise*, Rio de Janeiro, n. 28, p. 3-19, 2000.

MALYSSE, S. Um olho na mão: imagens e representações de Salvador nas fotografias de Pierre Verger. *Revista Afro-Asia*, Salvador, n. 24, p. 325-366, 2000.

_____. (H)alteres-ego: olhares franceses nos bastidores da corpolatria carioca. In: GOLDENBERG, M. (Org.). *Nus e vestidos: onze antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

_____. Um véu nos olhos: imagens do corpo. Artigo em imagens publicado pela revista eletrônica de Antropologia *Aldeias*. Disponível em: <www.cfh.ufsc.br/aldeias>.

_____. Extensões do feminino: megahair, baianidade e preconceito capilar. Artigo em imagens publicado pela revista *STUDIUM*, v. 11. Disponível em: <www.iar.studium.com.br>.

_____. Um ensaio de Antropologia Visual do Corpo ou como pensar em imagens o corpo visto? In: GARCIA, Wilton (Org.). *Corpo & Imagem*. São Paulo: Editora Arte e Ciência, 2003.

MAUSS, M. Les techniques du corps. In: _____. *Sociologie et Anthropologie*. Paris: Puf, Quadrige, 1950.

MOORE, H. The difference within and the difference between. In: BELL, Diane; CAPLAN, Patricia, KARIM, W. *Gendered fields: women, men and Ethnography*. London: Routledge, 1993.

MOTTA DE LIMA, C. *L'autre chez soi: émergence et construction de l'objet en Anthropologie, le cas brésilien (1888-1933)*. Thèse de doctorat de l'EHESS, 1998.

PARKER, R. *Bodies, pleasures and passions-sexual culture in contemporary Brazil*. Boston: Beacon Press, 1991.

PIETTE, A. *Ethnographie de l'action: l'observation des détails*. Paris: Métaillé, 1996.

STOLLER, P. (Ed.). *The taste of Ethnographic things: the senses in Anthropology*. University of Pennsylvania Press, 1989.

WILSON, M.; KULICK, D. *Taboo, sex, identity and erotic subjectivity in Anthropological fieldwork*. London: Routledge, 1995.