

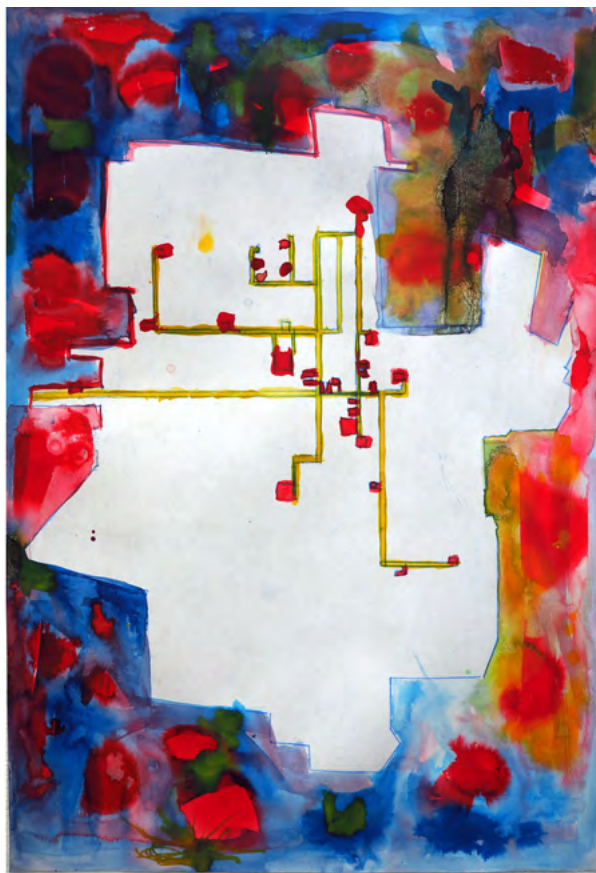
Sarah Bourdages Duclot est doctorante à l'Université Laval de Québec, chargée de cours et auxiliaire de recherche au CIÉRA (Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones). Ses thèmes de recherche portent principalement sur l'autochtonie urbaine et l'anthropologie visuelle.

Mots-clés : Xingu — commérage — femme — autochtone — ville — migration — Brésil

Les commérages extra-ordinaires : Quand prendre la parole contrôle le corps et l'autonomie xinguana en milieux urbains.

Sarah Bourdages Duclot,
CIÉA, Université Laval de Québec

Fig.1 - Cartographies artistiques retraçant les lieux fréquentés et les chemins empruntés pour se déplacer au cœur de la ville de Canarana par deux femmes xinguanas. Ces cartographies illustrent les parcours physiques des femmes et les écarts de mobilités présents dans le processus de migration



La rumeur est quelque chose de collectif.

L'unanimité se fait plus facilement contre que pour quelque chose.

Kapferer, Rumeurs. Le plus vieux média du monde

Dans l'état du Mato Grosso au Brésil, la *Terra Indígena do Xingu*¹ (TIX), où 16 peuples² autochtones résident, est en proie à une migration vers les espaces urbains de plus en plus notable. Cette migration génère un flux parfois temporaire, occasionnellement intermittent et pratiquement toujours circulaire, mobilisant des individus, leurs cultures distinctes et les normes les structurant. Elle apporte son lot d'instabilité, de stress, mais également de nouvelles opportunités et de changements. Cet article porte sur une modalité de communication construite sur les normes culturelles et qui en prévient l'effritement : le commérage. Plus précisément, je m'attarde sur le commérage qui s'insère dans les interstices d'un quotidien en mutation, celui des femmes xinguanas migrant en milieux urbains. Afin de discuter de ce quotidien, je mobilise des données issues d'un terrain ethnographique duquel a émergé naturellement et en grande occurrence la notion de commérage comprise sous le terme de *fofocas*. À la lumière du croisement de ces données concernant l'étude à la fois du commérage au Xingu et de la migration féminine et autochtone, cet article a pour but de bonifier la littérature, tout en tentant de combler certains vides pour répondre à quatre objectifs : (1) proposer une lecture des commérages du Xingu et de leurs impacts sur un sous-groupe d'un caractère nouveau : les femmes xinguanas en situation urbaine, à la différence des écrits existants qui portent sur les commérages ordinaires et traditionnels en contexte de village ; (2) proposer un nouvel angle d'approche des commérages péjoratifs³, qui prend pour objet le discours des femmes qui en sont victimes, et donc traiter de la réception de ces commérages et de leur impact plus que le leur émission et transmission ; (3) proposer une nouvelle catégorie de commérage local et contextuel, soit les commérages « extra-ordinaires » marquants, un peu à la manière des « gros cancans » aux Antilles (Bougerol, 1997), distincts des commérages « traditionnels » du Xingu, considérés comme étant ordinaires⁴ ; (4) mettre en lumière les impacts de ces commérages extra-ordinaires dans les parcours migratoires de ces femmes.

Cet article prend forme grâce aux données récoltées lors de mes recherches doctorales menées dans la région du Xingu au Brésil, cumulant trois séjours réalisés entre juin 2016 et avril 2018, à l'aide d'une méthodologie collaborative et engagée (Lassiter, 2005 ; Vatz Laaroussi, 2005). Dans mes échanges informels ainsi que dans les récits de vie des femmes xinguanas rencontrées, le commérage a occupé

¹- J'utiliserai la traduction française « Terre Indigène du Xingu » pour référer à la TIX.

²- La Terre Indigène du Xingu compte 16 peuples distincts : les Kuikuro, les Yawalapiti, les Kalapalo, les Waura, les Kamaiura, les Ikpeng, les Mehinako, les Kisedje, les Yudja, les Kaiabi, les Aweti, les Matipu, les Trumai, les Naruvotu, les Nafukua et les Tapayuna (ISA, 2018). Dans cet article, je choisis le terme *xinguanos* (au masculin) et *xinguanas* (au féminin) pour parler des individus autochtones issus, sans distinction, de ces peuples.

³- Il existe à la fois des commérages péjoratifs, qui dénigrent quelqu'un, et des commérages qui glorifient, parfois l'autre, souvent l'émetteur lui-même (Elias, 1985 : 24). Sachant cela, je m'intéresserai principalement aux premiers, puisqu'ils sont les seuls à m'avoir été rapportés, tant par les « commères » que par leurs « victimes ».

⁴- Les termes « ordinaire » et « extra-ordinaire », compris dans leur sens littéral, apparaissent les plus adéquats dans le contexte du Xingu, car ils opposent des commérages fréquemment colportés dans les villages, renvoyant à des thématiques culturelles préoccupant le quotidien des Xinguanos depuis toujours (Gregor, 1982 ; Franchetto, 1986 ; Mello, 2005), aux commérages nouveaux dont les thématiques sont liées à l'urbanité.

une place si prépondérante que j'en suis venue à constater sa charge symbolique, son influence et, en conséquence, la force de son pouvoir politique et intime au quotidien. Le vécu lié au commérage prend donc part au contrôle de l'intime et celui-ci est bien souvent un morceau insaisissable du casse-tête ethnographique. Si je peux aujourd'hui discuter de cette intimité, c'est qu'elle me fut ouverte, partagée, non seulement dans les entretiens formels, mais aussi dans mon quotidien, truffé de rencontres fortuites, de rendez-vous amicaux et de discussions informelles.

Pour ce faire, les concepts et notions employés pour cette lecture du commérage seront tout d'abord discutés. Ensuite, je contextualiserai cette recherche à travers les réalités du Xingu et son commérage, dit « ordinaire », orchestré selon les normes locales. Ceci étant fait, je présenterai les données sous la forme de récits de vie synthétisés, me permettant d'analyser à la fois le contenu des commérages, mais surtout les réactions des « victimes » et les impacts de ces commérages au cœur de leurs processus migratoires. Je proposerai alors l'hypothèse selon laquelle ces commérages « extraordinaires », générés dans un contexte en mouvement, sont mobilisés individuellement et collectivement comme stratégie normative pour contrôler le corps et l'autonomie des femmes xinguanas migrant en ville. Cette hypothèse sera complétée par l'idée que les femmes « victimes de ces commérages » les dépassent, malgré les impacts négatifs qu'ils ont sur leur parcours migratoire et qu'ainsi ils participent à l'affirmation et au maintien de la négociation des valeurs qui les génèrent.

Le commérage et la migration féminine en milieux urbains : un état des lieux

L'acte de communiquer informellement une information à un tiers peut se décliner sous différents champs lexicaux selon la langue utilisée : le français regroupe les termes « rumeur », « commérage », « ragot », « potin » ; l'anglais propose « *gossip* », « *scandal* » et « *rumor* » ; et le portugais, langue véhiculaire de conversation avec nos participantes, contient « boato » et « fofoca ». Deux grandes catégories sont ici à distinguer, soit celle de la rumeur « *rumor*, *boato* » et celle du commérage (« ragot », « potin », « *scandal* », « *gossip* » et « *fofoca* »). Comme il sera explicité dans cet article, il me semble plus approprié de présenter le cas des femmes xinguanas en milieux urbains en analysant les communications personnelles informelles sous la forme de commérage (ce que traduit « fofoca ») plutôt que sous celle de rumeur (ce que traduit « boato »). En effet, *fofoca* est le terme le plus fréquemment employé par les femmes rencontrées, en plus de regrouper des informations qui, circulant principalement dans des groupes exclusifs (famille, communauté), concernent des individus du groupe absents lors de la communication et ne sont pas diffusées par des médias officiels.

Le commérage est vu comme une forme de communication informelle, bavardage indiscret et souvent malveillant⁵ à propos de quelqu'un ou quelque chose, qui s'articule entre les individus d'un même groupe qui se font confiance (Spacks, 1985 ; Ayim, 1994), et qui est une « activité inévitable de la vie » (Abraham, 1970 : 293 ; Fonseca, 2000 : 26). Si certains pourraient avoir tendance à reléguer cette interaction sociale

⁵- Définition du Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL).

qu'est le commérage au rang de « *idle chatter* » (bavardage inutile) (Gluckman, 1963 et Paine, 1967, à propos du roman *Emma* de Jane Austen), Max Gluckman souligne bien au contraire : « [...] que le bavardage n'est pas oisif : il a des fonctions sociales et il a des règles qui sont rigidelement contrôlées. » (Gluckman, 1963 : 312; traduction de l'auteure). Au contraire de la rumeur qui se propage bien souvent largement et par l'utilisation des médias de masse (Bonhomme, 2011), parfois même sur un modèle épidémiologique de la « contagion des idées » (Sperber, 1996), le commérage renforce, quant à lui, les limites du groupe (Fonseca, 2000 : 23), à la fois dans sa transmission et dans son contenu. Au sein d'un groupe, on parle, en son absence, de quelqu'un de connu à quelqu'un de confiance. De nombreux auteurs ont travaillé sur le thème du commérage, lequel a toutefois émergé après celui de la rumeur (Gluckman, 1963 ; Paine, 1967 ; Wilson, 1974 ; Rosnow et Fine, 1976 ; Bergmann, 1993 ; Bougerol, 1997 ; Fonseca, 2000 ; Stewart et Stratern, 2004). Trois grandes approches retiennent l'attention. L'approche fonctionnaliste de Max Gluckman (1963), qui, en prenant pour exemple les Makah, présente le commérage comme un jeu aux règles strictes, une arme sociale assurant le maintien et la cohérence du groupe et l'organisation sociale liée à la réputation des familles. L'approche psychologique de Robert Paine (1967), écrite en réaction à Gluckman, dans laquelle il propose plutôt une lecture du commérage à travers l'intérêt personnel et le contrôle individuel de l'information et de la réputation de chacun. L'approche de Peter J. Wilson (1974), enfin, qui tente, quant à lui, de réconcilier les deux positions précédentes et stipule que le commérage est en fait lié à la réputation du potinier. Pour l'objet de cet article, il apparaît important de prendre en compte la fonction sociale de cohésion inscrite dans le commérage, tout en prenant pour départ un individu, parfois mû par un intérêt personnel. Je me situe donc au croisement de Gluckman et Paine, en réarticulant la proposition de Wilson sous un angle davantage interactionniste. Selon lui :

De quoi parlent les ragots ? Qu'est-ce qui, chez la personne "victime" des commérages, est montré du doigt ? C'est son nom, au sens propre et, au sens figuré, sa réputation. Lorsqu'une personne fait des commérages à une autre, elle prend le nom de quelqu'un (une réputation a de nombreuses facettes, chacune d'entre elles pouvant fournir beaucoup de matière à parler) et elle contrefait celles-ci [...]. (Wilson, 1974 : 100 ; la traduction est de la rédaction)⁶.

Le « *good name* », que l'on pourrait traduire par « la réputation » de la personne concernée (mais également de celle qui émet un ragot), serait donc la « possession la plus vitale d'un groupe de personnes, tout en étant son bien le plus vulnérable » (*loc. cit.*)⁷.

⁶- « What is gossip about? What is it about the person who is the 'victim' of gossip that is singled out? It is his name, literally and, figuratively, his reputation. When a person gossips to another he takes someone's good name (a reputation has many facets, each of which can provide plenty to talk about) and he distorts it [...]. »

⁷- « the most vital social possession of any given group of people as well as being its most vulnerable commodity ».

Je reprendrai ainsi cette notion de « *good name* », essentielle à l'analyse de Wilson, pour la jumeler à mon tour à la notion « d'honneur » de Julian Pitt-Rivers (1965), valeur qu'un individu a à ses propres yeux, mais également aux yeux de la société (*Ibid.* : 21). Il semble important de mobiliser cette notion puisqu'elle s'arrime au concept de *cacique* (chef politique) et de *liderança* (individu au statut familial de leader culturel)⁸ au Xingu, comme on le constate lorsque Pitt-Rivers souligne : « Si l'honneur établit un statut, l'inverse est également vrai, et lorsque le statut est attribué par la naissance, l'honneur découle non seulement de la réputation individuelle mais aussi des réputations de leur ascendance. »⁹ (*Ibid.* : 23).

Afin d'analyser ces types de commérages vécus par des femmes xinguanas, je croiserai les données issues de mon terrain à des notions liées à la migration urbaine dans la région du Xingu (Horta, 2017, 2018), ainsi qu'à des notions liées aux effets de la migration genrée (Morokvasic, 2010 ; Labrecque, 2016). La migration dans la région du Xingu étant encore récente, je m'appuierai sur le travail d'Amanda Horta, qui constitue la première étude ethnographique portant sur le sujet. L'auteure y expose que les membres des peuples xinguanos ont une grande considération pour ceux qui, en ville, réussissent à obtenir un rôle social et professionnel important. Ils les appellent de manière générique « docteurs¹⁰ », tandis que ceux qui occupent une position de « pion » sont vus comme des « misérables » et se doivent de retourner au village (Horta, 2017 : 234). Il s'en dégage l'idée que de nouvelles classes sociales sont formées par les institutions étatiques, telle que la Fondation Nationale de l'Indien (FUNAI), l'un des principaux employeurs de la ville de Canarana pour les Xinguanos, et par le mode de vie urbain, mais aussi l'importance de ce qu'implique l'accès à ces nouvelles classes sociales, c'est-à-dire l'argent et la reconnaissance d'un rôle de leader. Comme nous le verrons en analyse, ces derniers points, en plus de faire écho aux rôles de *cacique* et de *liderança* dans un contexte nouveau, sont intrinsèquement liés aux commérages extra-ordinaires. Mais si les liens entre les nouvelles classes sociales en contexte de migration urbaine est principalement vu sous l'angle masculin, je m'appuierai également sur le cadre de la migration spécifiquement féminine démontrant que « les effets de la migration (ou les effets de ces activités) ne sont pas nécessairement émancipateurs. Au contraire, on observe la stabilisation des normes établies, voire l'intensification de la domination et l'exacerbation des inégalités. » (Morokvasic, 2010 : 105).

⁸- Le *cacique* est synonyme de « chef » politique et culturel d'un village, mais aussi d'un peuple. Si, pour devenir *cacique*, il faut appartenir à une lignée de *liderança*, représentant un historique familial dont les membres ont été des leaders sur plusieurs générations, il faut également en être digne et agir comme tel. Un *cacique* est donc toujours de lignée de *liderança*, mais un individu de lignée de *liderança* n'est pas toujours *cacique*. Avoir le statut de *liderança* signifie plutôt qu'on a un parent ou grand-parent qui assume ou assumait le rôle de *cacique* et ce statut va avec des responsabilités sociales et culturelles importantes. Pour plus d'information sur le rôle de *cacique*, lire les travaux de Franchetto (1983), Guerreiro (2011), Cardoso (2018).

⁹- « If honour establishes status, the converse is also true, and where status is ascribed by birth, honour derives not only from individual reputation but from antecedence. »

¹⁰- Horta reprend le terme *doutor* employé par ses interlocuteurs et traduit par « docteur », un terme en lien avec le statut social auquel il renvoie et non avec la profession ou le diplôme universitaire doctoral.

Le Xingu et ses commérages

Le Xingu

Dans la région du Xingu, ainsi nommée d'après le fleuve qui la traverse, se trouve la Terre autochtone du Xingu, originellement connue pour être le premier parc national brésilien délimité par la *Fundação Nacional do Índio*¹¹ (FUNAI) en 1962. Cet immense territoire de plus de 2 642 003 hectares (ISA - Instituto Socioambiental, « Povos Indígenas no Brasil », 2018), situé dans l'état du Mato Grosso, abrite seize peuples¹², qui se regroupent selon les trois familles linguistiques Tupi, Karib et Aruak en plus d'une langue isolée. Le chef politique de chaque peuple se nomme *cacique* en portugais et descend d'une lignée de *liderança*. On voue un très grand respect aux *caciques* et ils sont traditionnellement reconnus pour leurs qualités d'orateurs, leurs bons rapports entretenus avec la collectivité, sans animosité, et le partage de leurs biens (Viertler, 1969 ; Franchetto, 1983; Montagnani, Franchetto et Fausto, 2011). De telles caractéristiques sont attendues de la part des membres de ces lignées de leaders et les enfants reçoivent un enseignement rigoureux y correspondant¹³. La femme d'un *cacique* ou l'une de ses filles pourra occuper également un rôle similaire de *cacica* si elle détient aussi les qualités d'une leader féminine¹⁴. Deux autres positions sociales sont importantes dans l'organisation des peuples xinguanos : le *pajé* (« guérisseur ») et le *feitiçeiro* (« sorcier »). Le *pajé*, rôle majoritairement masculin, bien que quelques femmes puisse en porter le titre, est connu de tous et il bénéficie d'une certaine renommée et d'un certain prestige au sein du village. Son antagoniste, le sorcier, est, quant à lui, exclusivement masculin (Franchetto, 1986), il ne s'identifie jamais, fait l'objet de nombreuses spéculations et est grandement craint.

Les normes sociales

Dans le territoire du Xingu, de nombreuses normes sociales, propres aux différents peuples, régulent la vie en société. Entendons par norme sociale l'application de valeurs sociales (Parsons, 1951) qui régissent la vie d'un groupe (Durkheim, 1996), certaines sont véhiculées par la majorité, voire par l'ensemble des communautés, formant une base commune sur laquelle s'articule l'organisation sociale des différentes collectivités xinguanas. J'en retiendrai quatre principales, dont deux concernent la relation interpersonnelle entre xinguanos et deux traitant du rôle genré de la femme xingwana. Ces normes permettent de comprendre les rôles sociaux

¹¹- La FUNAI, en français la « Fondation Nationale de l'Indien », est un organe fédéral mis sur pied pour délimiter les terres autochtones. Il joua longtemps un rôle paternaliste et colonial, principalement géré par des allochtones. Cependant, la politique « paternaliste » fut progressivement abandonnée dans les dernières années pour laisser place à une démarche d'autonomisation des peuples autochtones. Par ailleurs, le bureau du Xingu est composé de nombreux employés autochtones.

¹²- Voir note 2.

¹³- Les participantes appartenant à des lignées de *liderança* font toutes état des enseignements liés à leur statut et de leur importance à travers leurs entretiens et nos discussions informelles.

¹⁴- Pareillement au rôle de *cacique*, selon mes informatrices, la *cacica* (une seule par famille de *cacique*) répond à un rôle important, mettant en avant un sens de la générosité (ne rien refuser à personne), un respect des membres de la communauté et un pouvoir de rassemblement dans l'organisation d'événements ou de réunions.

importants, mais aussi les conduites à respecter, des éléments qui seront transposés dans la réalité urbaine lors du processus de migration et sur lesquels les commérages extra-ordinaires prendront appui.

Dans un premier temps, l'importance de la générosité du *cacique* et des membres des familles de *liderança* est notable. Un *cacique* partagera ses biens et ses repas avec les membres de la communauté en les proposant au centre du village ou à travers une distribution des repas et des marchandises avec les parents proches et éloignés. Cette générosité va de pair avec une entraide liant les différents membres de la communauté. Ainsi, lors d'une pêche collective, il y aura redistribution des poissons pour que chaque famille puisse manger. Dans un deuxième temps et dans la même logique de conduite, il est mal vu pour un individu (ou sa famille) d'accumuler de la richesse. La redistribution et le partage font partie prenante du système de régulation xinguanos, mais prennent pour appui traditionnel le *cacique*. Avec l'arrivée des *Branços*¹⁵ sur le territoire, un glissement s'est produit. Les Blancs, ainsi que les organismes paternalistes chargés de la gestion des terres (par exemple, la FUNAI), reprennent à leur compte cette logique de générosité et de distribution des richesses, en instaurant une relation de dépendance nourrie par l'expectative de dons divers devenus indispensables chez les Xinguanos. Cette relation de dépendance et d'attente ainsi que ce rapport à la richesse se poursuivent en contexte urbain et sont imbriqués dans le discours sous-jacent des commérages extra-ordinaires.

J'ajoute à cette analyse deux normes, cette fois-ci genrées, dont on retrouvera les soubassements dans les commérages urbains adressés aux Xinguanas. Selon la première, il est d'usage que les femmes, mariées ou menstruées, soient contraintes à ne plus pratiquer d'activités extérieures (emploi, études), dans le premier cas pour se consacrer à leur famille et dans le second afin de mener à bien l'étape incontournable de la réclusion menstruelle. De nombreuses Xinguanas m'ont confié leurs expériences d'emplois ou d'études brusquement interrompus par l'arrivée de leurs menstruations, par un mariage ou par une naissance et ce, malgré leur intérêt à poursuivre leur formation professionnelle. Je formulerai la seconde norme genrée comme étant l'obligation qu'en toute circonstance, les femmes, mariées ou célibataires, soient accompagnées par un membre de leur famille, si possible masculin et en position d'autorité.

Les responsabilités et obligations sociales définies par les quatre normes que nous avons évoquées mettent donc en lumière des valeurs qui cernent et contrôlent l'interaction entre les Xinguanos, ainsi que les positions de pouvoir et qui tendent à établir un contrôle du corps et de l'autonomie de la femme. L'étude des commérages extra-ordinaires permet alors l'analyse de ce désir de contrôle social de la femme xinguanas en contexte urbain mais, surtout, démontre l'articulation d'une négociation de ces valeurs.

¹⁵ Les Blancs, une catégorie qui, pour les Xinguanos, comme plusieurs autres peuples autochtones du Brésil, englobe tous les non-autochtones.

Les fofocas au Xingu

Les commérages sont omniprésents sur le territoire du Xingu (Gregor, 1982 ; Franchetto, 1986 : 257 ; Mello, 2005 : 101). Si les Waura utilisent le terme de *kuhuki*, traduit à la fois par « commérage » et « accusation » (Mello, 2005 : 291), les Kuikuro emploient celui de *auréne*, qui se traduit par « commérage » et « mensonge » (Franchetto, 1986 : 275). Selon la linguiste Bruna Franchetto,

La circulation des « nouvelles » et des « commérages » à travers les maisons fait que cette communication – comprise au sens le plus large comme la communication non seulement d’informations, mais aussi d’attitudes et de valeurs – s’articule aux réseaux de relations entre segments et groupes résidentiels. (Franchetto, 1986 : 257 ; la traduction de l’auteure)

Étant une communication informelle qui se transmet dans l’intimité, la *fofoca* xingwana (commérage) est présente principalement dans la sphère domestique, elle est dominée par les femmes de la maisonnée et alimentée par les informations rapportées par les enfants (Gregor, 1982 : 91 ; Mello, 2005 : 101). Les femmes occupent alors un rôle rapporté jusque dans les chants rituels, les présentant comme les *donas da fofoca* ou *donas da mentira*, les « maîtresses ¹⁶ » du commérage ou du mensonge (Franchetto, 1986 ; Mello, 2005). Les femmes, qui ne sont jamais accusées de sorcellerie (Franchetto, 1986 : 277 ; Mello, 2005 : 291), trouvent donc dans la *fofoca* un pouvoir social local équivalent à celui du sorcier (*Ibid.*). Stewart et Strathern vont même écrire que la rumeur et le commérage agissent comme un type de sorcellerie, puisque ces formes de communication « [projettent] la culpabilité sur les autres de manière à leur causer du tort : par exemple, de perdre leur emploi, d’être attaqué physiquement ou d’avoir honte socialement¹⁷ » (Stewart et Strathern, 2004 : 29 ; la traduction est de la rédaction). D’autres auteurs lient le commérage à la sorcellerie comme étant deux vecteurs opposés mais indissociables de la production de la sociabilité dans le Haut-Xingu (Franchetto, 1986 ; Mello, 2005 ; Vanzolini Figueiredo, 2010). Un bon exemple, qui reprend une des normes mentionnées précédemment est celui de Thomas Gregor, qui souligne que les individus Mehinaku accumulant beaucoup de biens pourront devenir la cible d’opérations de sorcellerie et de commérages jaloux (Gregor, 1982 : 114). Marina Vanzolini Figueiredo, quant à elle, affirme, grâce à un de ses informateurs aweti, que l’un des effets de la *fofoca*, en lien avec la sorcellerie, est de « “bouleverser les relations de parenté”, dans l’intention de transformer les liens intrinsèques qui existent entre les personnes qui interagissent les unes avec aux autres, au point de les transformer en relations d’inimitié [...] » (citée dans Cardoso, 2018 : 60 ; traduction est de l’auteure). Ces auteurs mettent tous en lumière, à leur manière, le poids que peuvent représenter les commérages, tant dans l’articulation des relations xinguanas, que dans le parcours personnel des victimes dans un contexte de village.

¹⁶- Au sens de « patronnes » ou encore de « propriétaires ».

¹⁷- « projecting guilt on others in ways that may cause them harm: for example, to lose their jobs, to be physically attacked, or to be socially shamed. »

Les thématiques de ces commérages, que je qualifierai « d'ordinaires » à la manière de Bougerol parlant des cancans antillais (1997), sont généralement les mêmes : la sorcellerie, l'adultère, les amours et les alliances (Franchetto, 1986 : 289).

Il est important de souligner que toutes ces données proviennent uniquement d'un contexte de village et qu'alors, le rapport avec le commérage est modulé par la relation au territoire, par la densité de la population et par les liens de parenté. Au cœur de ces commérages ordinaires, Bruna Franchetto (*Ibid.* : 259) marque ainsi la distinction entre les espaces permis ou prohibés de commérage, en fonction du sujet de ce dernier. Au centre du village, lieu par excellence du *cacique* et de l'exercice de la chefferie, est exclue toute forme de commérage « interne », qui pourrait diviser le village. Cependant, ce même centre, quand on y reçoit des nouvelles « extérieures », concernant des villages voisins, devient le centre d'une autre activité dite « faire journal », correspondant au commérage portant sur les autres villages et l'interprétation des nouvelles les concernant. On voit donc déjà une frontière se former à travers l'espace public entre le groupe et les « autres », contrastant avec la sphère du privé où le commérage va bon train.

Cette relation à l'espace peut également être modulée, on l'a dit, selon la densité de la population et les liens de parenté des habitants. Prenant ses exemples dans le contexte Kalapalo, Diogo Henrique Cardoso souligne, en ce sens, que plus un village est grand, plus les commérages sont nombreux, alors que dans un petit village regroupant uniquement des parents proches, il n'y a pas de guerre et pas de commérage (Cardoso, 2018 : 59).

Dans les cas qui nous intéressent ici, je mobiliserai le commérage pris dans un contexte différent et encore jamais étudié dans la région, celui de la ville, de la migration, où le groupe est disloqué, où les richesses ne peuvent être régulées et redistribuées facilement, où les normes sociales sont maintenues, mais parfois également négociées.

L'espace urbain : Canarana

Le territoire du Xingu se trouve entouré de petites agglomérations urbaines, dont l'une se nomme Canarana et comptait en 2018 près de 21 311 habitants, selon une estimation de l'IBGE¹⁸. La jeune ville de Canarana, inaugurée en 1975 et nommée « Portail du Xingu » en raison de sa proximité avec la région, accueille une population autochtone importante pour sa taille. Selon le dernier recensement de l'IBGE, datant de 2010, la population autochtone urbaine de Canarana se montait à 1349 individus. La ville abrite plusieurs associations autochtones et divers organismes travaillant avec les différentes communautés et peuples de la Terre Indigène du Xingu, tels que : la *Fundação Nacional do Índio*, le *Distrito Sanitário Especial Indígena*¹⁹ (DSEI), une *Casa de Saude Indígena*²⁰ (CASAI), l'*Associação da Terra Indígena do Xingu*²¹

¹⁸- L'Institut brésilien de géographie et statistiques (*Instituto brasileiro de geografia e estatística*).

¹⁹- District sanitaire autochtone, l'organe régional responsable de la santé autochtone.

²⁰- Maison de la Santé Autochtone, une clinique régionale uniquement pour les autochtones locaux.

²¹- L'Association de la Terre Indigène du Xingu.

(ATIX), l'*Associação Yamurikuma das Mulheres Xinguanas*²², l'*Instituto de Pesquisa Etno Ambiental Xingu*²³ (IPEAX), l'*Associação Paulista para o Desenvolvimento da Medicina*²⁴ (SPDM) et l'*Instituto SocioAmbiental*²⁵ (ISA).

Dans un tel contexte où les entités politiques se multiplient, des familles xinguanas prennent racine en ville pour venir y travailler ou bénéficier de leurs services. Ces entités politiques deviennent des incitatifs importants à la migration et les normes sociales xinguanas sont alors, elles aussi, transportées et adaptées au lieu. La principale raison poussant à la migration vers les villes est en effet l'emploi de l'un des hommes de la famille. Parfois, il s'agit plutôt de sortir du village pour un différend avec la communauté, pour une accusation ou une menace de sorcellerie, pour des problèmes de santé, pour vendre de l'artisanat ou par curiosité. Dans presque tous les cas, la famille directe accompagne l'individu qui fait le choix de migrer. La proximité du territoire avec la ville teinte le parcours des familles et des individus en migration. On ne saurait parler d'un mouvement définitif, puisque les retours au village sont fréquents pour voir la famille, participer aux fêtes ou, simplement, par ennui de sa terre natale. J'emploierai donc la notion de « migration circulaire », proposée par Marie-France Labrecque, (2016) en contexte de migration saisonnière, pour sous-entendre ces déplacements fréquents, cette instabilité, ces différents lieux compris dans le processus de migration non linéaire que sont les points d'origine et d'arrivée.

Si un seul élément pouvait définir le rapport à la ville pour les Xinguanos, ils seraient nombreux à parler du « besoin d'argent ». Vivre en ville se place à l'opposé du mode de vie sur le territoire. Loyer, nourriture, électricité, taxe d'eau, cellulaire, vêtements, frais scolaires sont ainsi souvent énumérés par les *moradores*²⁶ de Canarana, soulignant les nombreuses factures à payer qui n'existent pas au village. Pour ce faire, les gens doivent obtenir des emplois et peuvent parfois bénéficier d'une allocation familiale ou encore d'une bourse de retraite de parents proches. Mais la vie est difficile, les opportunités de travail peu nombreuses et concentrées en deux espaces : les entités politiques autochtones et les emplois tertiaires regroupant la construction, le nettoyage, le labourage des champs et la cuisine. Horta (2017, 2018) a mené ses recherches dans le but de comprendre les relations entre Xinguanos et allochtones, mais aussi entre Xinguanos de différentes communautés à travers leur rapport à la classe sociale imposée par le travail. Un emploi ayant de bonnes conditions et un bon salaire est considéré valable et digne d'un statut nommé « docteur », peu importe la discipline. Cependant, un emploi tertiaire est souvent mal vu pour ses conditions difficiles, sa faible rémunération et sa position dans la hiérarchie sociale qui vaut alors le titre de « pion ». Cette dernière position est

²²- L'Association Yamurikuma des femmes xinguanas.

²³- L'Institut de Recherche Ethno-environnemental du Xingu.

²⁴- L'Association Paulista pour le Développement de la Médecine.

²⁵- L'Institut socio-environnemental.

²⁶- Les « habitants », terme qui se pose en contradiction avec l'idée de seulement « passer » en ville (Horta, 2017).

symbole d'échec face à la vie urbaine et, comme elle renvoie souvent à une image négative alimentant les préjugés, nombreux sont ceux, autochtones et allochtones, qui réclament un retour au village des « pions » xinguanos. La compétition entre Xinguanos est donc grande, le noyau communautaire éloigné et distordu, la relation à l'argent omniprésente, autant d'éléments favorables à l'émergence de commérages particuliers, aux répercussions importantes pour les femmes.

Étude de cas : Les commérages au cœur des récits de vie

Pour analyser les commérages en milieux urbains vécus par les femmes xinguanas, je mobilise les données issues des entrevues et des discussions informelles menées sur le terrain et des notes de mon journal de bord. Le terme *fofoca* fut prononcé par des femmes participant à l'enquête, mais également par mes informatrices²⁷, ce qui prouve une grande occurrence du phénomène ou, du moins, des préoccupations qui l'entourent. Parmi les vingt récits de vie que j'ai récoltés, j'ai sélectionné cinq parcours présentant des types de commérages singuliers, et dont les actrices ont discuté des répercussions dans leur vie personnelle. Ces cinq récits synthétiques²⁸ constituent donc une esquisse des formes de commérages auxquelles elles font face, des activités liées à l'émergence de ces commérages et de l'impact de ceux-ci dans la vie des femmes xinguanas engagées dans un contexte de migration urbaine. Pour faciliter l'analyse de leur contenu, je cible les normes (N) qui sont en jeu, les *fofocas* dont les femmes sont victimes (F), les impacts vécus (I) et les réactions (R) qui m'ont été rapportées.

Amari, l'intégrité et la transparence

Le premier cas présenté est celui d'Amari²⁹, une femme xingwana de 40 ans, de lignée de *liderança* et mère d'une famille nombreuse. Adolescente, elle est venue vivre en ville avec son père qui occupait un emploi dans une des organisations autochtones de Canarana. Elle fut parmi les premières jeunes autochtones à fréquenter l'école (N) allochtone dans la ville de Canarana où elle a appris le portugais. Dès son jeune âge, elle fut la cible de commérages racontant qu'elle n'étudiait pas réellement (F), ce qui pouvait sous-entendre qu'elle s'adonnait à d'autres activités inadéquates pour les jeunes femmes xinguanas (N). Lorsqu'elle se maria, elle retourna vivre dans le village de son conjoint et y resta une dizaine d'années. Elle retourna en ville lorsque son mari se fit offrir un emploi dans l'une des organisations autochtones régionales. Elle décida de retourner étudier en soins infirmiers (N), mais interrompit son diplôme

²⁷- Les informatrices sont les femmes avec qui j'ai entretenu une relation sur la longue durée, avec qui j'ai parfois cohabité et qui eurent des rôles clés pour l'enquête. Elles m'ont notamment donné accès à des réseaux particuliers, ont parfois pris le rôle de traductrice pour des entretiens et ont participé aux réflexions entourant l'enquête à travers ses différentes étapes. Je les différencie des participantes qui sont, quant à elles, les interlocutrices avec qui j'ai réalisé uniquement des entrevues.

²⁸- Les récits et les citations présentés ici sont issus des notes de mon journal de bord, mais aussi d'entrevues et de discussions informelles réalisées en portugais et traduites en français pour les besoins de cet article.

²⁹- Les noms, ainsi que les éléments trop précis des récits, ont été changés afin de préserver, pour leur protection, l'anonymat des participantes à cette recherche.

pour s'occuper de sa plus jeune fille malade. Depuis 10 ans, elle occupe un poste important dans l'une des organisations autochtones de la ville, à travers lequel elle administre des projets et gère des budgets. Depuis son entrée en politique, deux rumeurs persistantes (colportées jusqu'à moi par plusieurs personnes différentes sans lien de parenté avec Amari) circulent, selon lesquelles elle détourne de l'argent (F) de l'organisme à ses propres fins et fréquente d'autres hommes lors de rencontres à l'extérieur de la ville (F). Lorsqu'elle en parle, elle souligne l'impact négatif de ces rumeurs auprès de sa famille au village, de son conjoint et de ses enfants en ville. Dans une conversation informelle, Amari me confia qu'une femme de sa famille élargie serait venue la voir au village pour lui « demander si c'était vrai qu'elle utilisait l'argent de l'association, lui disant que beaucoup de rumeurs affirmaient que l'association avait beaucoup d'argent et qu'elle et [une membre de la direction] détournaient de l'argent et s'enrichissaient » (journal de bord, 27 juin 2019). Dans une autre conversation, Amari raconta comment son fils cadet lui avait dit ne pas vouloir d'un emploi associatif comme le sien à cause duquel elle se faisait critiquer par les membres de sa propre communauté (journal de bord, 21 juillet 2018). Sa position au sein d'un organisme lui adjuge un statut de leader régionale. Cette position de leader, qui se rapproche de la position traditionnelle de *cacique*, est basée sur la crédibilité, la transparence et le respect que les autres lui portent. Cette position s'acquiert par la nomination et ce « prestige » dépend des relations maintenues avec les autres Xinguanos, qu'elle influence aussi. Les allégations de détournements d'argent ont valu à Amari plusieurs discordes avec des hommes, mais également avec d'autres femmes xinguanas, créant ainsi des tensions au sein des mouvements politiques autochtones de la région. Ces commérages minent sa réputation auprès des femmes (I), mais également auprès des leaders politiques avec lesquels elle est amenée à travailler (I). Ces commérages vont étendre leur répercussion jusqu'à la réputation de la famille, ainsi déshonorée (I) par de tels comportements éloignés des normes culturelles, mais aussi du rôle de *liderança*. Afin de contrer ces rumeurs persistantes, Amari ne se présente plus qu'en compagnie de femmes ou de son époux (R) et tente de faire preuve d'un souci pointilleux de transparence dans sa gestion budgétaire, en présentant les comptes détaillés à chaque assemblée générale de l'association pour laquelle elle travaille (R). Personnellement, Amari dit ne pas entretenir de relations d'amitié (R). Elle ne fait pas confiance (R) aux gens qu'elle rencontre, parce qu'ils seraient susceptibles de colporter des commérages divers. Par ailleurs, elle n'hésite pas à aller à la rencontre du potentiel émetteur du commérage afin de démentir le ragot (R). Même si cette forme d'affrontement verbal, parfois fait publiquement, va à l'encontre des normes culturelles de respect et de maintien de l'image de l'autre, Amari tient à laver sa réputation de tout soupçon. Pour elle, il est important de ne pas donner naissance à des commérages en retour, mais bien de s'expliquer directement avec l'auteur des ragots afin d'éclaircir le malentendu.

Manala, négociation familiale pour plus d'autonomie

Manala, une jeune femme de 34 ans, œuvre dans le milieu de la santé communautaire et occupe en même temps un poste important dans un organisme autochtone basé à Canarana. Dès son jeune âge, elle désira travailler dans le milieu de la santé (N). Pour obtenir un emploi, elle décida de participer à des formations données à l'intérieur du territoire du Xingu. Cependant, une fois en poste, son emploi l'obligea très tôt à sortir du Xingu pour obtenir des formations complémentaires (N). Ces séjours furent toujours fortement critiqués par la communauté, laissant entendre qu'elle fréquentait des hommes (F) et qu'elle n'étudiait pas réellement (F). Ces commérages circulant au village affectèrent la famille de Manala qui lui fit comprendre que sa place était dans le village (I). Ces commérages basés sur ses activités et sur sa sexualité ont eu un impact sur sa réputation (I) et l'honneur de sa famille (I). Celle-ci lui demanda de rester au village, d'arrêter de travailler et la proposa en mariage à deux reprises, créant ainsi de fortes tensions avec elle. Malgré cela, Manala continua de s'absenter pour son travail après avoir tenté de démentir (R) ces allégations auprès de sa famille. Plus tard, elle fut nommée membre d'une des associations autochtones régionales, ce qui l'obligea à sortir fréquemment pour travailler dans la ville de Canarana, pour participer à des congrès, des formations, à la gestion des activités et du budget de l'organisme qui l'employait. De nouveaux commérages firent leur apparition au village, mais en ville également et lui furent rapportés par sa famille et ses collègues de travail. On disait que Manala détournait de l'argent de l'association. Comme pour Amari, ceci impliquait une potentielle baisse de confiance de la part des membres de l'association. Ceci entachait sa réputation (I), mais éclaboussait également celle de sa famille (I) par la soi-disant absence de respect des normes culturelles. Afin de déconstruire ces ragots, Manala tente de faire preuve d'une grande transparence dans la gestion de ses tâches et, lors des assemblées, présente les bilans et répond ouvertement aux interrogations et questionnements soulevés par les membres (R).

Takali, jeune leader dans l'âme

Le troisième cas présenté est celui de Takali, une jeune femme de 22 ans qui a grandi dans son village, dont elle a fréquenté l'école en étant bien souvent la seule jeune fille de la classe (N). Il y a deux ans, elle visita Canarana avec son père qui venait y réaliser des contrats pédagogiques avec le secrétariat de l'éducation du Mato Grosso. Curieuse et animée par les nombreux nouveaux apprentissages que la ville lui offrait, elle n'accepta pas l'idée de rester à la maison (N). Elle demanda à son père d'être inscrite à l'école en ville. Elle y compléta son parcours scolaire d'*ensino medio*³⁰ dans une école régulière de Canarana. Parallèlement, elle amorça une formation en informatique afin de compléter sa scolarité et de se préparer pour l'entrée à l'université. Takali m'a confié que, dès son arrivée en ville, elle reçut des commentaires de la part de membres de sa famille élargie au village, stipulant qu'elle ne devait pas se promener seule dans la rue et que sa place n'était pas à l'école mais à la maison, vu son âge (celui d'être mariée et d'avoir des enfants). Ces commentaires

³⁰- L'équivalent du secondaire au Québec et du lycée en France.

ne l'ont pas freinée, appuyée par ses parents qui l'encourageaient fortement à étudier. En plus de sa fréquentation de l'école et de ses propres déplacements personnels à l'intérieur de la ville, elle travailla avec un organisme autochtone lui demandant aussi de nombreux déplacements (N) (entre villages du territoire du Xingu, à l'intérieur de la ville de Canarana, dans des villes voisines, dans la capitale de l'État). Des rumeurs commencèrent à circuler à son propos, suggérant qu'elle se prostituait (F). Ceci affecta grandement Takali et sa famille, touchées dans leur réputation (I). Takali et ses parents démentirent la rumeur publiquement (R) auprès de la communauté, lors de l'assemblée annuelle tenue dans leur village par l'organisme où travaillait la jeune femme ; un exercice visiblement exigeant³¹, mais jugé nécessaire pour défendre l'honneur de Takali et celui de sa famille.

Sami, l'indépendance à distance

Sami, une jeune femme de 32 ans, a grandi dans un village du Xingu. Elle fut amenée, très jeune, à faire plusieurs aller-retours entre son village et des villes avoisinant le territoire du Xingu. Cependant, après avoir visité à quelques reprises avec ses parents une ville située à plus de 800 km du Xingu, elle décida de s'y installer seule (N) et d'y travailler (N). Depuis deux ans, elle travaille à temps partiel et étudie pour réussir l'examen d'entrée universitaire en dentisterie. Le choix de son éloignement de la communauté lui a valu des commérages peu flatteurs, dont certains allèguent qu'elle se prostituerait (F), tandis que d'autres, plus ordinaires, rapportent qu'elle se serait mariée (F). Ces commentaires ont circulé dans le village d'origine de Sami. Ses parents, voyant la réputation de leur fille et l'honneur de la famille entachés (I), l'ont contactée à de nombreuses reprises pour vérifier l'exactitude de ces commérages. Elle a dû alors les rassurer, en démentant l'information du mieux qu'elle a pu (R). Elle souligne que les rumeurs sont plus fortes dans les villages ainsi que dans les petites villes et, plus particulièrement, celles qui se trouvent à proximité du territoire du Xingu. Parlant du Xingu et de Canarana, Sami décrit la région comme étant un endroit où « elle ne veut pas étudier, car les gens y mentent beaucoup³² ». C'est pourquoi elle n'y habite plus (R). Au contraire, elle décrit sa nouvelle ville comme étant un lieu qu'elle « aime beaucoup. [Car] là, il n'y a pas de commérage³³ » (journal de bord, 19 juin 2017).

Karu, première femme à travailler parmi les hommes

Le cinquième et dernier parcours est celui de Karu, une jeune femme de 34 ans, issue d'une lignée de *liderança* et déterminée à s'exprimer lors des réunions et des décisions politiques de sa communauté. Elle habita en ville pendant une partie de sa jeunesse, alors que son père occupait un poste au sein d'une association autochtone à

³¹- Je rends compte personnellement de ce démenti, ayant assisté à l'assemblée. Malgré l'absence de confrontation, la prise de parole publique pour démentir ces commérages portant sur un comportement très mal vu fut manifestement un moment pénible pour Takali et sa famille

³²- « Por isso que eu nao quero estudar em Canarana.. em Gaucha do Norte...As pessoas menti demais » (Sami).

³³- « Eu gosto muito de la. La, não tem fofocas » (Sami).

Canarana. Il lui permit d'avoir son premier emploi dans la même association régionale autochtone et l'encouragea à continuer. Elle décida de suivre une formation pour travailler dans le domaine de la santé communautaire. Peu de temps après, elle acquit un rôle important au sein d'un poste de santé basé sur le territoire du Xingu. Elle devint ainsi l'une des premières femmes de la région à occuper un poste d'autorité parmi les hommes et les allochtones dans le domaine de la santé communautaire. Elle dut essuyer de nombreuses critiques et commérages, mentionnant qu'elle travaillait dans un milieu exclusivement masculin dans le but de fréquenter des hommes mariés (F), mais également médisant sur sa compétence et sa légitimité à occuper un tel poste du fait d'être une femme (F). Elle recevait donc des critiques à la fois des hommes et des femmes de sa communauté. Malgré sa manière franche et ouverte de démentir en public ces commérages (R), elle finit par délaisser (I) son emploi de gestionnaire. Cependant, Karu qui, comme Amari, continue d'être très présente dans les manifestations politiques et à y occuper un rôle important, doit s'y présenter aux côtés de son époux (R) afin de faire taire les possibles commères.

De ces cinq parcours de vie de femmes xinguanas émergent six commérages principaux : (A) détourne de l'argent de son lieu de travail ; (B) s'adonne à la prostitution ; (C) n'étudie pas (donc ment pour s'adonner à des « activités inadéquates ») ; (D) occupe un poste pour fréquenter des hommes mariés ; (E) s'est mariée ; (F) ne possède aucune compétence ni légitimité pour occuper un emploi.

Ces commérages touchent des femmes travaillant de près ou de loin dans la sphère politique, occupant des emplois administratifs dans des organismes locaux ou étudiant dans le domaine de la santé. Leurs rôles font donc écho aux positions masculines traditionnellement importantes de chef (*cacique*) et de guérisseur (*pajé*). Cependant, leurs parcours ne sont pas isolés et sont aussi le fait de plusieurs femmes ne recherchant pas nécessairement un engagement politique, mais pouvant être en quête d'une certaine autonomie à travers des études, un désir de voyager, un emploi en tant que mère célibataire ou la fréquentation d'hommes blancs. J'ai choisi de présenter les parcours de vie de ces cinq femmes, pour leur force, leur cheminement distinctif, le poids des commérages qu'elles affrontent, l'impact de ceux-ci dans leur vie quotidienne en ville et le partage qu'elles m'en ont fait.

Points d'analyse : des commérages particuliers au cœur d'une migration genrée

Les récits relatés plus haut font état de commérages présents au cœur du processus migratoire, marquant ainsi les réalités d'une migration genrée, puisque « tout au long de leur expérience migratoire, les femmes tâcheront de démontrer qu'elles sont, à la fois à cause du départ et grâce à lui, de bonnes mères, de bonnes épouses ou de bonnes filles » (Morokvasic, 2010 : 106). C'est à travers cette expérience féminine et urbaine, oscillant entre le cadre normatif xinguanos (générosité interpersonnelle attendue, impossibilité d'accumulation de richesse, dévouement de la femme à sa famille, accompagnement de la femme dans ses déplacements) et un désir d'acquisition d'autonomie, que ces femmes deviennent le sujet de commérages

particuliers. Dans la partie qui vient, je reviendrai donc sur les commérages, les normes auxquelles ils s'ancrent, la réaction des femmes qui en sont les sujets et leurs impacts sur le parcours de migration des Xinguanas.

Une catégorie de commérages « extra-ordinaires »

Les commérages (listés plus haut) A, B, C, D et F se distinguent clairement du commérage E par leur contenu lié à l'expérience nouvelle de l'espace urbain. Si les nombreux ouvrages portant sur le Xingu relatent la présence des *fofocas*, celles-ci sont construites autour d'un contenu que je qualifie de traditionnel, plus précisément, « d'ordinaire³⁴ ». Émerge alors une distinction entre la catégorie plus commune du « commérage ordinaire », ayant pour thèmes l'amour, le sexe, les alliances et la sorcellerie (Franchetto, 1986 : 289), et une nouvelle catégorie de commérages que je nomme « extra-ordinaires ». Cette dernière prend naissance dans un rapport nouveau à l'argent et dans une liberté de mouvement propres à l'expérience de la ville. Ce glissement apparent entre « commérages ordinaires » et « commérages extra-ordinaires » se remarque dans leur contenu, et dans les réactions que les seconds soulèvent chez les migrantes concernées, mais aussi à travers leurs impacts complexifiant le parcours de ces femmes en ville.

Ancrages des commérages dans les normes socioculturelles

Les commérages présentés par les participantes s'ancrent donc dans les quatre normes présentées précédemment et s'articulent autour de trois thématiques centrales : l'argent, le sexe et les activités extérieures (à la fois légales, comme les études et les emplois, ou illégales, comme la prostitution). Les commérages A et B concernent l'argent ; B, C, D et E concernent le sexe et l'intime ; A, B, C, D et F concernent les activités extérieures légales et illégales. Le commérage E (la femme qui s'est mariée) est le seul qui puisse être qualifié « d'ordinaire » et de « traditionnel », puisqu'il renvoie aux relations amoureuses et à l'adultère³⁵, sujets fréquents dans les villages (Franchetto, 1986). Ceci étant dit, reprenons les trois thématiques centrales des commérages dits « extra-ordinaires » et articulons-les plus précisément avec les normes xinguanas.

La thématique de « l'argent » se lie à la norme (concernant davantage les familles de *liderança*) interdisant l'accumulation de richesse et prônant la générosité et le partage entre les membres d'une communauté. Cette thématique s'ancre dans un rapport conflictuel de dépendance à l'argent en situation urbaine (nécessaire pour

³⁴- Je reprends cette catégorie, en m'appuyant sur les « cancans ordinaires » de Christiane Bougerol (1997) et en l'adaptant au contexte du Xingu où les commérages sont à la fois « ordinaires » et – surtout – ancrés dans la tradition. Par ailleurs, je n'aborde pas ici la notion de « tradition » comme un objet fixe et homogène, conservé et transmis à travers le temps en un bloc immuable s'opposant à la « modernité », puisque cela tient du préjugé culturel (Lenclud, 1987 : 2). Au contraire, je considère la tradition comme un « point de vue » qu'une communauté développe sur sa culture en se référant à une interprétation des éléments du passé (Pouillon, 1975). Ce point de vue permet alors de justifier les divers éléments de la structure contemporaine de cette culture, notamment ses valeurs et ses normes sociales, qui subissent des variations et transformations permanentes (Lenclud, 1987 : 4).

³⁵- Culturellement, il est possible pour un homme xinguanos de se marier avec plus d'une femme et donc, parfois, la maîtresse devient la seconde femme.

rester en ville et vivre convenablement), mais aussi dans l'émergence de positions sociales et politiques (postes dans les associations et organismes locaux) administrant des sommes importantes. Les participantes occupant ces postes m'ont toutes dit informellement avoir dû refuser d'aider monétairement un parent (proche ou éloigné) avec l'argent de l'organisme, causant des frustrations et une inadéquation avec la norme culturelle. Cette thématique englobe également les activités comme celle de la prostitution qui fait écho à l'interdiction d'accumulation d'argent liée spécifiquement à une activité socialement et culturellement proscrite. En ce sens, de nombreux interlocuteurs m'ont exprimé leurs doutes sur les activités de certaines femmes migrantes qui réussissent à rester en ville sans emploi apparent, malgré la somme que cela représente.

La thématique du « sexe et de l'intime » est liée à la norme genrée régissant le corps de la femme et ses déplacements, suggérant qu'une liberté de mouvement amène nécessairement des relations sexuelles ou encore extra-conjugales. Nombreuses sont les femmes, comme Amari, qui, à la suite d'une rencontre ou d'une réunion de travail m'incluant, m'ont demandé de les raccompagner chez elles pour prouver à leur famille (parfois l'époux, parfois les parents, parfois la belle-mère) qu'elles n'étaient pas en compagnie d'un homme.

La thématique des activités extérieures (légalles ou illégales) rejoint la norme genrée selon laquelle la femme ne doit pas aller à l'école ni travailler, encore moins une fois mariée, mais doit plutôt rester à la maison pour s'occuper de sa famille. Une telle norme est remise en question par les migrantes xinguanas qui, en milieu urbain, sont amenées à développer une certaine autonomie nécessaire (pour assurer un revenu supplémentaire au foyer) ou même volontaire (par curiosité face aux activités, par désir, par objectif personnel). Particulièrement éclairant à ce sujet est le cas de Takali, jeune femme venue en ville avec un grand désir d'étudier, mais également préoccupée par le coût de la vie et les dépenses de ses parents. S'engageant à l'école tout en recherchant un emploi pour aider aux dépenses du foyer, Takali m'a relaté les commentaires de membres de la famille restés au village, se plaignant qu'elle sorte de la maison, qu'elle « marche seule » en ville, comportements totalement inadéquats pour une jeune femme (journal de bord, 19 mai 2017).

Outre le contenu classé comme « extra-ordinaire », ce qui est particulier pour les parcours de vie des migrantes xinguanas, c'est la naissance de commérages au croisement de ces thématiques. Un commérage devient non seulement plus lourd de sens, mais rejoint aussi des inquiétudes distinctes, pouvant provenir de membres différents qui médirent des femmes sur plusieurs fronts.

Naissance du désir de négociation

Si ces normes sont culturelles, il importe de souligner que leur négociation naît à la fois de modèles féminins connus à travers le Xingu (certaines femmes parlent notamment d'Amari, de Manala et de Karu) et, surtout, d'un appui principal du noyau familial. À travers les expériences du père, de la mère et des frères, ainsi qu'à travers un vécu en ville précoce, ces femmes s'engagent dans une négociation des

normes culturelles avec un appui familial, avec des modèles parentaux soutenant ces initiatives, mais aussi, parfois, avec des conflits internes les déchirant. La mère de Takali a voulu étudier, mais n'en a pas eu le droit à la suite de son mariage. Son mari, le père de Takali, a toujours encouragé ses enfants, ses filles inclusivement, à étudier et, pour ce faire, à se marier tardivement. Un appui familial différentiel dépend de la relation (époux-épouse, père-fille). Nous pouvons donc parler d'un appui familial, qui peut parfois s'exercer en divisant une famille.

Des fonctions sociales : stratégies normatives pour un meilleur contrôle

Dans les cas qui nous intéressent, nous pouvons noter un désir de dénonciation des femmes qui se « prostituent », des femmes qui « détournent » de l'argent et des femmes qui s'adonnent à des activités extérieures. Ces trois positions semblent dégager une forte animosité sociale puisqu'elles développent une polarisation basée à la fois sur de l'argent gagné illégalement ou inadéquatement, débalançant³⁶ l'interdit d'accumulation de richesse, mais aussi sur la fuite du corps féminin qui performe ses activités et sa sexualité hors du cadre normatif. L'ancrage de ces commérages au cœur des normes socioculturelles du Xingu me permet de supposer qu'elles sont émises consciemment et stratégiquement (Aldrin, 2003) avec le motif d'atteindre l'autre, de lui faire « perdre la face » (Goffman, 1974), participant ainsi à la marginalisation de ceux qui s'éloignent de la norme.

Ces stratégies normatives ont donc visiblement une fonction sociale (Scharnitzky, 2007). Elles sont construites sous la forme d'« un mode de communication, c'est-à-dire une façon pour les groupes de se constituer, de se différencier et de se maintenir » (Rouquette, 1975 : 16). Parallèlement, elles occupent une fonction délatrice en « nommant des coupables pour en faire le bouc émissaire [sic] de l'angoisse collective » (Semujanga, 2004 : 35) liée à la ville. Sachant que pour ces femmes, qui travaillent dans la sphère politique ou dans le milieu de la santé, leur réputation est un gage de confiance nécessaire, cette stratégie normative devient particulièrement efficace. La fonction de dénonciation est également liée à celle de rationalisation des croyances et des normes. Le commérage joue un « rôle important dans le processus de discrimination en justifiant des positions sociales conflictuelles et en légitimant les formes d'exclusion » (Scharnitzky, 2007 : 45). Excluant ainsi les femmes qui agissent de manière « répréhensible », ces fonctions rétablissent la consonance (Gritti, 1978) du groupe, renforcent sa cohésion et préviennent la diffusion de semblables pratiques chez les femmes adhérant aux normes. Revenant sur l'idée de Bruna Franchetto (selon laquelle le centre du village est le lieu adéquat pour « faire journal » sur les autres communautés) on peut alors considérer que les commérages extra-ordinaires tendent à rejoindre cet espace, puisqu'ils circulent dans les villages de la *Terra Indígena do Xingu*, mais également en ville, donnant un caractère résolument public à leur contenu et faisant des migrantes xinguanas un nouveau groupe « autre ». Ainsi, les gens qui émettent ou colportent ces ragots particuliers peuvent faire abstraction

³⁶- Déséquilibrant

des normes de bienséance xinguanas, considérant qu'il s'agit de comportements qu'il faut « dénoncer ». Ces stratégies normatives implantées dans un contexte de migration genrée permettent alors « une stabilisation des normes », provoquant du même coup une « exacerbation des inégalités » vécues par les femmes malgré un contexte approprié (accès à l'étude, à l'emploi, à des postes de gestion) pour leur émancipation (Morokvasic, 2010 : 105).

Les réactions des « victimes » face aux commérages

Les réactions à ces commérages se font à la fois sur les plans personnel et familial. Si certaines femmes décident d'affronter individuellement les possibles émetteurs de ces ragots, d'autres tentent de déconstruire les commérages auprès de leur cercle familial, afin de réduire les dommages et les impacts. Parfois, c'est en public que les femmes se défendent afin de rétablir leur crédibilité aux yeux de la communauté. Sous le poids des critiques, d'autres préfèrent désister et abandonner le poste, la position ou l'espace acquis. Certaines éviteront dorénavant de sortir du foyer familial sans être accompagnées ou, au contraire, s'éloigneront des villages et de la ville de Canarana.

La majorité de ces réactions se construisent à la suite d'un désir de contrôle de la part des Xinguanas. Recouvrer le contrôle de l'information qui circule, de cette information qui nuit, prend alors la forme d'une quête du démenti. Démentir est toutefois, selon Scharnitzky (2007), une méthode bien inefficace. L'auteur souligne que l'information circule moins bien, car elle n'est pas aussi spectaculaire que la rumeur, que répéter aux gens qu'ils ont eu tort de croire en une rumeur est un message qui passe fort mal, qu'un démenti est souvent diffusé au mauvais moment, que parfois le démenti est trop complexe pour être compris ou encore qu'un démenti, sans preuve, n'a aucun poids (2007 : 47). Le démenti, surtout en public, va à l'encontre des valeurs et normes xinguanas. Pour un leader, il est très mal perçu de s'opposer à autrui, voire même de se confronter à quelqu'un. Ces femmes, traditionnellement leaders et en position d'autorité par leurs engagements, ne peuvent donc pas culturellement faire perdre la face à leurs interlocuteurs. Mais si, dans le contexte de commérages dits « ordinaires », le comportement attendu est celui du silence, la catégorie de commérage « extra-ordinaire » impose des réactions nouvelles. Il apparaît ainsi intéressant d'avancer que ces réactions prônant le démenti, tant en milieu familial que communautaire, peuvent s'articuler au désir de rétablir publiquement l'honneur individuel et familial, puisque qu'il est « irrévocablement commis par des attitudes exprimées en présence de témoins, les représentants de l'opinion publique³⁷ » (Pitt-Rivers, 1965 : 27 ; la traduction est de la rédaction). De plus, ces réactions répondent aussi au désir de prouver son appartenance au groupe en se distanciant d'une mauvaise utilisation des structures urbaines. En cela, les femmes sont souvent fières de rappeler leur identité et se présentent comme « *indigena tradicional*³⁸ » (Manala,

³⁷- « irrevocably committed by attitudes expressed in the presence of witnesses, the representatives of public opinion ».

³⁸- « Autochtone traditionnelle ».

Amari, Karu). Ces réactions croisent donc de manière ambiguë le désir de montrer qu'en tant que xinguanas, elles adhèrent aux normes, protègent et perpétuent leur culture et des méthodes (démenti, éloignement) qui continuent de négocier lesdites normes culturelles (le respect de l'autre, le silence de la femme, la proximité et le dévouement à la famille). Ces femmes semblent donc montrer qu'il est possible d'être à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de la norme, suggérant une position chevauchant deux mondes devenant ainsi compatibles.

Les impacts des commérages au cœur de la migration féminine

L'impact de ces commérages se fait sentir au-delà des femmes visées. Leurs cercles familial et social sont également affectés. J'ai repéré quatre principaux impacts, évoqués dans les récits présentés ainsi que par d'autres femmes xinguanas habitant en ville et pratiquant des activités non traditionnelles.

Premièrement, un effet d'isolement à la fois physique, géographique et social prend place. La plupart des femmes deviennent anxieuses à l'idée de sortir seules ou d'être vues en présence d'autres individus, conduites qui se prêtent souvent aux commérages. Certaines développent ainsi une réticence à entretenir des relations sociales extra-familiales. Ceci peut avoir un effet d'isolement en restreignant leur cercle social, lequel dans un contexte de migration est déjà limité. D'autres vont jusqu'à quitter la région pour, entre autres, s'éloigner des commérages. Un tel éloignement de la famille, de la communauté complexifie le processus migratoire de ces femmes qui se retrouvent souvent seules, sans ressources et sans réseaux.

Deuxièmement, la nature des commérages génère souvent des conflits au sein des familles. N'oublions pas que la situation de ces femmes les amène parfois à habiter en ville toute seule ou avec une partie réduite de la famille, laissant ainsi une grande distance entre elles et le reste de leur parenté résidant dans les villages du Xingu. Les commérages à ce sujet peuvent entraîner la division de la famille, dont certains membres vont réclamer que la femme cesse les activités en question et revienne au village. Les femmes gèrent donc des situations conflictuelles avec ceux avec qui elles migrent mais également avec ceux qui sont restés dans la communauté.

Troisièmement, ces commérages ont un impact important sur la motivation personnelle des femmes à continuer leurs activités (emploi, étude) non traditionnelles, rendant leur parcours encore plus ardu que celui des hommes exerçant ces mêmes activités ou de celui des femmes qui ne les pratiquent pas. Les commérages opèrent un contrôle souterrain, agissant en tant qu'agents de démotivation ou de dissuasion efficaces. Si les femmes présentées ci-dessus ont généralement tenu tête aux « qu'en dira-t-on », il apparaît évident que de telles pressions sont parfois suffisantes pour dissuader d'autres femmes de s'engager dans cette mobilité et semblent expliquer (en partie du moins) le relativement petit nombre de représentantes féminines xinguanas dans les sphères non traditionnelles. En ce sens, Karu, décrivant les réalités qu'affrontent les femmes lorsqu'elles veulent avoir place et voix, souligne qu'« il faut être forte, déterminée, affronter énormément de barrières, masculines

mais féminines aussi, de rumeurs, de *fofocas* méchantes, de mensonges. Les femmes qui n'ont pas toute cette énergie, finissent par se désister » (journal de bord, 31 mars 2017).

Toutefois, certaines femmes notent que ces *fofocas* ne les arrêteront pas, étant uniquement le signe qu'elles dérangent l'ordre établi. Amari, Manala et Karu sont prêtes à endurer les commérages si cela permet de faire avancer la cause des femmes, car ces espaces politiques leurs permettent « d'être libres de faire leurs propres choix. Mais à l'intérieur de la culture » (Neila, membre d'une association autochtone régionale ; entrevue, 23 juin 2017). Ces femmes deviennent donc des modèles malgré les commérages. Si Karu inspirait les jeunes femmes de sa communauté qui aspiraient à avoir leur indépendance (journal de bord, 31 mars 2017), la mère de Takali, plus jeune, avait pour modèles Amari et Manala, deux Xinguanas connues à travers les villages pour leur quête d'autonomie, leur éducation et les emplois qu'elles occupaient (mère de Takali; entrevue, 24 juin 2017). Certes, il s'agit donc d'une négociation des normes, mais qui a pour objectif de faire avancer les droits des femmes xinguanas, en ville comme dans les villages.

Conclusion

Notre hypothèse de départ proposait que les commérages extra-ordinaires sont à la fois des stratégies normatives de contrôle des femmes, mais également, à travers leur dépassement, des incitatifs à l'affirmation et au maintien de la négociation des normes. En ce sens, ces ragots participent activement au contrôle, voire à la marginalisation des femmes qu'ils visent, accentuant les difficultés qu'elles traversent dans leur parcours migratoire, mais contribuent aussi à la réarticulation de ces normes.

Ces commérages nous semblent donc être à la fois le résultat d'un conservatisme local qui désire réguler les corps et les engagements des femmes, mais également l'écho de la peur et de l'anxiété que représentent les réalités difficiles rencontrées par les communautés autochtones habitant dans l'espace urbain. Il ne s'agit donc peut-être pas uniquement d'une rigidification des rapports de genres (Morokvasic, 2010 : 108) en cas de négociation des normes traditionnelles, mais plutôt d'une réponse sociale à l'exode urbain et à ses sources de stress. Cependant, cette réponse semble s'adresser plus particulièrement aux femmes, venant donc faire état des inégalités de genre présentes au sein du processus de migration. Malgré ces stratégies oppressives, les femmes semblent persister dans leur volonté d'autonomie, et ce, tout en « évitant la confrontation directe ou le rejet des valeurs et de l'ordre traditionnels » (*Ibid.* : 116), puisqu'elles continuent, parallèlement, à prendre en charge les tâches traditionnelles qui leur incombent (Labrecque, 2016) et à valoriser la culture.

Cette humble contribution ne couvre qu'un mince pan d'un sujet encore peu exploré dans les études autochtones urbaines et non urbaines. S'il est traité ici de commérages extraordinaires, d'une négociation des normes xinguanas, d'une quête de démenti pour recouvrer sa réputation et sauver son honneur, cet article veut aussi mettre en lumière les parcours de femmes résilientes et courageuses, modèles pour une jeunesse qui grandit et vit « entre deux mondes » (Amari, entrevue, 15 février

2018) un peu plus chaque jour. En somme, au-delà du contrôle normatif et de la marginalisation, cet article souligne la force d'action et la volonté de ces femmes « lorsqu'elles migrent, [puisqu'] elles sont susceptibles de bousculer l'ordre établi et de subir la stigmatisation morale et ses effets » (Morokvasic, 2010 : 106), un blâme qui les incite à devenir des actrices de changement.

Références bibliographiques

Abrahams R.,

1970, « A Performance-Centred Approach to Gossip », *Man*, 5 : 290-301.

Aldrin P.,

2003, « Penser la rumeur. Une question discutée des sciences sociales », *Genèses*, 50 : 126-141.

Ayim M.,

1994, « Knowledge Through the Grapevine : Gossip as Enquiry », in Goodman R. F. et Ben-Ze'ev A. (dir.), *Good Gossip*, Kansas, University of Kansas Press : 85-99.

Bergmann J. R.,

1993, *Discreet Indiscretions: The Social Organization of Gossip*, New York, Aldine De Gruyter.

Bonhomme C.,

2011, « Les numéros de téléphone portable qui tuent. Épidémiologie culturelle d'une rumeur transnationale », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 21 : 125-150.

Bougerol C.,

1997, *Une ethnographie des conflits aux Antilles. Jalousie, commérages, sorcellerie*, Paris, Presses Universitaires de France.

Cardoso D. H.,

2018, *Chefes, Aldeias e suas Histórias: Memória e Política no Alto Xingu*, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, thèse de doctorat.

Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, [En ligne]. Consulté le 10 octobre 2019.

Édition électronique : <https://www.cnrtl.fr/definition/commérag>.

Durkheim E.,

1996, *Sociologie et philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France.

Elias N.,

1985, « Remarques sur le commérag », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 60 : 23-29.

Fonseca C.,

2000, *Família, Fofoca e Honra*, Porto Alegre, Editora da UFRGS.

Franchetto B.,

1983, « A fala do chefe. Generos verbais entre os Kuikuro do Alto Xingu », *Cadernos de Estudos Lingüísticos*, 4 : 45-72.

1986, *Falar Kuikuro. Estudo Etnolinguístico de um grupo Karibe do Alto Xingu*, Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro – Museu Nacional, thèse de doctorat.

1996, « Mulheres entre os Kuikuro », *Estudos Feministas*, 1/96 : 35-54.

Gluckman M.,

1963, « Gossip and Scandal », *Current Anthropology*, 4/2 : 307-316.

Goffman E.,

1974, *Les rites d'interaction*, Paris, Les Éditions de Minuit.

Gregor T.,

1982, *Mehináku. O drama da vida diária em uma aldeia do Alto Xingu*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.

Gritti J.,

1978, *Elle court, elle court, la rumeur*, Montréal, Stanké.

Guerreiro A.

2011, *Retour sur le terrain nouveaux nouvelles pratiques*, Paris, L'Harmattan collection Eurasie

Horta A.

2017, « Indígenas em Canarana notas cidadinas sobre a criatividade parque-xinguana », *Revista Anthropologa*, 60/1: 216-241.

2018, *Relações indígenas na cidade de Canarana (MT)*, Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro - Museu Nacional, thèse de doctorat.

IBGE (Instituto brasileiro de geografia e estatística), « *Canarana* », [En ligne].

Consulté le 13 janvier 2019.

Édition électronique : <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/mt/canarana.html?>

ISA (Instituto Socio-ambiental), « *Povos indígenas no Brasil : Xingu* », [En ligne].

Mis en ligne en décembre 2012. Consulté le 10 janvier 2019.

URL : <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Xingu>

Kapferer J.-N.,

1987, *Rumeurs. Le plus vieux média du monde*, Paris, Éditions du Seuil.

Knapp R. H.,

1944, « A Psychology of Rumor », *Public Opinion Quarterly*, 8 : 22-37.

Labrecque M-F.,

2016, *La migration saisonnière des Mayas du Yucatán au Canada*, Québec, Presses de l'Université Laval.

Lassiter L. E.,

2005, *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*, Chicago, University of Chicago Press.

Lenclud G.,

1987, « La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie », *Terrain* [En ligne], 9. Mis en ligne le 19 juillet 2007, consulté le 22 janvier 2019.

URL : <https://journals.openedition.org/terrain/3195>

Mello M. I. C.,

2005, *Iamurikuma : Música, Mito e Ritual entre os Wauja do Alto Xingu*, Santa Catarina, Universidade Federal de Santa Catarina, thèse de doctorat.

Montagnani T, Franchetto B., & Fausto C.,

2011, « Les formes de la mémoire. Art verbal et musique chez les Kuikuro du Haut-Xingu (Brésil) », *L'Homme*, 197 : 41-70.

Morokvasic M.

2010, « Le genre est au cœur des migrations », in Falquet J., Hirata H., Kergoat D. et al. (dir.), *Le sexe de la mondialisation. Genre, classe, race et nouvelle division du travail*, Paris, Presses des Sciences Po : 105-120.

Paine R.,

1967, « What is Gossip About? An Alternative Hypothesis », *Man, New Series*, 2/2 : 278-285.

Parsons T.,

1951, *The Social System*, Glencoe, Free Press.

Pitt-Rivers J.,

1965, « Honour and Social Status », in Peristiany J. G. (ed.), *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, London, Weidenfeld and Nicolson : 19-78.

Pouillon J.,

1975. « Tradition : transmission ou reconstruction », in Pouillon J. (dir.), *Fétiches sans fétichisme*, Paris, Maspero : 155-173.

Rosnow R. et Fine G. A.,

1976, *Rumor and Gossip: The Social Psychology of Hearsay*, New York, Elsevier.

Rouquette M.-L.,

1975, *Les rumeurs*, Paris, Presses Universitaires de France.

Scharnitzky P.,

2007, « La fonction sociale de la rumeur », *Migrations et Sociétés*, 109 : 35-48.

Semujanga J.,

2004, « La rumeur : Parole fragile et croyance partagée », *Protée*, 32 : 33-46.

Spacks P. M.,

1985, *Gossip*, New York, Alfred A. Knopf.

Sperber D.,

1996, *La contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*, Paris, Odile Jacob.

Stewart P. & Stratern, A.,

2004, *Witchcraft, Sorcery, Rumors and Gossip*, Cambridge, Cambridge University Press.

Vanzolini Figueiredo M.,

2010, *A fleche do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*.
São Paulo, Terceiro Nome/FAPESP.

Vatz Laaroussi M.,

2005, « La recherche qualitative interculturelle : une recherche engagée ? »,
Recherches Qualitatives, Hors-Série, 4 : 2-13.

Viertler R. B.,

1969, « O Alto Xingu e suas possibilidades de exploração antropológica », *Revista de Antropologia*,
17/20, 1 : 69-74.

Williams A. M.,

1997, « Canadian Urban Aboriginals : A Focus on Aboriginal Women in Toronto », *The Canadian Journal of Native Studies*, 17 : 75-101.

Wilson P. J.,

1974, « Filcher of Good Names: An Enquiry Into Anthropology and Gossip », *Man*, 9/1 : 93-102.

Les commérages extra-ordinaires :**Quand prendre la parole contrôle le corps et l'autonomie xingwana en milieux urbains.****Résumé**

Dans l'état du Mato Grosso au Brésil, la *Terra Indígena do Xingu* où 16 peuples autochtones résident, est en proie à une migration vers les espaces urbains de plus en plus notable. Cette migration génère un flux parfois temporaire, occasionnellement intermittent et pratiquement toujours circulaire, mobilisant des individus, leurs cultures distinctes et les normes les structurant. Cet article porte sur une modalité de communication construite sur les normes culturelles et qui en prévient l'effritement : le commérage. Plus précisément, il s'attarde sur le commérage qui s'insère dans les interstices d'un quotidien en mutation, celui des femmes xinguanas migrant en milieux urbains.

Cet article a pour but de mettre en lumière les écarts entre le commérage, dit « ordinaire », orchestré selon les normes locales, et un commérage que nous nommons « extra-ordinaire », généré dans un contexte en mouvement comme stratégie normative pour contrôler le corps et l'autonomie des femmes xinguanas migrant en ville. Ces commérages semblent être à la fois le résultat d'un conservatisme local qui désire réguler les corps féminins et leurs engagements, mais également l'écho de la peur et de l'anxiété que représentent les réalités difficiles rencontrées par les communautés autochtones habitant dans l'espace urbain. Leur dépassement par les femmes xinguanas signale alors une forte volonté d'autonomie participant à la réarticulation de ces normes.

Mots-clés : Xingu — commérage — femme — autochtone — ville — migration — Brésil

**

Extra-ordinary gossip:**When to speak control the Xingwana body and autonomy in urban environments.****Abstract**

In the state of Mato Grosso in Brazil, the *Terra Indígena do Xingu*, where 16 indigenous peoples reside, is experiencing an increasingly significant migration to urban areas. This migration generates a flow that is sometimes temporary, occasionally intermittent and almost always circular, mobilizing individuals, their distinct cultures and the norms that structure them. This article focuses on a modality of communication built on cultural norms and which prevents their erosion: gossip. More specifically, it focuses on the gossip that is embedded in the interstices of a changing daily life, that of Xingwana women migrating to urban areas.

The purpose of this article is to highlight the gaps between the so-called «ordinary» gossip, orchestrated according to local norms, and what we call «extra-ordinary» gossip, generated in a changing context as a normative strategy to control the bodies and autonomy of Xingwana women migrating to the city. These gossips seem to be both the result of a local conservatism that wishes to control women's bodies and their commitments, but also an echo of the fear and anxiety represented by the difficult realities faced by indigenous communities living in urban areas. Their overcoming by Xingwana women then signals a strong desire for autonomy that contributes to the re-articulation of these norms.

Keywords: Xingu — gossip — woman — indigenous — city — migration — Brazil

