



**«Faire territoire» avec la ville: Parcours migratoires,
vécus et agirs urbains des femmes xinguanas à
Canarana (MT, Brésil)**

Thèse

Sarah Bourdages-Duclot

Doctorat en anthropologie
Philosophiæ doctor (Ph. D.)

Québec, Canada

« Faire territoire » avec la ville
Parcours migratoires, vécus et agirs urbains des femmes
xinguanas à Canarana (MT, Brésil)

Thèse

Sarah Bourdages Duclot

Sous la direction de :

Frédéric Laudrand, directeur de recherche

Résumé

Cette thèse présente, par le biais de la méthodologie des récits de vie, les réalités des femmes autochtones xinguanas associées à l'expérience de l'urbanité. Prenant le Territoire Indigène du Xingu et la ville de Canarana pour points de départ de l'expérience urbaine des femmes xinguanas, leurs récits mobiliseront également d'autres espaces urbains de tailles et de compositions différentes. C'est toutefois principalement sur la ville de Canarana, considérée comme l'un des portails menant vers le Territoire Indigène du Xingu, que porte la présente analyse. Le cadrage théorique sélectionné pour analyser ces réalités se constitue de trois dimensions, soit relationnelle, performative et du sensible à travers lesquelles l'assemblage des notions d'agentivité, d'autonomie et de vulnérabilité couplées à la question du genre permet une analyse anthropologique ancrée dans le contexte du Xingu.

Dans le cadre de l'élaboration de cette thèse, le fait de rendre compte de la complexité animant les parcours singuliers des collaboratrices apparaissait comme une clé essentielle dans la compréhension globale de la question de leur migration et vécu urbain. Pour aider le lecteur à comprendre l'ancrage de l'analyse, un chapitre entier devenu l'annexe A est dédié à la formulation synthétique des 24 récits de vie qui constituent le matériel premier de cette thèse.

Celle-ci est divisée en trois parties d'analyse qui présentent chacune un pan de cette expérience. La première partie porte sur le processus décisionnel migratoire et définit les différents contextes qui ont influencé ou dans lesquels ont pris place les migrations. Y sont également présentés les multiples facteurs (structurels, culturels, interpersonnels et individuels) qui participent à la construction complexe d'une telle décision au cœur de la vie des femmes, de leurs familles et des collectivités xinguanas. Cette partie se conclut par l'analyse des décisions migratoires sous l'angle pluriel de la capacité d'agir et de la vulnérabilité que supposent ces départs.

Dans la deuxième partie de l'analyse sont traitées les expériences quotidiennes des femmes xinguanas dans l'espace urbain de Canarana. On y analyse le vécu urbain féminin et autochtone sous un découpage spatial séparant les expériences vécues dans l'espace domestique puis dans l'espace public. Sans que celles-ci soient définies de manière isolée, car les recoupements sont multiples, ce chapitre met en lumière à la fois les expériences de vulnérabilité des femmes en milieu urbain, mais aussi les stratégies qu'elles articulent au quotidien signe de leur autonomie et d'une capacité d'agir protéiforme. Cette deuxième partie permet de rendre visible la complexité de ces expériences en présentant de manière équilibrée la manière dont les femmes xinguanas vivent la ville.

La troisième et dernière partie d'analyse met l'accent sur les rapports au territoire entretenus par les migrantes au sein de leurs expériences. Ces rapports se déclinent en deux volets, soit le territoire dans les récits et le territoire dans l'agir. Finalement, les récits des femmes sur lesquels s'appuie cette thèse font ressortir l'importance de l'investissement politique des migrantes envers le territoire, thématique du dernier chapitre de cette partie.

Abstract

This thesis presents, through the methodology of life stories, the realities of Xinguanas indigenous women associated with the experience of urbanity. Taking the Xingu Indigenous Territory and the city of Canarana as the starting points of the Xinguanas' urban experience, their narratives will also mobilize other urban spaces of different size and composition. However, this analysis focuses on the city of Canarana, considered as one of the gateways to the Indigenous Territory of Xingu. The theoretical framework selected to analyze these realities is constituted by three dimensions, relational, performative and sensitive, through which the assembly of the notions of agentivity, autonomy and vulnerability coupled with the question of gender allow an anthropological analysis anchored in the context of Xingu.

In the elaboration of this thesis, accounting for the complexity animating the singular paths of the collaborators appeared to be an essential key in the global understanding of the issue of their migration and urban experience. In order to help the reader understand the anchoring of the analysis, an entire chapter is dedicated to the synthetic formulation of the 24 life stories that constitute the primary material of this thesis.

The thesis is divided into three parts of analysis, each of which presents one aspect of this experience. The first part deals with the migration decision process and defines the different contexts that influenced or in which the migration took place. It also presents the multiple factors (structural, cultural, interpersonal and individual) that participate in the complex construction of such a decision at the heart of the lives of the women, their families and the Xinguanas communities. This section concludes with an analysis of migration decisions from the plural perspective of the capacity to act and the vulnerability that these departures entail.

The second part of the analysis deals with the daily experiences of Xinguanas women in the urban space of Canarana. It analyzes the urban experience of women and indigenous people in a spatial division that separates the experiences lived in the domestic space from those lived in the public space. Without being defined in an isolated way, because the overlaps are multiple, this chapter highlights both the experiences of vulnerability of women in the urban environment, but also the strategies that they articulate on a daily basis highlighting the autonomy and the capacity to act in several forms. This second part makes the complexity of these experiences visible by presenting in a balanced way the way in which Xinguanas women live the city.

The third and final part of the analysis focuses on the relationships to the territory maintained by the migrant women within their experience. These relationships are broken down into two parts: the territory in the narratives and the territory in the action. Finally, the women's narratives on which this thesis is based have highlighted the importance of the political investment of migrant women in the territory, which is the theme of the last chapter of this section.

Table des matières

Résumé.....	ii
Abstract.....	iii
Table des matières.....	iv
Liste des figures	viii
Liste des sigles	ix
Dédicace.....	x
Prologue	xii
Introduction.....	1
Chapitre 1. L'émergence de la recherche	5
1.1 Les terrains	7
1.2 Les outils pratiques.....	21
1.3 L'approche méthodologique.....	23
Les principes de recherche	39
Le troc des savoirs.....	42
1.4 La proposition de recherche	66
Objectifs	67
Chapitre 2. Les outils théoriques	70
2.1 Migration autochtone	71
2.2 Être femme, migrante et autochtone.....	79
2.3 Dimension relationnelle	83
2.4 Dimension performative.....	91
2.5 Dimension du sensible.....	94
Conclusion.....	95
PARTIE I	96
Introduction	97
Chapitre 3. Contextes décisionnels.....	99
3.1 La période précontact	105
3.2 L'arrivée des <i>Karaibes</i> et l'état précaire du Xingu.....	109
3.3 La création du TIX	114
3.4 Le Xingu et sa périphérie : la ville de Canarana	116
3.5 La création des postes de la FUNAI et les alliances avec les <i>Karaibes</i>	120
3.6 L'arrivée des écoles dans les villages (1990).....	126
3.7 La décennie de 2010, la ville de Canarana et l'état du TIX	141
Conclusion.....	145
Chapitre 4. Les facteurs décisionnels	147

4.1 Facteurs structurels.....	148
4.2 Facteurs culturels.....	176
4.3 Facteurs interpersonnels.....	197
4.4 Facteurs individuels.....	203
Conclusion.....	206
Chapitre 5. La danse migratoire	207
Conclusion.....	234
CONCLUSION PARTIE I.....	236
PARTIE II.....	241
Introduction	242
Double imaginaire collectif.....	246
Chapitre 6. L'espace privé, intime et domestique urbain.....	253
6.1 Gestion spatiale de l'intime.....	255
6.2 Une autonomie économique informelle et domestique.....	282
6.3 (Dis)continuité culturelle.....	306
Conclusion.....	367
Chapitre 7. Les espaces publics.....	369
7.1 - Les expériences de dislocation sociale.....	373
7.1.1 L'incompatible rencontre de l'Autre	375
7.1.2 Une mobilité contrôlée	389
7.1.3 Les nouvelles figures politiques.....	392
Conclusion.....	398
7.2 – Agentivité urbaine et publique : entre négociation et continuité des rôles traditionnels	400
7.2.1 Maintien des rôles traditionnels : des responsabilités	400
7.2.2. Négociation des rôles	406
Les facteurs facilitants.....	406
Les formes de négociation.....	410
L'agentivité qui émerge de cette négociation.....	412
Ses limites.....	415
Conclusion.....	422
CONCLUSION PARTIE II.....	425
PARTIE III.....	434
Introduction	435
Chapitre 8. Le territoire dans les récits.....	442
8.1 L'identité	443
8.2 La nostalgie	446
8.3 L'ambivalence.....	449
8.4 La complémentarité.....	450

Conclusion.....	452
Chapitre 9. Le territoire dans l'« agir » quotidien	454
9.1 L'individu.....	455
9.2 La famille	458
9.3 La communauté.....	462
9.3.1 L'apprenante.....	464
9.3.2 L'enseignante	471
9.4 La collectivité féminine.....	475
Conclusion.....	479
Chapitre 10. Les nouvelles actrices, ces femmes politisées	483
10.1 Autonomie et relationnalité.....	483
10.2 Les mouvements autochtones.....	487
Canarana et la politique autochtone	493
10.3 Habiter la ville et défendre le territoire	507
Englobement territorial.....	512
10.4 La figure de « l'élite autochtone ».....	519
10.4.1 Ces élites peu élitistes : les femmes politisées et bénévoles	530
10.6 Le rôle et la relation aux hommes dans ce processus.....	540
Entre l'appui et la résistance	541
Conclusion.....	549
CONCLUSION PARTIE III.....	551
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	554
<i>Bilan de la recherche, retour sur les hypothèses et grandes conclusions</i>	554
<i>Les hypothèses et les grandes conclusions de la thèse</i>	556
<i>Limites et pistes pour la suite de la recherche</i>	566
<i>Épilogue</i>	568
Bibliographie.....	573
Annexe A	591
Récits synthèses	591
KAIULU	591
RÉGINA	596
KAYUALU	601
TATIANA	606
SULA.....	610
FANNY	615
BETH.....	617
RENATA.....	619

KATUAPO.....	621
SAMI.....	626
KARU.....	629
VANESSA.....	634
AUNALU.....	637
ANA.....	640
MARIA.....	643
TALYRA.....	645
SHAKIRA.....	647
KYRA.....	651
BABALU.....	655
KAKANHAHU.....	659
SAMANTA.....	663
ANALU.....	664
LUANA.....	668
ANAYA.....	671
Annexe B - Lettre d'acceptation du projet de la part de la communauté.....	675
Annexe C - Document de présentation du projet collaboratif.....	676
Annexe D.....	681
Formulaire de consentement à la participation des ateliers.....	681
Annexe E.....	682
Formulaire de consentement à la participation des récits de vie.....	682
Annexe F.....	683
Formulaire de consentement à la participation du tournage.....	683
Annexe G.....	684
Calendrier proposé en juin 2017.....	684
Annexe H.....	685
Citations originales en portugais des collaboratrices.....	685

Liste des figures

- Figure 1 - Photo des ateliers d'audiovisuel (p. 37)
- Figure 2 - Photo de la remise de diplômes de l'Atelier (p. 38)
- Figure 3 - Population autochtone en zones urbaines dans 10 pays d'Amérique du Sud (p. 56)
- Figure 4 - Carte du bassin du fleuve Xingu et des biomes (p. 77)
- Figure 5 - Carte du bassin du fleuve Xingu et des territoires indigènes (p. 78)
- Figure 6 - Le Territoire Indigène du Xingu et les trajectoires des peuples externes (p. 80)
- Figure 7 - Carte du Territoire Indigène du Xingu et de l'emplacement des villages (p. 81)
- Figure 8 - Terres Indigènes des Xavantes (p. 82)
- Figure 9 - Évolution des limites du TIX (p. 91)
- Figure 10 - Vue Google Earth de la ville de Canarana
- Figure 11 - Phases du cycle de la vie où s'amorce une trajectoire migratoire (p. 165)
- Figure 12 - Trajectoires dansées entre territoire et ville (p. 169)
- Figure 13 - Carte de Canarana (p. 199)
- Figure 14 - Cartes des trajectoires et lieux fréquentés de jeunes femmes habitant/ayant habité à Canarana (p. 215)
- Figure 15 - Cartes peintes des trajectoires et lieux fréquentés à Canarana réalisées par des jeunes filles en phase pré-menstruelle/post-menstruelle (p. 216)
- Figure 16 - Photos de Canarana (p.305)
- Figure 17 - Captures d'écran du film *Vozes das guerreiras* – jeunes étudiantes du Germinar (p. 381)
- Figure 18 - Capture d'écran du film *Vozes das guerreiras* – Message adressé aux femmes
- Figure 19 - Affiche de la 4^e Assemblée annuelle de l'AYMXI (p. 403)
- Figure 20 - Affiche de la 5^e Assemblée annuelle de l'AYMXI (p. 404)
- Figure 21 - Affiche de la 6^e Assemblée annuelle de l'AYMXI (p. 404)
- Figure 22 - Boutique d'artisanat de l'AYMXI (p. 404)
- Figure 23 - Capture d'écran du film *Vozes das guerreiras* – conception négative de l'AYMXI (p. 408)
- Figure 24 - Capture d'écran du film *Vozes das guerreiras* – message du cacique Aritana Yawalapi (p. 410)
- Figure 25 - Capture d'écran du film *Vozes das guerreiras* – Message aux hommes (p. 443)
- Figure 26 - Captures d'écran – Présence et participation des hommes au narratif de l'AYMXI (p. 445)

Liste des sigles

ATIX	<i>Associação da Terra Indígena do Xingu</i> (Association de la Terre Indigène du Xingu)
AYMX	<i>Associação Yamurikumã das mulheres xinguanas</i> (Association Yamurikumã des femmes xinguanas)
CASAI	<i>Casa de Saude Indígena</i> (Maison de la Santé Indigène)
CDHU	<i>Companhia de Desenvolvimento Habitacional e Urbano do Estado de São Paulo</i> (Compagnie de Développement habitational et urbain de l'État de São Paulo)
CEDI	<i>Centro Ecumênico de Documentação e Informação</i> (Centre œcuménique de documentation indigène)
CIMI	<i>Conselho Indigenista Missionário</i> (Conseil Indigéniste Missionnaire)
CONDISI	<i>Conselhos Distritais de Saúde Indígena</i> (Conseils de district de la Santé Indigène)
DSEI	<i>Distrito de Saude Especial Indígena</i> (District de Santé Spéciale Indigène)
FAB	<i>Força Aérea Brasileira</i> (Force aérienne brésilienne)
FETHAB	<i>Fundo Estadual de Transporte e Habitação</i> (Fonds d'État pour le transport et le logement)
FUNAI	<i>Fundação Nacional do Índio</i> (Fondation nationale de l'Indien)
ISA	<i>Instituto Socioambiental</i> (Institut Socio-environnemental)
IBGE	<i>Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística</i> (Institut brésilien de Géographie et de statistiques)
IPEAX	<i>Instituto de pesquisa Etno Ambiental do Xingu</i> (Institut de recherche ethno-environnemental du Xingu)
PIX	<i>Parque Indígena do Xingu</i> (Parc Indigène du Xingu)
SPDM	<i>Associação Paulista para o Desenvolvimento da Medicina</i> (Association Paulista pour le développement de la médecine)
SPI	<i>Serviço de Proteção do Índio</i> (Service de Protection de l'Indien)
TI	<i>Terra Indígena</i> (Terre Indigène)
TIX	<i>Terra Indígena do Xingu</i> (Terre Indigène du Xingu – anciennement appelée Parc national du Xingu et Parc Indigène du Xingu)
UNI	<i>União das Nações Indígenas</i> (Union des Nations Indigènes)

Dédicace

À toutes les Yamurikumã
qui m'ont partagé leurs luttes, leurs forces et leur courage.

Remerciements

Cette thèse est le produit d'un long et sinueux parcours à travers lequel j'ai pu compter sur l'aide, le soutien, et l'encouragement de nombreuses personnes. En premier lieu, je tiens à remercier mon directeur de thèse qui fut toujours présent et disponible pour discuter et repenser le projet. Pour ces encouragements qui, à chaque fois, me donnaient l'énergie de refaire le monde.

Un énorme merci à Francine Saillant qui a aussi contribué grandement à cette thèse par le soutien, les opportunités et l'implication active dans la prélecture.

Merci à mon conjoint et *parceiro*, Cezar, qui a également rendu possible la réalisation de cette thèse à travers ses encouragements continus, ses relectures, ses corrections en portugais, mais surtout, sa présence sur le terrain et son grand soutien émotif lors des moments difficiles.

Merci à mes parents qui constituent aussi des socles sur lesquels j'ai pu m'appuyer à travers les diverses étapes de ce périple. Pour prendre des pauses, pour me remonter le moral, pour me dire que tout va bien, pour me sécuriser en me rappelant qu'ils viendraient me chercher s'il le fallait, pour me relire, moi et mes centaines de pages.

Je remercie aussi toutes et tous mes ami.e.s sur lesquels je sais pouvoir compter. Anthony, Karen, François-Xavier, Aurélie, Ana-Catarina qui m'ont aidé à penser et repenser divers éléments au sein de cette thèse, ainsi qu'Emy, Kinga, Mia, Catherine, Audrey, Marie-Pier, Annie pour les encouragements.

Finalement, je ne pourrai jamais assez remercier toutes les femmes rencontrées au Brésil, à Canarana comme sur le Territoire Indigène du Xingu. À toutes ces femmes qui ont eu la patience de m'expliquer et de me décrire ce que c'est que d'être une femme xingwana et d'habiter la ville. À toutes ces femmes qui ont bien voulu m'ouvrir leur porte et me faire confiance. À toutes ces femmes qui ont rendu possible cette thèse en étant présentes, en prenant soin de moi quand j'étais malade, en me conseillant, en traduisant les paroles des autres, en discutant longuement avec moi afin de m'aider à construire le projet le plus éthique possible. Vous êtes nombreuses. Je n'en nommerai ici que quelques-unes, mais toutes ont permis la réalisation de ce long parcours qui s'achève ici.

Merci à Kaiulu, Shakira, Babalu, Kakanhahu, Kayualu, Analu, Yanna, Aunalu et Sula.

Merci.

Prologue

Mythe des Yamurikumã

(Narré par une aînée Kamaiura pour le film *Vozes das guerreiras*)

C'est ainsi que commence l'histoire des Yamurikumã
Il y avait le fils du cacique
Où la communauté a décidé de lui percer l'oreille
Ils ont appelé le chef et lui ont demandé
On va percer l'oreille de ton fils. Le père a dit : « Ah, c'est bien. »
Le père a accepté la demande de la communauté.
Ils ont également demandé à d'autres liderança de faire participer leurs enfants au perçage de l'oreille
En plus de ces garçons, ils ont sélectionné d'autres enfants pour en faire partie.
Ils formaient un bon nombre de garçons
Puis ils ont commencé à danser avec les garçons qui ont été sélectionnés
Accompagnés par les chanteurs qui ont su chanter cette chanson
Et les femmes les accompagnant/escortant.
Ils ont donc continué à chanter tous les jours
Le temps est venu de percer l'oreille
Au début de la file se trouvait le fils du chef.
Et un autre fils du chef se trouvait à la fin de la même rangée.
Ils ont d'abord percé l'oreille du fils du chef, puis ils ont percé l'oreille du fils du deuxième chef.
Ils ont percé les oreilles avec un os de jaguar.
Ils disent que c'est pour les laisser devenir forts et être des lutteurs de la huka huka
Depuis lors, nous suivons cette tradition.
Parce qu'ils l'ont créée pour nous.
Après le perçage des oreilles, ils sont restés au repos dans leur hamac
Le lendemain, les parrains ont fait les chambres des garçons dans chaque maison.
Ils ont été en réclusion pendant une longue période.
Les cheveux des garçons étaient déjà longs, et le père a décidé d'aller pêcher
Ils sont allés pêcher là où il y avait beaucoup de poissons.
Et puis les jours ont passé... ont passé...
Et les femmes qui attendaient, pensant qu'ils attrapaient trop de poissons.
Puis, le lendemain, il [un homme] est revenu de la pêche
En disant « Nous n'avons plus de nourriture ».
Puis la femme du chef préparait du *beiju*, et du *migal*
Et le garçon a tout emporté
Ont passé des jours... même une semaine.
Et un autre homme est venu.
« Nous n'avons plus de nourriture »
Elles ont recommencé à préparer la nourriture.
Et le garçon a tout emporté.
Encore une fois, un autre garçon est venu en disant : « Nous n'avons plus de nourriture ».

Et puis, la femme a trouvé cela étrange... et elle a dit ensuite : « Je vais cuisiner... mais plus tard ...le soleil est très chaud. »

Il était déjà tard, plus ou moins 3 heures,
L'homme a commencé à se gratter la tête,
Puis la femme a dit. « Viens ici, laisse-moi regarder tes poux. »
Elle a commencé à chercher les poux.
Tu as vraiment des poux.
Et puis, quand elle a commencé à regarder derrière sa tête, il ne l'a pas laissé faire.
Et quand elle essayait de regarder, il lui disait : « Non, ne regarde pas en arrière, regarde devant. »
Il faisait n'importe quoi pour la distraire.
Et il s'est endormi.
Et elle a continué à chercher des poux.
Elle a vu une dent sortir de l'arrière de sa tête.
Une dent... le signe qu'il se transformait.
« Wow... il a une dent... »
Elle a eu très peur.
Il a eu peur. Il s'est réveillé. « Wow, tu as vu ? »
Elle a dit : « Pourquoi ? Je n'ai rien vu. »
Il a dit... « Va la, faire les *beijus*, je vais partir. »
Il ne voulait pas y dormir... il voulait revenir le même jour.
Chaque fois qu'il venait, il revenait le jour même quand il n'y avait plus de nourriture.
Puis elle a appelé son fils. Et lui a raconté. « Fils. Je ne sais pas ce qui arrive à tes parents. »
Cela fait un mois... maintenant ce sera le deuxième mois.
C'est presque la moitié.
Je ne sais pas ce qui arrive à tes parents.
J'ai vu une dent naître dans sa nuque.
Et son fils a dit : « Eh, vraiment ? »
Je veux que tu ailles les voir demain au camp.
Et puis, le lendemain, il est parti.
Le garçon qui s'est fait percer l'oreille marchait. Et il a marché.
Il a marché là où ils sont allés.
Et il vit un grand étang où il y avait beaucoup de poissons.
Il s'est caché.
Il a entendu un bruit étrange...
Et puis il a vu beaucoup de poils sur sa poitrine, de gros poils...
Il a vu qu'ils se transformaient en porcs.
Le garçon a dit : « C'est ça qui leur arrive. C'est pourquoi ils ne reviennent pas. »
Il est retourné à la maison.
C'est l'après-midi.
La mère a mangé le poisson qu'il a attrapé en se cachant.
Il a commencé à raconter à sa mère.
Et le garçon a dit : « Maman, mes parents sont déjà en train de changer. C'est pourquoi ils ne rentrent pas à la maison. »
Ils sont déjà en train de se préparer, ils se transforment en porc.

Et la mère a demandé à son fils : « Qu'est-ce qu'ils veulent faire avec ça ? »
Le fils a répondu : « Je ne sais pas. »
La mère a dit...
« Ah... je crois que je sais... ils veulent nous dévorer, nous, les femmes et vous aussi les garçons »
« Ils se transforment en monstre. »
« Eh, vraiment, mère ? »
Et puis, dans l'après-midi, la femme du chef est partie au centre du village.
Et elle a appelé les filles : « les filles, les femmes, venez écouter. »
De nombreuses femmes se sont réunies.
Les femmes ont commencé à se demander... quoi ? Qu'as-tu entendu ?
Elle a commencé à parler... « nos maris se transforment en porcs. »
Pourquoi se transforment-ils ?
Parce qu'ils veulent nous dévorer.
Même les enfants, ils vont nous dévorer. Ces garçons à qui on a percé l'oreille.
Je ne sais pas pourquoi ils pensent à cela.
Ils pensent mal. Ce n'est pas bon.
Que faisons-nous maintenant ?
L'Épouse du cacique dit : « On va fuir ? Partons d'ici ? »
Nous allons fuir.
Pourquoi les laisserait-on nous dévorer ? Fuyons pour qu'ils ne nous dévorent pas. »
Et elles ont toutes dit la même chose.
« Pourquoi les laisserait-on nous dévorer ? »
Nous allons les fuir, et les laisser se transformer en animal. »
Toutes, toutes ont dit la même chose.
Ensuite, elles ont décidé de s'affirmer.
Ensuite, elles ont commencé à crier.
Iyawahiya Yamurikumã, elles ont crié.
La décision a été prise par la majorité.
Peu de temps après, elles ont commencé à danser.
Ohom ohom ohom mehehe ohom ohom ohom mehehe iyawahiya Yamurikumari Ohom ohom ohom mehehe ohom ohom ohom mehehe iyawahiya Yamurikumari Ohom ohom ohom mehehe ohom ohom ohom mehehe iyawahiya.
Elles ont dit : « Laissons tout ça pour demain. »
Le jour suivant, au lever du soleil,
Elles ont pris le fruit d'une herbe pour en déposer des gouttes dans les yeux
Elles ont mis des gouttes dans leurs yeux pour s'ensorceler.
Et d'autres ont pris de l'huile de copaiba.
En ont mis dans unealebasse
Et en ont versé des gouttes dans les yeux de toutes.
Elles ont pris de grosses fourmis de la forêt
Et les ont mises dans laalebasse.
Elles ont commencé à se piquer les aisselles, elles ont toutes fait ça.
Elles ont commencé à se révolter à cause de la douleur de la piqûre.
Et elles ont commencé à chanter.

Yakiwa yakiwakiwahe mmm mehe

Yakiwa yakiwakiwahe mmm mehe

Ukaiyari Yamurikumari

Ukaiyanunakama iyawahiyari Yamurikumari mmm mehe

C'est ainsi qu'elles ont commencé à chanter.

Ensuite, elles ont chanté la chanson du tatou, pour creuser un trou.

Anikatuite tatupe akuatsiara iaperupikyn mmm mmm

Anikatuite tatupe akuatsiara iaperupikyn mmm mehe mmm

Umo umo umo umo om om om om om om mmm mmm

Anikatuite tatupe akuatsiara iaperupikyn iaperupikyn mmm mmm

Umo umo umo umo om om om om om om mmm mmm

Iyawahiyari Yamurikuma.

Et alors, elles n'étaient plus conscientes d'elles-mêmes. Elles ne savaient plus qui elles étaient.

Elles ont pris les ornements des époux, les bracelets, les coiffes

Elles ont appelé les fils des liderança, 5 jeunes garçons

Ils sont restés devant elles.

Et les autres, en arrière d'elles avec les coiffes.

Et toutes les femmes portaient des coiffes

Elles étaient inconscientes.

Elles chantaient jour et nuit.

Et elles ont dit : « c'est bon, arrêtons. »

Une chanteuse est montée au-dessus de la oca (la maison).

Et une autre est montée sur une autre maison et est restée en face d'elle.

Et elles ont commencé à chanter du haut de la maison...

La première chanteuse a commencé à chanter comme ceci...

Mitsuayaha mitsuayaha mitsuayaha mitsuayaha yahahaha yahahaha yahahaha

Et l'autre a répondu en chantant

Ulehi yawira ulehi yawira kamatawirare nokutera iwiri yahaha yahahaha yahaha

Et elles sont descendues.

Les époux écoutaient.

Elles chantaient du haut de la maison.

« Oh.. Écoutez... qu'est-ce qu'elles font... »

Elles sont allées chanter sur les maisons pour que nous puissions entendre. Elles ont chanté pour dire au revoir.

Elles ont chanté et dit... Partons, femmes.

Ohom ohom ohom mehehe ohom ohom ohom mehehe iyawahiyari Yamurikumari Ohom ohom ohom mehehe ohom ohom ohom mehehe iyawahiyari Yamurikumari

Ohom ohom ohom mehehe ohom ohom ohom mehehe iyawahiya.

Elles sont toutes parties en chantant et en dansant.

La nouvelle s'était déjà répandue qu'elles s'étaient transformées (en Hyper-femmes – ajout Asso).

Tous disaient qu'elles portaient.

Parce que les époux se transformaient (en porc). C'est pour ça qu'elles abandonnaient leurs époux et qu'elles portaient.

Elles ont chanté.

Et elles sont arrivées au village Kuikuro.
 Une jeune fille a dit... « Je vais regarder, juste un peu »
 Elle a regardé, et déjà, elle était partie.
 Dans le village Kuikuro, elles ont chanté une musique différente.
 Des Kuikuro, elles sont allées au village Kalapalo.
 Ils ont dit... « Ne regardez pas, ne regardez pas ces femmes ». Et cela n'a rien donné.
 Ils ont aussi bloqué les portes, ils ont barré les portes. Et rien.
 Quand elles sont arrivées, au village Kalapalo, elles ont changé une autre musique, dans la langue kalapalo.
Iyawahiwari oume Yamurikumari oume oume mehehe oume oumehehe Oume oumehehe
Iyawahiwari oume Yamurikumari oume oume oumehehe oume oumehehe oumehehe oumehehe
oume oumehehe Iyawahiwari oume Yamurikumari oume oume oumehehe oume oumehehe
 Et durant leur passage dans le village kalapalo,
 Elles ont passé aux portes des maisons, et les femmes, les jeunes femmes, sont allées... ont regardé... et déjà, elles étaient parties [en accompagnant les Yamurikuma]
 Des Kalapalo, elles sont allées au village Matipu.
 Elles sont arrivées là et ont commencé à chanter une autre musique.
 Je ne connais pas cette musique.
 Des Matipu, elles sont allées chez les Mehinako.
 Elles sont arrivées et ont chanté une autre musique.
 Des Mehinako, elles sont allées là, chez les Waura.
 Là aussi, elles ont chanté une autre musique.
 Et de là, les Yamurikumã ont poursuivi leur chemin.
 Et elles ont couvert leurs fils avec des tapis de buriti
 Et ils ont commencé à creuser un trou.
 Et les deux garçons se transformaient déjà en tatu canastro.
 Et ils ont commencé à creuser un trou.
 Ils sont sortis de l'autre côté du village Waura.
 Ils ont pris un bain.
 C'est pour ça qu'à cet endroit, le fleuve waura, l'eau a la couleur de l'urucu des femmes.
 Et elles ont continué et sont restées par là.
 J'ai déjà vu des photos d'elles.
 Que, de ce côté (montre le sein gauche),
 Je crois que, c'est de ce côté (montre le sein droit), c'est plus petit.
 Parce qu'elles utilisaient beaucoup l'arc pour chasser les jaguars, les animaux, les singes. Pour réussir de la nourriture.
 Par où elles tiraient l'arc, c'était petit, de l'autre côté, c'était normal.
 Et elles ont construit un village seulement pour leurs fils et ont construit un autre village seulement pour les femmes.

C'est ainsi que se termine l'histoire des Yamurikumã.

Introduction

*Quand une femme décide d'être forte, elle est forte. Personne ne l'a fait tomber.
Il peut venir des obstacles pour elle, qu'elle va réussir à les surmonter.*

C'est ça, être une femme indigène¹

Kuiaiu Yawalapiti (film *Voz das Guerreiras* 2022)

Cette thèse est le résultat de multiples rencontres. Elle est née de celle entre mes propres intérêts de travail et de recherche initiés par un baccalauréat en arts, une maîtrise en communication interculturelle et une scolarité doctorale en anthropologie. Puis elle se développe autour de la rencontre entre des mondes qui instaurent un dialogue sensible, ouvert, honnête et vulnérable. Elle prend racine dans la découverte de l'inconnu, de la déstabilisation, de la déconstruction des premières attentes et des premiers espoirs pour les voir se reconstruire. Si cette thèse a pris pour sujet central la femme xingwana dès son amorce en 2015 lors d'un pré-terrain au Brésil, elle a été construite, déconstruite et finalement co-construite pour reposer concrètement sur des projets communs avec des femmes à la force extraordinaire. Ce sont donc ces nombreuses rencontres qui ont transformé, façonné, et nourri cette thèse.

Elle s'insère dans un contexte historique où, depuis les années 1970, les impératifs académiques se réinventent et se réarticulent devant l'engagement social des acteurs locaux, où les communautés autochtones dans le monde ont exprimé à maintes reprises leur désir d'être considérées à juste titre dans la production de connaissances les concernant (Tuhiwai Smith, 2012). Cette recherche prend également forme dans une conjoncture favorable à la politique autochtone. Premièrement, elle est construite à une époque où est né un jeune mouvement associatif autochtone féminin avec ses luttes et ses revendications dans un contexte régional où l'indigénisme associatif devient une nouvelle voie empruntée par les peuples autochtones (Belleau, 2014b). Cette recherche est, en effet, basée sur un partenariat avec la première association féminine régionale du Xingu, l'*Associação Yamurikumã das Mulheres Xinguanas* (AYMXI), née en 2009 dans un contexte politique où le manque de représentation des femmes autochtones, de leur voix et de leurs intérêts était flagrant. Dans la région du Xingu, entre les années 1990 et 2010, de nombreuses institutions autochtones et

indigénistes ont pris forme et se sont installées soit sur le territoire, soit dans les petites villes en périphérie, comme Canarana, mais il s'agit de la toute première thèse dirigée spécifiquement vers les intérêts et droits des femmes xinguanas.

Parallèlement à cette période importante dans la politique régionale autochtone, s'effectue, à l'échelle nationale et internationale, une prise de conscience sur ce phénomène en croissance qu'est la migration urbaine. En 2006, la question de l'urbanisation autochtone est devenue un sujet important des 5^e et 7^e sessions du Forum permanent sur les questions autochtones des Nations Unies. Un constat émerge selon lequel la migration rurale-urbaine est probablement l'un des enjeux les plus importants affectant les peuples autochtones dans le monde aujourd'hui (Yescas, 2008, p. 24). En 2010, l'ONU-Habitat (le Programme des Nations Unies pour les établissements humains) a consacré une enquête spécifique à l'urbanisation autochtone alors que cette réalité n'est pas prise en compte dans la Déclaration des droits des peuples autochtones de 2007. Au Brésil, selon le recensement de 2010 du IBGE (*Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística*), sur une population nationale de 817 900 individus se déclarant comme Autochtones, 36,3% vivaient en milieu urbain. Un pourcentage équivalent à 324 834 personnes. Or, il ne s'agit pas d'un phénomène stable et linéaire. En effet, les statistiques montrent que si une augmentation de la population autochtone urbaine était visible à l'échelle nationale jusqu'aux années 2000, la majorité du pays enregistre une baisse dans la décennie de 2000-2010. Cette baisse, expliquée par divers facteurs tels que le retour vers les terres et la difficulté à s'auto-identifier comme « Autochtone », n'est toutefois pas la situation observée dans la ville de Canarana dans l'État du Mato Grosso. Cette ville voit plutôt sa population autochtone passer de 4,49% dans sa municipalité pour la décennie de 2000 à 19,78% dans celle de 2010 (Logsdon, 2014). Néanmoins, si le phénomène continue à évoluer, même si les peuples autochtones sont de plus en plus présents dans les centres urbains et malgré l'intérêt public pour ce phénomène qui émerge dans les années 1980 au Brésil, cette réalité reste banalisée, invisibilisée¹, homogénéisée. Ce constat est renforcé par

¹ J'emploie tout au long de cette thèse les termes invisibilité/invisibilisation pour faire référence au processus social qui ne reconnaît pas un individu ou un groupe d'individus en fonction des relations de pouvoir entre les acteurs. Cette notion m'apparaît essentielle pour rendre compte de l'absence de données et l'absence de la prise en compte des enjeux et réalités des femmes xinguanas dans le processus migratoire. Pour une définition de cette notion en anthropologie, se référer à l'entrée de Karoline Truchon « Invisibilité et invisibilisation » dans

l'absence de données spécifiques et détaillées concernant les populations autochtones urbaines détenues par les institutions indigénistes comme la FUNAI, les Districts de Santé Indigène (DSEI) et les associations locales (Discussions informelles auprès de fonctionnaires de la FUNAI de Canarana et du DSEI Xingu sur le terrain, 2017).

L'absence de données, et surtout d'un reflet juste des réalités et expériences vécues par les Autochtones vivant en milieu urbain, mène à la production de préjugés, de discriminations, voire celle d'un mythe ancré dans l'esprit collectif, autant au Brésil qu'ailleurs, comme au Canada. Wayne Warry du département d'anthropologie de l'Université Laurentienne souligne en ce sens : « Perhaps the greatest myth about Aboriginal people is that when they move to the city, they abandon their culture. » (Warry, 2007, p. 111) Un tel présupposé peut être intégré par les peuples autochtones eux-mêmes, renforçant les tensions entre les migrants et leurs communautés d'origine et influençant la volonté des migrants à se définir comme Autochtones. Depuis quelques décennies, les académiciens s'intéressant aux enjeux des peuples autochtones ont commencé à définir la migration, les réalités et expériences urbaines comme objet d'étude de leurs sciences, principalement sociales (anthropologie, sociologie, géographie, histoire). Au Brésil, l'anthropologue Roberto Cardoso de Oliveira signe le premier ouvrage à ce sujet en 1968, intitulé *Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terena numa sociedade de classes* (R. Cardoso de Oliveira, 1968). Cependant, deux éléments se démarquent : le peu de recherches produites auprès des femmes et dans un cadre rural ou de ville de petite envergure. En effet, les recherches tendent tout d'abord à parler de manière générale des réalités urbaines, mais en ayant comme point d'observation les activités et réalités masculines. En outre, elles s'intéressent généralement aux trajectoires migratoires présentes dans les métropoles.

Je travaille ainsi, avec cette recherche, à combler ces deux lacunes. Ainsi, je participe à approfondir la littérature à propos de l'expérience migratoire et urbaine vécue par les femmes autochtones au Brésil aux côtés de chercheurs et chercheuses tels que Miranda (femmes autochtones à Manaus – (Miranda, 2015)), Freire da Silva (femmes autochtones Potiguara

le dictionnaire Anthrophen (Truchon, 2017). Il s'agit également d'une notion employée dans les études connectant les femmes et la migration (Morokvasic, 2008; Morokvasic & Catarino, 2007).

dans la région de Paraíba, petites villes - (Freire da Silva, 2016), Vinente dos Santos (femmes autochtones en milieu urbain dans la région Alto Rio Negro, ville São Gabriel da Cachoeira – (Vinente dos Santos, 2007, 2008, 2012), Maximiano (femmes autochtones dans la ville de Manaus – (Maximiano, 2013), Cavalcante (femmes autochtones en migration dans la ville de Manaus – (Cavalcante, 1997), Matos (les femmes autochtones et la production d’artisanat en Amazonie – (M. do S. P. de Matos, 1996), Velthem (femmes autochtones et travail artisanal dans la ville de São Gabriel da Cachoeira – (Velthem, 2001), Bandeira Cemin (femmes autochtones habitant Porto Velho – (Pereira de Souza & Bandeira Cemin, 2010) et Teixeira dos Santos (femmes autochtones dans la ville de Boa Vista - (Teixeira dos Santos, 2016). Toutes ces recherches portent cependant sur les régions du nord (Amazonas, Roraima, Rondonia) et se déroulent principalement dans des métropoles comme Manaus (capitale de l’État d’Amazonas), Porto Velho (capitale de l’État de Rondonia) et Boa Vista (capitale de l’État de Roraima). Du côté du Xingu, Horta (Horta, 2017, 2018) et Menezes (Menezes, 2008) s’intéressent à la migration autochtone et au phénomène d’urbanisation autochtone touchant des villes périphériques au Territoire Indigène du Xingu, mais leurs recherches ne portent pas spécifiquement sur les réalités féminines. J’espère donc combler l’espace laissé vacant à propos des réalités urbaines des femmes autochtones de la région du Xingu dans la petite ville de Canarana dont l’estimation démographique de 2020 s’élève à 21 842 habitants.

Si cette thèse vise à mettre en évidence des parcours et expériences trop longtemps minorisés et marginalisés sans verser dans une approche uniquement négative et victimisante, il m’apparaît logique, voire essentiel, de mobiliser les notions d’agency (capacité d’agir ou agentivité) et d’autonomie (empowerment/autonomisation) des femmes dans ces contextes. C’est ainsi que se dessine, de soi, mon objet de recherche : les formes d’agencéité et d’autonomisation déployées par les femmes xinguanas à travers leurs parcours migratoires et expériences de l’urbanité dans la ville de Canarana.

Chapitre 1. L'émergence de la recherche

La recherche dans la région du Xingu appartient à une vieille tradition. La région, officiellement médiatisée lors de la Marche vers l'Ouest et des expéditions des frères Villas Boas, était déjà connue des anthropologues et autres explorateurs (pensons aux voyages de Karl Von Den Steinen en 1884 et 1887 dans la région du Haut-Xingu, Curt Nimuendajú en 1916 et 1919 dans le Bas-Xingu). La délimitation du territoire en « parc national » en 1961, puis en « parc indigène » en 1968 bien avant de devenir un « territoire indigène »² (homologué en 1991, mais dont l'appellation « parc » reste employée encore aujourd'hui), marquera aussi les esprits, les médias et l'académie. Connue comme l'exemple par excellence de l'indigénisme brésilien, le Xingu et ses rituels intercommunautaires, attirent annuellement des chercheurs du Brésil et d'ailleurs, ainsi que de nombreux touristes désirant assister aux rituels et cérémonies (je pense à la cérémonie funéraire du Kuarup de 2016 réalisée chez les Yawalapiti qui reçoit des dizaines de touristes, des politiciens brésiliens, des acteurs des organismes indigénistes (FUNAI), des ambassadeurs internationaux, des équipes de tournage en plus des chercheurs présents – dont je fais partie (Notes de terrain 2016); (Royaume de Belgique, 2016; « Sete tristes troncos, diplomacia e um protesto », 2016)³. Comme le souligne si bien Linda Tuhiwai Smith (Tuhiwai Smith, 2012, p. 2),

And, of course, most indigenous peoples and their communities do not differentiate scientific or 'proper' research from the forms of amateur collecting, journalistic approaches, film making or other ways of 'taking' indigenous knowledge that have occurred so casually over the centuries.

Les rapports à la recherche, à toutes formes de récolte de « savoirs locaux », mais aussi à la représentation (imagée ou textuelle) faite des nations autochtones par des acteurs externes (chercheurs, médias, touristes, cinéastes) sont construits sur des expériences historiques que critiquent vivement mes interlocuteurs xinguanos. L'appréhension et la méfiance envers un anthropologue, le refus de participer à une recherche, la rigidité des protocoles de recherche,

² Le territoire est officiellement homologué comme une « terre indigène » par la FUNAI en 1991, mais l'appellation « parc » reste employée encore aujourd'hui. Refusant l'emploi d'un tel terme à la connotation coloniale, j'emploie tout au long de cette thèse l'auto-désignation déterminée par l'Association de la Terre Indigène du Xingu (ATIX) lors d'une assemblée en 2016, le *Território Indígena do Xingu* (Territoire Indigène du Xingu), dont je conserverai l'acronyme, TIX, pour alléger le texte.

³ Site de l'ambassade de Belgique qui avait des diplomates belges présents : https://diplomatie.belgium.be/fr/newsroom/nouvelles/nieuwsberichten/2016/plongee_au_coeur_dune_ceremonie_indienne_au_bresil

Les ambassadeurs du Canada, de la Norvège, de l'union européenne étaient présents selon l'article de Carta Capital : <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/sete-tristes-troncos-diplomacia-e-um-protesto/>

le désir de monnayer la recherche dans l'optique de rééquilibrer la trop longue exploitation de connaissances et savoirs traditionnels et sacrés représentent des barrières que les populations ont érigées au fil des ans et des mauvaises expériences, pour mieux se protéger. Sans détailler ici les expériences qui m'ont été racontées, j'ai personnellement ressenti et expérimenté la présence de ces différentes barrières illustrant l'hésitation individuelle et collective à s'investir dans un autre projet de recherche.

C'est pourquoi, dans un tel contexte de recherche autochtone, il m'importe de travailler à partir d'un cadre de décolonisation, d'autodétermination (d'autonomisation) et de justice sociale. Pour ce faire, le cadre méthodologique de cette recherche s'inspire des méthodologies décoloniales et féministes autochtones. Dans la présente partie sont présentés les différents éléments qui constituent la méthodologie appliquée pour ce projet de recherche, soit l'approche ethnographique par le terrain, la langue véhiculaire, les termes employés pour désigner nos collaboratrices ainsi que les pronoms mobilisés dans l'écriture. Notre approche est ensuite déconstruite en deux temps, d'abord celui de la construction de ce projet collaboratif, puis celui du « troc des savoirs ». Ce chapitre se termine par la présentation de la proposition de recherche, des hypothèses et des objectifs.

Cette recherche est donc construite à partir d'une méthodologie désirant participer activement à la mise en valeur de l'agentivité et de l'autonomisation des collaboratrices. De la thématique de la recherche à la structure de la collaboration lui donnant forme et aux termes de la validation d'un échange « juste » entre les parties, « donner de la force » (dar força) a été le mot d'ordre principal. Comme nous le verrons dans les sections ci-dessous, la méthodologie employée a été envisagée dans l'objectif de donner du pouvoir et de reconnaître le pouvoir (déjà existant) de nos interlocutrices, et ce, sous plusieurs formes : espace de parole ((dé)montrer que leur récit compte), reconnaissance de leur participation sans les instrumentaliser, outils et compétences audiovisuels pour la production de leur propre représentation, collaboration active et égalitaire au sein d'un processus de production des connaissances.

Il importe de préciser que ma position en tant que femme allochtone, de classe moyenne, canadienne, anthropologue, artiste-cinéaste et professeure (formation pédagogique en arts)

influence directement ma compréhension d'une méthodologie multidisciplinaire, relationnelle (et émotionnelle, donc consciemment subjective), souple et engagée, ainsi que la positionnalité que j'occupe (qu'on me fait occuper) sur le terrain malgré moi. Notre positionnalité et notre « projet initial » (pensé dans/à partir du cadre universitaire) restent toujours confrontés et sont souvent redéfinis par notre entrée (angle, contact, position) sur le terrain ainsi que les réalités, les imprévus et les revirements qui s'y produisent. Le travail d'anthropologue se caractérise donc en grande partie par une capacité de réflexion itérative (sur soi, comme sur sa recherche) d'une introspection honnête et humble de notre manière de voir/agir/penser. Cette capacité se construit également au fil des expériences, des défis rencontrés, dont principalement les échecs. La présente recherche s'est amorcée sous l'office d'un premier projet qui a dû, à la suite d'évènements particuliers, être complètement repensé. Si j'ai été confronté à de multiples émotions dans ce parcours sinueux, la construction/déconstruction/reconstruction ainsi que l'apprentissage de l'humilité devant les bouleversements (parfois considérés comme des échecs, parfois comme des opportunités) de mon projet de recherche doctoral font partie des plus grands acquis (personnels et méthodologique) de cette expérience.

1.1 Les terrains

Le terrain ethnographique est l'un des éléments constitutifs de la discipline anthropologique, héritage des autres sciences « de terrain » comme la zoologie, la botanique, la géologie où l'objet d'étude est une « limited area » dans laquelle se trouve une « primitive humanity in its natural state » (Gupta & Ferguson, 1997, p. 6). Même si cette lecture du terrain ethnographique est depuis longtemps dépassée, une lecture des « vrais terrains » continue d'y être rattachée, quoique de plus en plus critiquée et négociée. Un « vrai terrain » est un lieu considéré comme étant éloigné de nous, représentant « l'Autre », inaccessible, exotique, étrange. Il est accompagné d'une structure encourageant, dans l'idéal, « an especially deep, extended, and interactive research encounter. » (Clifford, 1997, p. 187)

Si les critères pour définir un « terrain » ont longtemps été associés à la distance et à l'étrangeté, menant certains à être davantage légitimes et valides que d'autres, où « some places are much more 'anthropological' than others » (Gupta & Ferguson, 1997, p. 13), on

assiste aujourd'hui à l'éclatement de ces frontières et critères restrictifs. Dans mon processus doctoral, j'aurai eu la chance d'expérimenter deux types de terrains relativement distincts, l'une reprenant le critère d'exotisme classique et constitué de l'investissement dans une communauté (un village), de la co-résidence familiale et d'une extrême intimité avec les collaborateurs de recherche (observation participante au quotidien), ainsi qu'une autre dans un cadre urbain⁴ où mon ancrage spatial s'est défini par l'indépendance domestique ainsi que la collaboration et l'interaction intercommunautaire. La diversité de ces approches ethnographiques m'a permis d'aborder des interlocutrices et d'entretenir des relations de manières différentes, mais complémentaires. Il s'est avéré pertinent d'habiter dans une famille et de voir le quotidien familial avec toutes ses subtilités et complexités (qu'il ne m'a pas été donné de saisir dans leur entièreté, évidemment) durant un premier séjour de terrain, comme il a été bénéfique de m'extirper d'un noyau plus circonscrit pour me mettre en réseautage avec les autres interlocuteurs. Il m'a donc été offert d'expérimenter la création de relations interpersonnelles par le biais d'ancrages différents. Je ne crois pas nécessaire de détailler la méthodologie classique de l'ethnographie faite à partir d'une famille et d'une communauté, mais il me semble pertinent de revenir rapidement sur celle déployée en contexte urbain. Si mon premier segment de terrain peut être considéré comme une « practice of intensive dwelling (the 'tent in the village') » (Clifford, 1996, p. 5, 1997, p. 188), le second segment s'apparente davantage à des « repeated visiting, collaborative work » (Ibid.) où les relations sont négociées à l'extérieur de l'espace domestique, dans la rue, dans les organisations, les centres, les marchés. La ville n'offre pas de « centre du village », quoique certains lieux puissent être considérés comme des points de rassemblement pour les résidents autochtones. Je me suis donc engagée relationnellement avec mes interlocutrices à partir de l'espace public. Toutefois, la distinction principale d'un hébergement en famille (ou dans une communauté) vis-à-vis d'un hébergement distinct et indépendant me semble se situer dans le déplacement de l'acte relationnel. Je peux ainsi inviter mes interlocutrices à entrer dans « mon » intimité (et non pas celle d'une famille d'accueil). Louer une petite maison dans l'un des quartiers de Canarana m'a permis d'éviter une « étiquette » liée à une famille et une communauté, tout en devenant un centre de rencontre où les femmes pouvaient passer. J'allais parfois chez elles, mais elles pouvaient également venir « chez moi ». Et si

⁴ Notons que la ville fut longtemps considérée comme un espace impropre à l'enquête ethnographique.

l'importance de la protection de l'espace intime est quelque chose qui a été souligné à de nombreuses reprises par mes collaboratrices, leur offrir un accès à « mon espace intime » renversait le paradigme du « visité/visitant ». Bien évidemment, il s'agissait d'une maison de passage, louée pour quelques mois, sans objet personnel et sans histoire. Mais le fait de délocaliser, de décentraliser le lieu de rencontre (possiblement, mais pas uniquement dans la maison de quelqu'un d'autre, dans *leur* maison, dans un lieu public et politique) me permettait de faire place à un échange où la femme pouvait prendre la décision de venir me rencontrer (et non l'inverse) dans un lieu apolitique et intime.

Par ailleurs, si l'idée de réaliser des récits de vie correspondait aux besoins locaux de mes partenaires de recherche et à une approche fondée sur l'engagement, l'autonomisation et la valorisation des savoirs locaux, il me faut bien reconnaître qu'il s'agit également d'un outil essentiel dans l'approche du terrain ethnographique vécu par le chercheur. Le terrain, surtout exotique, est avant tout « une expérience d'éloignement et de séparation, un *exil* imprévu, troublant et profondément déstabilisant dès le moment où ce qui était jusque-là le familier devient désormais l'*étrange*. » (Mohia, 2000, p. 272) Nos réactions envers l'étrange nous permettent d'apprendre à *nous* connaître en premier lieu, avant de tendre à l'observation « d'autres soi » (Ibid.). Ce processus d'introspection devient donc un outil essentiel pour l'ethnoanthropologue en terrain éloigné. J'avancerais même que la prise de conscience des mécanismes nous confrontant à notre propre « étrangeté » peut nous aider à aborder les thématiques liées à l'exil, dont la migration urbaine. Dans l'appréhension de nos contradictions, de nos peurs, de nos fautes et de leur analyse pour mieux saisir notre propre enracinement culturel et nos biais (dont la distanciation⁵ ne se réduit pas à l'éloignement géographique) se joue la sensibilité à comprendre ceux de l'Autre. Dans l'abordage d'une thématique rendant compte de l'éloignement, de l'isolement, de la perte de repères et de stratégies (souvent inconscientes) d'ancrage culturel, notre propre expérience de ces mêmes paramètres et leur analyse ne peuvent que servir le rapport à l'Autre, nous rapprochant dans nos similarités plus que dans nos différences. Bien évidemment, il importe de faire la distinction entre notre posture de chercheur, se rapprochant du « voyageur » (Augé, 1999),

⁵ La « double distanciation » serait le propre de la discipline anthropologique à travers la distanciation de sa propre culture et de celle étudiée.

davantage que la posture du « migrant », ne pouvant ainsi considérer une situation comme équivalente à l'autre. Néanmoins, l'expérience déstabilisante que représente un terrain ethnographique ne s'oppose pas complètement à celle d'un migrant. Dans son analogie entre ethnographie et voyage, l'anthropologue français Marc Augé (Augé, 1999, p. 19) signale d'ailleurs l'importance de porter une attention à ses propres « récits » pour être plus à même de comprendre ceux des autres :

Ceux que l'ethnologue rencontre et interroge vivent aussi leurs propres récits, leurs propres voyages réels ou métaphoriques. L'ethnologue est peut-être plus à même de les entendre et de les comprendre à partir du moment où il prend conscience des siens. Car ce qui le rapproche de ses interlocuteurs, c'est précisément ce qu'il partage avec eux, mais qui, dans le même temps, l'en distingue : la parole, la capacité narrative, l'imagination et le souvenir.

C'est dans cette perspective que la portion qui suit tente de mettre en exergue des bribes de récits de vie « ethnographique » de l'anthropologue que je suis, dans lesquels je tente de m'adonner à l'introspection et l'analyse de mes ratés, de mes angoisses, de mes comportements et habitudes ancrées dans ma culture, dans mon histoire personnelle. Par cette « capacité narrative », je me dois d'explicitier l'envers du décor, de rendre compte de mes faux pas, de présenter avec humilité le processus qui a permis à cette recherche de prendre forme. La récolte de récits se fait donc dès mon arrivée sur le terrain, à travers mes propres expériences et participe à la construction de l'objet anthropologique sur lequel porte ce texte, puisque : « (...) l'objet de l'anthropologie ne se conçoit-il pas comme un donné *a priori* et ne préexiste pas dans sa pureté à l'observateur, mais au contraire correspond-il à un processus de construction. » (Kilani, 1994, p. 49, cité par (Mohia, 2000)).

Voyons dans le passage suivant comment mes cinq séjours ethnographiques, qui ont pris la forme de terrains distincts, se sont construits, situés, transformés et ont mené à la construction de mon objet de recherche.

Faire face au vide : quand le projet nous fait faux bond

J'ai réalisé mon pré-terrain au Brésil à l'automne 2015, pour une durée de trois semaines. Je suis allée assister à la première édition mondiale des Jeux des peuples autochtones se déroulant du 23 octobre au 1^{er} novembre à Palmas, capitale de l'État du Tocantins. Lors des Jeux, j'ai assisté à la diffusion du film *As Hiper Mulheres* (Les Hyper-femmes), co-réalisé par Takuma Kuikuro (de la communauté autochtone xinguana Kuikuro), Leonardo Sette (cinéaste) et Carlos Fausto (anthropologue et cinéaste) en 2011, dans le cadre des activités

de l'organisation *Vidéo nas Aldeias* sur laquelle je reviendrai plus tard dans ce chapitre. Le film porte sur le rituel féminin intercommunautaire de la région du Xingu, le Iamurikumã (ou Yamurikumã⁶), et son insertion dans le quotidien du village et de la vie des gens. Le visionnement de ce film fait naître en moi une curiosité à propos d'une pratique sportive présente au cœur de ce rituel, la lutte *Huka Huka*, qui sera notamment présentée lors des JMPA sous la bannière de la démonstration (donc non compétitive). L'intérêt envers cette pratique à la fois physique et rituelle est décuplé lorsque, par hasard le jour suivant, je fais la rencontre du cacique de la communauté dans laquelle a été tourné le film, père d'une lutteuse de *Huka Huka* qu'il s'empresse de me présenter. Il s'agit alors, pour moi, d'un *signe*, d'une ouverture à ne pas manquer. Quelques jours plus tard, je rencontrerai le fils aîné de ce cacique renommé, technicien en audiovisuel issu d'une mouture de *Vidéo nas Aldeias*, qui constituera mon entrée sur le terrain lors de ce premier volet puisqu'il est le seul à détenir un compte actif sur WhatsApp, qui deviendra notre principal lien de communication lors de mon retour au Canada et de la préparation du projet de thèse. Mais le visionnement du film *As Hiper Mulheres* éveille en moi une critique, au fond clairement féministe, de voir une pratique féminine représentée uniquement par des hommes. Je n'entrerai pas ici dans une critique de la représentation faite des femmes et du rituel par ces trois co-réalisateurs, ni de la place que les hommes occupent dans le film. Sachant que le projet VnA, existait depuis 1986 et produisait des ateliers de formation dans le but de former des réalisateurs autochtones depuis 1997, j'ai trouvé décevant de constater qu'aucune femme n'avait été intégrée à la réalisation de ce documentaire portant sur le plus grand rituel féminin de la région. À la suite de lectures autour du projet de VnA et de discussions informelles avec la famille Kuikuro que j'ai rencontrée, ainsi qu'auprès de contacts du *Laboratorio de Imagem e Som em Antropologia* (Laboratoire d'image et de son en anthropologie - Lisa) de l'Université de São Paulo avec lesquels j'élaborerais un partenariat, j'en suis venue à la conclusion que très peu de femmes autochtones avaient pu/voulu émerger comme réalisatrices à la suite des ateliers de VnA. J'ai donc orienté mon projet de thèse en partant de la prémisse que certaines pourraient avoir un intérêt envers une offre de formation audiovisuelle répondant à leurs besoins exclusifs et particuliers (horaires, gestion des enfants, gestion de la cuisine de la maisonnée, sujets traités,

⁶ Rituel basé sur un mythe racontant la transformation des femmes en êtres mi-femmes, mi-esprits, guerrières qui se rebellent contre le contrôle des hommes. Pour une ethnographie du mythe, du rituel et de sa musicalité, lire Mello (2005).

présence masculine, etc.), offre que je considérais être en mesure de combler par le biais de mes compétences artistiques et pédagogiques. Le premier volet de ma recherche doctorale s'est donc constitué autour de ces deux pôles : la lutte *Huka Huka* féminine (car il existe également une version masculine⁷), ainsi que l'enseignement, tout d'abord, et éventuellement/potentiellement l'utilisation de l'audiovisuel avec mes participantes.

Je suis retournée pour la deuxième fois au Brésil en juin 2016, projet de doctorat, visa d'étudiante et certificat d'éthique canadien en main. Dès mon arrivée, je me dirige vers Canarana, petite ville située dans l'État du Mato Grosso, que 17 heures d'autobus séparent de la capitale Brasilia, et qui fait office de Portail du Xingu. Je suis aidée et hébergée par la famille de Liderança rencontrée lors de mon pré-terrain, 8 mois plus tôt. C'est à partir de ce réseau que j'entre sur le territoire dans le but de présenter mon projet et que celui-ci soit accepté et validé par la communauté et ses caciques. La présentation sera organisée à la fin du rituel Jawari qui ne se déroule qu'une fois tous les 3 ou 5 ans. Il s'agit là d'un bon moment, car la communauté Kuikuro, qui comprend 3 villages, est en grande partie présente pour assister et participer au rituel. La veille de la rencontre publique, je rencontrerai les trois caciques qui considèrent le projet comme intéressant et pertinent. Ils notent, entre autres, « l'importance de donner plus de place et de voix aux femmes qui sont souvent absentes des rencontres politiques et qui ne participent pas aux associations (kuikuro et cinéaste) » (Journal de bord 26 juin 2016). Lors de la rencontre publique, je présente donc le projet en portugais, tout en recevant l'aide du fils aîné de la maison qui m'héberge en ce qui concerne la traduction et de deux autres hommes cinéastes du Colletivo Kuikuro de Cinema (Collectif Kuikuro de Cinéma). À ma grande surprise, très peu de femmes sont présentes au début de la réunion. La jeune sœur de la famille fait office d'unique représentante féminine. On lui demandera d'ailleurs à quelques reprises d'aller chercher les femmes. Mais une quarantaine d'hommes, de tous les âges, sont présents et écoutent attentivement la présentation. Plus la présentation avance, plus les femmes s'ajoutent au public. À la fin de la présentation, certaines questions (posées par des hommes) me sont adressées : on me questionne sur ce qui se passera « après » le projet, on me souligne l'importance du retour des données et de

⁷ Pour plus d'information sur la lutte Huka Huka, lire la thèse de doctorat de Guerreiro Júnior (Guerreiro Júnior, 2012), *Ancestrais e suas sombras, Uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*.

l'implication de la communauté au sein d'une collaboration, notamment par le biais du Collectif Kuikuro de Cinéma. On me souligne l'originalité de la recherche puisque c'est la première fois qu'un chercheur s'intéresse exclusivement aux femmes. On m'explique que je vais devoir dédommager les gens individuellement (on me propose d'offrir de l'argent, mais je négocie d'offrir des biens et produits dont les femmes ont besoin), ainsi que collectivement (par un montant d'argent ou de l'équipement offert au Collectif Kuikuro de Cinéma). Les caciques soulignent qu'ils autorisent exceptionnellement mon projet, car à la suite du manque de retour des données récoltées par des chercheurs-étudiants, la communauté avait fait le choix de ne plus en accepter. Nous nous entendons sur l'objectif de mettre les femmes participantes en avant-plan, comme réalisatrices. La situation inverse, qu'ils ont déjà vécue, est décriée. Les questions viennent majoritairement des hommes. Une seule femme se prononcera, fille de l'un des caciques et donc *Caciqua*, et acceptera le projet. La présentation se termine par la validation du projet et la requête d'une autorisation de la FUNAI (pour laquelle les caciques me prépareront une lettre officielle d'acceptation⁸) afin d'amorcer la récolte de données. Même si le projet est validé par les trois caciques et l'ensemble des gens présents à la réunion, je demeure réflexive à propos de la faible présence et participation féminine (pas de questions ou commentaires posés). Je comprends, à la suite du commentaire des caciques sur la faible présence des femmes aux réunions, qu'il s'agit là d'une situation courante, et je tiens pour acquis que leurs voix ont été transmises à travers l'accord donné par les hommes, mais aussi par la représentante *Caciqua*. Une telle interprétation naïve, confortée par la validation des autorités masculines et menant à l'absence de la recherche d'une validation exclusivement féminine s'avérera problématique pour la suite du projet. Cependant, durant les jours qui suivront la présentation, mon contact auprès des femmes de la communauté se transforme (principalement auprès des jeunes femmes). Je perçois alors une plus grande ouverture, elles viennent me parler, se présentent à moi et me posent des questions, une situation qui diffère grandement de mes premières journées dans la communauté où elles restaient en retrait et m'évitaient, tandis que les hommes venaient à ma rencontre et engageaient la conversation. Ce rapprochement soudain d'une certaine partie de la population féminine du village me donna confiance en la suite du projet et c'est donc remplie d'enthousiasme que je repars vers Canarana, puis Brasilia pour y préparer ma

⁸ Lettre en Annexe B

demande officielle à la FUNAI (une demande impossible ou, du moins, beaucoup plus fastidieuse à faire sans la lettre d'acceptation venant de la communauté). J'accompagne la famille Kuikuro pour un court retour dans la communauté en août 2016 pour assister au plus grand rituel intercommunautaire de la région, le rituel funéraire Kuarup. Lors de ce rituel, je fais la rencontre de nouveaux contacts et on me parle de l'Association Yamurikumã des femmes xinguanas. J'avais préalablement reçu le conseil (voire la forte recommandation « à suivre ») de ne pas m'en approcher puisqu'elle était considérée par certains comme « difficile d'accès » et « contrôlante ». Cette association porte le même nom que le rituel intercommunautaire durant lequel se déroule la lutte Huka Huka féminine. Lors du rituel, on me fait part de la rumeur qu'un rituel Yamurikumã se déroulera dans les prochains mois. Lors de notre retour à Canarana, une manifestation contre l'équipe en place au District de la Santé s'organise. Des rassemblements, des discussions, des blocages d'accès au bâtiment ont lieu. Accompagnant ma famille d'accueil, je reçois l'autorisation d'entrer dans le périmètre où se déroule un « sit in » et qui est sécurisé par des guerriers xinguanos. Cette manifestation s'échelonne sur plusieurs semaines. J'y ferai la rencontre de la présidente de l'Association Yamurikumã. Après discussion, elle m'invite à assister au rituel Yamurikumã qui aura lieu chez les Kamaiura le mois suivant, en septembre. Pour des raisons d'ordre politique que je considère à l'époque comme contraignantes, je ne suis pas autorisée à y assister. Ce rituel s'avère être le seul événement intercommunautaire et formel durant lequel se déroule la lutte, même si d'autres moments seront également opportuns pour sa pratique sous une version plus informelle (comme lorsqu'une femme d'une autre communauté xinguanana rend visite, elle doit lutter contre toutes les femmes de la communauté hôte qui le désirent⁹). L'impossibilité d'assister à cet événement m'apparaît comme une limite à ma recherche. Je comprends toutefois la complexité des relations politiques et la position que j'y occupe.

Durant les procédures et l'attente de l'émission des autorisations de la FUNAI et du CEP/CONEP, je demeure à Canarana où je partage les activités quotidiennes de la famille Kuikuro qui m'héberge. À la mi-octobre, le bureau régional de la FUNAI m'annonce que

⁹ J'ai pu assister à un tel moment. Un petit public s'agglutine au centre du village où se dérouleront les combats. L'invitée arrive, accompagnée de la famille qui l'héberge. Les combats commencent et se termineront lorsque toutes les femmes hôtes le désirant auront combattu. Ensuite, les hôtes vont rétribuer la lutteuse invitée par des offrandes diverses (souvent de l'artisanat) en guise de remerciement.

mes autorisations sont prêtes et que je peux me rendre au village. Je retourne donc au village vers la fin du mois d'octobre accompagnée de la sœur aînée (ainsi que de son mari et de ses 2 filles plus jeunes) de ma famille d'accueil, lutteuse de Huka Huka et Caciqua, qui est mon interprète et informateur clé. Nous tentons d'organiser une rencontre communautaire pour discuter du projet, plus spécifiquement avec les femmes, et amorcer les ateliers d'audiovisuel et quelques entrevues. Il nous faut 10 jours pour parvenir à rassembler les gens pour une discussion. Dans les jours qui précèdent, mes accompagnateurs me soulignent que ce sera difficile de faire accepter le projet par les femmes et de les faire participer. On m'explique qu'elles n'ont pas bien compris les termes du projet, que les caciques ont accepté sans les consulter réellement et que les mères n'autoriseront pas leurs filles à participer aux ateliers, ainsi qu'à se promener dans le village sans supervision (parentale ou masculine, je suis exclue de ce titre). J'en suis abasourdie, même si certains signes et détails des rencontres précédentes présageaient un tel revirement. Avec mon interprète et son statut rassembleur de Caciqua, nous amorçons une tournée des maisons pour aller visiter les principales représentantes féminines – Caciquas – du village et discuter directement avec elles. Les craintes de ma famille se concrétisent. Les femmes sont réticentes, questionnent la base même du projet (illustrant qu'elles n'ont donc pas d'information à son sujet), exigent une rétribution monétaire individuelle (contrairement à l'entente prise collectivement d'offrir autre chose que de l'argent) en plus de souligner qu'elles n'autoriseront pas personnellement leurs filles à participer, mais qu'elles laissent le choix aux autres femmes de prendre la décision les concernant. Cette tournée offre le ton de la rencontre qui suivra le lendemain matin. En ce début de novembre, dépitée et émotive, je présente le projet devant une assemblée résolument plus féminine que la précédente réunion du mois de juin, accompagnée à nouveau par deux caciques sur trois, ainsi que les *Caciquas* rencontrées la veille. Les jeunes femmes avec qui je joue au football quotidiennement sont d'ailleurs présentes en grand nombre et soutiennent positivement mon regard. Le projet est à nouveau débattu, je défends mes points. À un certain stade de la réunion, il me semble qu'une dynamique particulière s'installe dans laquelle les hommes (principalement ceux du Collectif de cinéma) tentent de « convaincre » les femmes de participer. Lorsque je m'éloigne de la discussion et rejoins les jeunes femmes, assises en retrait, elles me chuchotent qu'elles aimeraient participer, mais ne pourront malheureusement pas le faire sans l'accord de leurs *Caciquas* et mères. Personne n'impose la révocation du

projet, personne ne s'y oppose « au nom de la collectivité », personne ne semble vouloir prendre une telle décision. La réunion durera quelques deux heures aux termes desquelles, je déclarerai que le projet n'aura pas lieu.

Un vide s'installe. Je ne sais pas comment me sortir de cette impasse. Je sens mon doctorat s'effondrer sous mes pieds. Mais parallèlement, je suis satisfaite de cette finalité si elle répond aux besoins et aux désirs des femmes, n'ayant pas cédé aux pressions (masculines) qui leur étaient faites. Des commentaires (généralement venus d'hommes) m'expliqueront par la suite qu'il aurait fallu « s'obstiner » un peu plus, qu'il manquait des acteurs clés (toujours masculins) pour faire pencher la balance et permettre au projet de se concrétiser. C'est dans ce vide que je réalise, peut-être trop tard, les multiples paramètres invisibles que j'ai manqués lors de mon arrivée sur ce « terrain ethnographique ». Mon entrée par le biais d'un homme me semble avoir eu une forte incidence sur ma relation avec les femmes de la communauté. Mon insertion dans ce réseau politique et social communautaire et intercommunautaire à travers mon entrée par le biais de ma famille d'accueil a aussi probablement teinté les relations qui se sont construites par la suite. L'absence d'un contact et d'une relation avec les *Caciquas* de la communauté a, je crois, été l'élément décisif. La communication avec ces dernières, établie grâce au statut de mon interprète et à son propre rôle de représentante, s'est faite trop tard. La communauté a accepté un projet en leur nom, sans consultation. Il ne leur restait qu'à exercer leur agentivité par le refus de collaborer. Dans ce vide, dans cet espace liminal entre l'appréhension de la suite et la conviction d'avoir minimalement appuyé les femmes dans leur démonstration d'autonomisation, je prenais conscience de mes faux pas, nombreux, de mon ignorance de la structure politique locale, de ma lecture trop naïve des codes à respecter, mais surtout, de l'importance de la porte par laquelle on pénètre dans un lieu, dans une société, dans un groupe, dans une communauté. Si ce moment de grande incertitude m'apparaissait, en novembre de 2016, assise dans mon hamac au cœur du Territoire du Xingu, comme un obstacle annonçant la fin avortée de mon doctorat, le recul, grâce à la sortie du terrain et des cercles sociaux qui y étaient liés, m'a permis d'y voir l'occasion de mettre à profit mes six mois d'ethnographie et les contacts extrafamiliaux établis afin de construire un nouveau projet en connaissant, de manière plus

fine, les réseaux dans lesquels j'allais, cette fois-ci volontairement et consciemment, m'insérer.

Cette expérience m'a aussi fait prendre conscience de l'importance des protocoles de recherche liés spécifiquement aux populations et groupes qui sont ciblés pour participer directement au projet. Dans ce cas-ci, le protocole de la FUNAI (nécessitant une autorisation de la communauté par les caciques), étape nécessaire, n'était toutefois pas suffisant, un constat fait par l'AYMXI qui aspire à devenir un acteur central dans les décisions et protocoles de recherche dirigés vers les femmes xinguanas. L'AYMXI propose, en ce sens, d'être le pivot par lequel passent les demandes des chercheurs sous un format exigé par l'Association pour qu'ensuite, celle-ci se charge de contacter les femmes ciblées pour obtenir leur autorisation particulière, en dehors du cadre (mais sans rejeter celui-ci) des autorités masculines et traditionnelles des communautés.

Reconstruire en cours de route

À la sortie du Territoire du Xingu, mi-novembre, une seule certitude demeurait : si je parvenais à reconstruire un projet, celui-ci serait réalisé sur la base d'une collaboration avec les femmes xinguanas à toutes les échelles. Avant de repartir vers le Canada pour une durée d'un mois, je parviens à rencontrer la présidente et fondatrice de l'Association Yamurikumã des femmes xinguanas (AYMXI), Kaiulu Yawalapiti Kamaiura, de passage à São Paulo. De notre courte rencontre spontanée en août de la même année lors de la manifestation à Canarana était né un échange vif à travers lequel s'étaient rapidement distingués une vision et un enthousiasme communs à vouloir travailler avec et pour les femmes. Notre deuxième rencontre à la fin novembre nous permet d'établir les bases d'une collaboration à partir de laquelle pourrait naître un nouveau projet. Kaiulu me spécifie d'emblée que ce ne sera pas une tâche « simple » et que travailler en collaboration demandera des compromis, un respect et un engagement importants. Sans thématique, ni méthodologie, ni question de recherche redéfinie, je repartais au Canada pour faire le point en sachant toutefois qu'une ouverture se dessinait pour la reconstruction d'un projet en collaboration avec l'AYMXI.

C'est en janvier 2017 que je reviens au Brésil pour un troisième séjour. Dès mon arrivée à Canarana, je rencontre deux membres de l'équipe de direction de l'AYMXI (la présidente et

la vice-présidente). Nous organisons des rencontres en petit comité lors des premières semaines pour discuter des thématiques intéressantes et de la formule méthodologique à adopter. J'amène l'idée d'une recherche qui pourrait porter sur les réalités des femmes autochtones urbaines et de leurs quotidiens. Elles constatent en effet le peu d'aide et d'information qui est offert aux nouveaux migrants xinguanos en plus du désintérêt des organismes autochtones locaux à réfléchir aux réalités et enjeux des « *moradores* » urbains, les préoccupations de ces organismes étant orientées vers le TIX. Lorsque je leur explique qu'il s'agit d'un sujet peu documenté sur le plan autant des organismes locaux que du monde académique, elles confirment l'intérêt et la pertinence de l'aborder.

Nous définissons conjointement la structure du projet qui comprendra la collecte de récits de vie de résidentes urbaines en échange d'ateliers d'audiovisuels. Si je nomme, dès nos premières rencontres, mon intérêt et mes capacités professionnelles à transmettre ce genre de connaissances, elles soulignent parallèlement leurs besoins en la matière et leurs recherches actives pour trouver la personne qui pourra répondre à ces besoins. Le processus décisionnel et l'entente, qui seront décrits dans le volet Collaboration ci-dessous, permettent donc de définir un plan de travail commun qui correspond aux besoins et attentes des deux parties. Ce plan de travail est ensuite présenté aux résidentes urbaines lors d'une rencontre collective sur le terrain de l'AYMXI, laissant place aux questions, aux reformulations, voire à la négociation du plan qui leur est soumis.

Mon projet doctoral s'est donc amorcé à partir d'un ancrage particulier familial et communautaire pour pivoter, dans un deuxième temps, vers un ancrage davantage associatif et intercommunautaire. La reconstruction conjointe avec la direction de l'AYMXI a permis au projet de s'ancrer dans les réalités, les besoins, les désirs de mes collaboratrices et d'ainsi trouver sa pertinence localement. Ce processus nous a permis, au-delà de l'objectif de répondre à nos besoins et attentes, de former des liens d'amitié interpersonnels et interculturels, ainsi que de créer des réseaux de confiance mutuelle entre l'académie et l'associativisme (la direction de l'AYMXI était très méfiante vis-à-vis des anthropologues).

Mon quatrième séjour s'est déroulé au début de l'année 2018 sur une durée de 3 mois pendant lesquels nous avons mené à terme notre projet de documentaire filmique tout en récoltant de nouveaux récits de vie et en faisant les retours des récits réalisés précédemment avec leurs autrices/narratrices.

Mon cinquième séjour d'une durée d'un mois au début de 2020 a été réalisé dans l'objectif de mener des ateliers de co-analyse avec les femmes disponibles et intéressées. La direction de l'AYMXI était occupée à cette période, mais a suivi le processus tout en me dirigeant vers des ressources pertinentes. À la suite de ce dernier séjour et en raison de la situation sanitaire ayant perduré au Brésil, je n'ai pas pu retourner afin d'effectuer des suivis avec mes collaboratrices, quoique j'aie maintenu un contact étroit avec la présidente de l'AYMXI avec qui j'ai co-présenté le projet de recherche et les résultats lors de deux conférences virtuelles à l'automne 2021 (le projet initial, qui avait reçu l'aide d'une bourse du FRQ, était de la faire venir au Canada pour une tournée de conférence).

Ces cinq séjours ethnographiques ont été riches en types d'expérience et de réseaux diversifiés dans lesquels j'ai eu la chance de m'insérer. Le constat qui me marque est celui de la sensibilité relative aux entrées sur nos terrains ethnographiques, car il n'existe pas d'entrée qui soit parfaite. Nos entrées et nos contacts nous ouvrent des portes vers des réseaux particuliers et orientés (les leurs) dans la toile relationnelle complexe que constitue le milieu (physique, social, politique et culturel) dans lequel nous désirons nous plonger. Qu'il s'agisse d'un individu, d'une famille, d'une communauté, d'un organisme, ces entrées colorent notre positionnalité¹⁰ sur le terrain dès le départ. Il faut prendre conscience de notre point d'ancrage, le reconnaître, le respecter tout en ayant la possibilité de s'en extraire (partiellement, en allant chercher à pénétrer des réseaux distincts – une action qui n'est pas toujours possible).

¹⁰ La positionnalité, notion qui travaille à reconnaître la « position » du chercheur afin éviter d'imposer ses cadres, ses catégories, ses formes de connaissances, est une démarche éthique qui cherche à développer la réflexivité (Harding, 1991; Rose, 1997), essentielle au processus de production des connaissances. La positionnalité est aussi ancrée dans le développement de la théorie de la connaissance ou des points de vue situés (*standpoint theory*).

Ma première entrée ne m'a pas permis de diversifier mes réseaux et mes contacts. Le cadre imposé par un certain « contrôle familial » (principalement masculin) était articulé en fonction de l'argumentaire de l'impact qu'un étranger peut générer autour de lui. Sous cet argumentaire, « leur nom » (les leurs et celui de leur famille, voire de leur communauté) serait entaché et ils subiraient les conséquences advenant une action déplacée ou inconvenante de ma part. Si mes observations envers ce contrôle me mènent à conclure que celui-ci était orienté en raison de mon rôle d'anthropologue, ma position de femme (et de « jeune » femme) en était également doublement traversée¹¹.

Ma seconde entrée réalisée à partir d'une association féminine et d'une figure politique reconnue (à la fois positivement et négativement dans la région, j'y reviendrai) m'a également placée dans un certain cadre contrôlant. Celui-ci n'est toutefois pas orienté vers mon genre, mais vers mon appui/capital politique. Bien qu'il ne me fût jamais interdit ou déconseillé de rencontrer des individus à l'extérieur des réseaux de mes partenaires de recherche, certains appuis politiques formulés publiquement, s'ils étaient orientés vers des individus ou groupes considérés comme « rivaux »¹², pouvaient être perçus comme dérangeants. J'en suis venue à la réflexion qu'il importe, évidemment, de respecter le cadre que nos informateurs et collaborateurs nous permettent d'intégrer, puisque, comme Gupta qui décrit le terrain ethnographique comme un « network of connections » (Gupta, 2014, p. 399), il importe de considérer nos associées ou collaboratrices de recherche comme des « key social and spatial navigators in opening up these networks » (ibid.). En ce sens, ces individus nous permettent d'entrer dans ces réseaux politiques, nous assurent une certaine sécurité et en contrepartie exigent de nous que nous respections les limites qu'ils imposent à notre posture sur le terrain (anthropologue/étrangère/femme/capital politique/capital économique). Cependant, mon constat me mène à prendre conscience de l'importance de respecter nos propres limites en tant qu'individu et de conserver une certaine autonomie et indépendance en tant que chercheur. Ainsi, si aucune entrée n'est parfaite, certaines sont plus adaptées à cet équilibre complexe variant d'un chercheur à l'autre et d'un contexte ethnographique à l'autre.

¹¹ L'absence de descriptions détaillées de l'expérience familiale et son contrôle constitue un choix réfléchi.

¹² Par rivaux, j'entends les groupes avec lesquels l'AYMXI entretenait des tensions politiques, souvent entre les directions pour des opinions personnelles et non en tant qu'institution.

C'est donc avec ces personnes-ressources, ces « clés » sociales, spatiales, mais aussi politiques et culturelles, que s'est élaborée la seconde phase de ma recherche doctorale. Mes co-chercheuses et moi avons ainsi pensé le projet à partir d'une approche collaborative basée sur ce que Wilson nomme une « responsabilité relationnelle » (2008) qui nécessite un engagement et un respect dans les relations bâties à travers le terrain ethnographique. Je reviendrai sur les spécificités et la structure d'une telle responsabilité dans l'explication du modèle d'ethnographie collaborative (Lassiter, 2005) que j'ai élaborée en partenariat avec l'*Associação Yamurikumã das mulheres xinguanas* (AYMXI). Conjointement, nous avons envisagé ce projet de manière à être « committed to an emotionally invested alliance » (Radu, 2018).

1.2 Les outils pratiques

Les termes

Pour bien distinguer les différents acteurs et le degré de relationnalité qui m'ont unie à eux, je propose 3 termes distincts, soit « collaboratrice », « collaboratrice active » et « co-chercheuse ». Le terme « collaboratrice » se réfère aux femmes dont la participation au projet se limite à l'entrevue (récit de vie). Le terme « collaboratrice "active" » se réfère aux femmes avec qui j'ai réalisé plusieurs étapes du projet, soit celles qui ont réalisé un récit de vie, participé aux ateliers, à la coréalisation du film ou encore aux ateliers de co-analyse. Lorsque je mobilise les termes de « co-chercheuse » je fais allusion aux membres de la direction de l'AYMXI avec qui j'ai co-construit le projet et qui ont été activement investies tout au long des différentes étapes. Si certains préfèrent le terme de « consultant » (tels que « community consultant ») ou encore « d'informateur », je désire mettre en évidence le travail conjoint des femmes participant au projet, peu importe leur degré d'engagement. Car en tant qu'« expertes locales », seules à détenir leurs récits de vie, elles ont toutes, à des degrés divers, participé à la co-construction de l'édifice de cette recherche. Finalement, je mobiliserai le terme d'« interlocutrice » en guise de synonyme pour alléger le texte.

La langue

La langue principale du projet est le portugais. Ceci s'explique par le travail de l'Association et l'insertion dans un réseau intercommunautaire où nos collaboratrices et co-chercheuses sont issues de 10 communautés différentes. L'emploi de cette langue véhiculaire a été renforcé par la difficulté à trouver des traductrices professionnelles pour toutes les langues des interlocutrices. Par ailleurs, la position secondaire ou tertiaire du portugais pour les collaboratrices et pour moi a renforcé les liens et le rapprochement. Parfois, elles vont corriger mon portugais et ainsi se sentent moins mal de commettre des erreurs dans une langue qui n'est pas la leur. Lorsqu'il était nécessaire ou demandé par l'une de nos collaboratrices, j'ai fait appel à un membre de la famille pour faciliter la traduction (idéalement une femme proche, parfois un homme et donc principalement les enfants des femmes ayant fréquenté l'école). À chaque rencontre préentrevue, je précisais qu'il était possible pour la femme de s'exprimer dans sa langue maternelle. Toutefois, seules deux femmes sur 24 interviewées ont fait ce choix, les autres ayant opté pour le portugais.

Les pronoms

Je tiens également à expliciter le choix de m'adresser principalement, dans cette thèse, à partir du pronom à la première personne du singulier « je », afin d'assumer ma position. Comme le souligne Zinsser (Zinsser, 2001, p. 24, cité par Lassiter 2005), « writing is an act of ego, and you might as well admit it. Use its energy to keep yourself going ». Bien que la collaboration soit le centre de cette méthodologie, et donc que le « nous » sera priorisé lorsqu'il sera question de points émergents à la suite de la co-analyse, je tiens à faire émerger la juste part de « responsabilité » qui me revient puisque mes collaboratrices et co-chercheuses n'ont pas toutes pu s'investir aux étapes d'analyse et d'interprétation à parts égales et la situation pandémique a rendu plus difficile les activités de groupes pour la validation des analyses et interprétations. Parler au « nous » pourrait ainsi confondre le lecteur et apparaître comme un trompe-l'œil dans ce long et ardu processus qu'est la collaboration. Il pourrait ainsi suggérer une collaboration permanente, notamment au cœur de la co-écriture, ce qui n'est pas le cas pour cette portion de la rédaction (même si des projets de co-écriture d'articles sont en cours). Il m'importe ainsi de rendre compte de la collaboration de manière sensible, tout en assumant les interprétations qui sont miennes, et

ce, sans prétendre à une implication inexistante ou impossible dans le contexte donné. C'est pourquoi j'assumerai les sections qui émergent de ma réflexion, tout en rendant justice aux segments qui ont pu être co-analysés et co-interprétés.

Mais si le pronom « je » est employé dans l'ensemble de cette thèse, il ne nie pas la participation essentielle des nombreuses collaboratrices ayant permis à cette recherche de prendre forme.

1.3 L'approche méthodologique

À travers ces terrains, j'ai donc mobilisé des méthodologies classiques de l'ethnographie, dont l'entretien informatif (Beaud & Weber, 1997) et l'observation participante (Copans, 1998; Dépelteau, 1998). Ces méthodes d'ordre qualitatif plus que quantitatif ont démontré leur pertinence dans un cadre de recherche avec un sujet sensible dans un contexte culturel que le chercheur doit intégrer. J'ai toutefois également mobilisé des méthodes quantitatives, comme la récolte de données brutes à propos des étudiants autochtones présents à Canarana et celle des habitants autochtones urbains par l'entremise des registres des postes de santé¹³. Prônant une démarche incluant un terrain ethnographique d'une longue durée, elle comprend donc naturellement les observations participantes permettant de recueillir des informations en modifiant le moins possible le comportement des collaborateurs (Dépelteau, 1998) tout en contextualisant le milieu d'où ces données sont extraites. C'est de cette même technique que découle le principe de disponibilité temporelle de Claudine de France, dans la captation des « temps morts » (De France, 1982), ou encore celle des temps faibles de Raymond Depardon (Rouillé et al., 1993). L'intégration au groupe « étudié » de manière lente, mais appropriée, échelonnée sur une longue période, favorisera les occasions d'entretiens (formels ou informels.). Le chercheur se doit d'être en constante réflexion à la fois concernant son propre statut pour maintenir une position et un rôle acceptables dans la communauté visitée, mais également en ce qui a trait aux données produites par la recherche. Cette position réflexive entraînera un processus d'itération à travers lequel les approches, les méthodes et les

¹³ Sous la forme d'une récolte de données dans chaque école, ainsi que chaque centre de santé (poste de santé), j'ai été autorisée à récolter ces données par le Secrétariat de la Santé de Canarana et le Secrétariat de l'éducation de Canarana. Les données ont été anonymisées aussitôt reçues.

questions pourront être redéfinies. Par ce même processus, les réponses donneront naissance à d'autres questions, alimentant ainsi cette boucle réflexive également connexe à l'« analyse-en-action » ou la « réflexion-dans-l'action » de Paillé et Mucchielli (Paillé & Mucchielli, 2012). Sans m'attarder davantage à ces méthodes plutôt classiques, je me pencherai avec plus d'acuité dans les prochaines parties sur l'approche collaborative, l'élaboration d'un « troc des savoirs » structuré autour du pouvoir de l'image, ainsi que la méthodologie du récit de vie.

Ce travail est donc structuré autour de ma position de chercheuse et d'alliée féministe par l'entremise de laquelle je travaille activement à reconnaître l'espace et les rôles qui me sont attribués par mes collaboratrices afin d'élaborer un cadre propice à la co-production des connaissances. J'ai construit ma méthodologie à partir d'une approche misant sur la *responsabilité relationnelle* élaborée par le chercheur cri Shawn Wilson (S. Wilson, 2008, p. 99) pour lequel une recherche en contexte autochtone doit être construite à partir d'un contexte communautaire où la relation est au centre des préoccupations, et de laquelle découlent trois règles principales : le respect, la réciprocité et la responsabilité. En ce sens, ma position de « settler-ally » doit converger vers les objectifs du féminisme autochtone comme la professeure de descendance anglaise, Ktunaxa et métisse cri-écossaise Joyce Green, la professeure Maori Linda Tuhiwai Smith et la chercheuse allochtone Iona Radu l'entendent, soit par une pratique de recherche qui « honors Indigenous epistemologies. It requires practicing a decolonial, engaged scholarship; taking a strengths-based approach in which every day acts of resurgence are celebrated; and employing locally derived conceptual frameworks. » (Radu, 2018, p. 46)

La méthodologie qui est présentée ci-dessous se structure donc autour de deux pivots centraux, soit celui d'une collaboration menant à la coproduction de savoirs localement pertinents où la chercheuse s'engage dans un travail de décolonisation de la recherche, ainsi que celui d'un échange basé sur la réciprocité de l'engagement des parties (sur le court et le long terme) où les « objets » d'échange constituent des savoirs personnels et quotidiens au pouvoir d'autonomisation féminine.

La collaboration

La notion de la recherche collaborative, qui s'inscrit en partie dans la vague plus large de la recherche participative, naît au tournant des années 1990 à la suite des commentaires et critiques d'anthropologues tels que Clifford (Clifford, 1980, 1983), Marcus (Marcus, 1992, 1994) et Rosaldo (Rosaldo, 1986, 1989) soutenant l'importance de reconnaître l'impossible neutralité et objectivité du chercheur, de reconnaître l'importance du rapprochement entre les milieux académiques, professionnels et militants pour une utilisation plus pratique des connaissances émergeant des recherches et d'ainsi passer d'une approche distancée qui lit « over the shoulders of natives » à une approche promulguant le travail « alongside natives » (Lassiter, 2005, p. 3). Du besoin d'entrer en relation avec nos collaborateurs émergent alors le dialogue et l'approche dialogique (Marcus & Fischer, 1986 cités par (Lassiter, 2005)). Si certains mettent l'accent sur la collaboration et le dialogue au cœur de l'élaboration du projet ethnographique, d'autres miseront sur l'importance de la collaboration dans l'analyse et l'écriture (Lassiter, 2005; Lawless, 1993).

Longtemps considérée comme un terme se référant uniquement au regroupement des formes de partenariat (Lefrançois, 1997, p. 82) ou d'échange (Lawless, 2000, p. 199) qui fait la critique de la confusion de ses collègues méprenant sa méthodologie de « reciprocal ethnography » comme simple « reciprocity » et « exchange of 'goods' »), la recherche collaborative est désormais comprise comme une méthodologie et une approche scientifique à part entière. Le terme a cependant été longtemps utilisé pour définir uniquement les formes de partenariat entre les différents acteurs impliqués (Lefrançois, 1997, p. 82). Cette méthodologie s'engage dans une voie désirant rendre la recherche profitable à tous les partis en misant notamment sur des critères tels que « la *pertinence*, la *transférabilité des connaissances* ou l'*applicabilité des produits scientifiques*, l'*utilité sociale* et l'*efficacité* » (Lefrançois, 1997, p. 85). Pour ce faire, la démarche collaborative s'engage à reconnaître le partenaire, l'interlocuteur ou le collaborateur de recherche comme un expert de ses savoirs et à travailler « avec » lui et non « sur » lui comme s'il représentait un « objet » de recherche dénué d'agentivité. L'implication et le travail collaboratif avec les acteurs locaux permettent d'élaborer des questions de recherche et des processus pertinents et significatifs (Hoshmand, 1989 cité par Lefrançois, 1997).

C'est dans cette logique d'engagement envers les collaborateurs et de la pertinence (du processus, du sujet de recherche, de la mobilisation des résultats / connaissances) pour ceux-ci que la présente recherche s'est façonnée autour d'une collaboration (entre chercheuse et collaboratrices) à toutes les phases du projet. Plus explicitement, nous avons construit cette recherche autour d'un processus de co-construction des connaissances (Desgagné, 2007). En nous basant, avec mon partenaire de recherche, l'AYMX, sur le fait que la collaboration doit reconnaître l'« interdépendance » (Fertaly & Fluri, 2018) qui unit les partenaires, nous sommes parties du constat selon lequel « If research doesn't change you as a person, then you haven't done it right. » (S. Wilson, 2008, p. 83)

Dans cette présente section, je décris donc la manière dont a été pensé (ou repensé à la suite du premier projet avorté) ce projet de co-construction et ses différentes phases collaboratives, ainsi que les principes de recherche qui l'ont guidé.

Processus de coconstruction des savoirs

Si certains conçoivent la collaboration dans l'objectif de présenter les interprétations des collaborateurs sur un pied d'égalité à celles du chercheur, de l'ethnographe (Lawless, 1993), d'autres (Lassiter, 2005) font émerger à travers la parole de leurs interlocuteurs la possible impertinence des interprétations des chercheurs, ainsi que le poids et le pouvoir qu'elles ont sur la représentation de la communauté faite à l'externe (communauté scientifique, médias, société) et à l'interne (la propre communauté qui intègre les interprétations « fausses » ou « hors-sujet » des chercheurs). À cette logique, Kotay, le partenaire de recherche de Lassiter (2005, p. 11), ajoute l'importance de l'aspect moral de la collaboration. Le travail collaboratif n'est donc pas uniquement politique, mais fondamentalement éthique dans la responsabilité morale qui s'établit entre les acteurs qui lui donnent forme, d'où l'intérêt de l'application de la responsabilité relationnelle de Wilson (2008).

À travers un dialogue constant et continu à toutes les étapes de la recherche, les acteurs peuvent renforcer et approfondir non seulement « the exchange of knowledge and meaning, it may also deepen commitment, friendship, and mutual moral responsibility. » (Lassiter, 2005, p. 12 reprenant les notions de Crapanzano, 1980; Rabinow, 1977; Tedlock, 1991, 2000)

L'ethnographie collaborative se doit donc d'abord de reconnaître le rôle des collaborateurs qui ne sont pas uniquement des « informateurs » passifs, mais qui prennent une part active et essentielle dans le processus de production des savoirs, une critique faite localement par mes collaboratrices. On leur reconnaît alors les titres de « consultants », de « co-intellectuels », ou de « collaborateurs » (Lassiter, 2005, p. 13).

Les étapes

Je m'inspire ici du cadre méthodologique de Desgagné (2007) conçu pour les sciences de l'éducation qui distingue trois grandes étapes à la coproduction des savoirs, soit la cosituation, la coopération et la coproduction. Dans cette section, je l'ajuste à la réalité collaborative autochtone, féminine et urbaine. Celui-ci se décline en plusieurs formes selon les moments, les projets et les partenaires. Nous divisons donc notre processus en 5 grandes étapes comprenant (1) la rencontre, (2) la cosituation, (3) la coopération, (4) la coproduction (pouvant aussi être nommée cointerprétation), ainsi que (5) la coprésentation (ou, comme Desgagné le suggère dans son article de 2007, la codiffusion). Nous reprenons la précision portée par des auteurs comme Lisa Ndejuru (PhD en psychothérapie) et Serge Desgagné (PhD en science de l'éducation) selon lesquels il importe de comprendre que l'emploi du préfixe co- « ne signifie pas que les tâches soient partagées également entre les partenaires à toutes les étapes » (Desgagné, 2007, p. 92; Ndejuru, 2009, p. 10) ou que le partage d'autorité doive inclure la totalité des participants (Ndejuru, 2009, p. 10). Un cadre critique et engagé soutient que la disponibilité, ainsi que l'intérêt à participer peuvent être variables d'une étape à l'autre et d'une personne à l'autre sans que leur participation et leur « collaboration » soient considérées comme moindres. Par exemple, il importe de respecter les individus qui « limitent leur collaboration » (Radu 2018 :42), puisqu'à travers cette action (à travers un désintérêt envers certaines étapes, un manque de temps, un manque de motivation à poursuivre une relation sur le long terme), ils illustrent la mobilisation de leur agentivité en faisant le choix de la forme de collaboration qui leur convient le mieux. Insister sur une participation constante/égalitaire peut mener le chercheur « to reproduce the very unequal power relations they are trying to undo. » (Brown, 2003; cité par Radu, 2018, p. 42). C'est à travers la notion d'un partage de l'autorité fluide et dynamique que le savoir qui est coproduit permet un retentissement sur le plan autant académique que local. Nous verrons avec

plus d'attention cette multiplicité d'intensité et de profondeur au cœur de l'acte collaboratif dans la description des étapes suivantes.

La rencontre

La collaboration qui mène à un projet de co-construction des savoirs émerge d'une rencontre entre des acteurs aux projets, aux sensibilités, aux expériences et aux rapports à la recherche différents. C'est à travers ces premiers moments, discussions et échanges que la relation de confiance entre les acteurs s'échafaude, telle la base fragile à renouveler sans cesse. L'ouverture face à l'autre, ainsi que l'explicitation des peurs, des craintes et des aspirations de chaque partie ne peuvent se faire sans ce rapport égalitaire entre futurs partenaires. Ce rapport se construit avec le temps, la patience et la transparence.

Le présent projet a germé dès ma première rencontre avec Kaiulu Yawalapiti en août 2016. Les contacts peu fréquents par ma position d'alors, mais toujours empreints d'une grande transparence ont mené à l'établissement d'une relation respectueuse et dialogique. Un deuxième moment fort de l'établissement de cette relation a été notre rencontre fin novembre de 2016 où, m'ouvrant sur les faux pas que j'avais empruntés, je lui ai fait part de mon désir unique de travailler auprès des femmes xinguanas. Dès ces deux moments et l'établissement d'un dialogue honnête et direct entre nous, elle a su m'avertir de la complexité et de l'engagement qu'un tel projet supposait.

Cosituation

L'étape suivante, celle de la cosituation, regroupe plusieurs actions permettant de mettre sur pied le projet. Si pour Desgagné (Desgagné, 1994), cette étape est celle de la problématique, il s'agit de l'étape où les acteurs qui se sont rencontrés et ont développé un intérêt à travailler ensemble co-construisent le cadre de travail méthodologique (et théorique?) à partir duquel ils réaliseront la recherche. Tout d'abord, il importe de prendre en compte le contexte local, d'établir les relations avec les différents collaborateurs « actifs » et de leurs besoins et intérêts spécifiques envers la collaboration. L'Association Yamurikumã des femmes xinguanas (AYMXI) prendra un rôle de co-chercheuse « institutionnelle » et actrice clé dans le processus décisionnel menant à la construction et l'acceptation du protocole de recherche.

Comme expliqué précédemment, il n'existe pas au Brésil de protocole de recherche établi pour les projets académiques (et cinématographique, documentaire, journalistique) se déroulant à l'extérieur des terres autochtones homologuées. Il ne se trouve pas non plus de protocole préexistant pour valider l'accord spécifique des femmes xinguanas quant à la tenue d'un projet et à leur participation spécifique. L'AYMXI désire combler cette lacune en devenant une actrice incontournable de la représentation des droits et intérêts féminins xinguanos et trouve, dans ce projet, l'ouverture pour concrétiser ce nouveau rôle. Mais avant même de définir les rôles de chacune, l'AYMXI organisera une première rencontre collective, dès mon retour sur le terrain en février 2017. J'y présenterai mes idées méthodologiques et quelques pistes de thématique à un groupe de neuf personnes comprenant sept femmes membres de l'AYMXI et résidentes urbaines, une représentante de la FUNAI et deux hommes (dont le fils d'un cacique connu à l'échelle nationale). Cette première « rencontre » avec d'autres actrices locales ouvre le dialogue sur la thématique de la recherche (encore indéfinie), sur l'importance du processus collaboratif et sur l'intérêt que portent les femmes à ma proposition de transmettre des techniques audiovisuelles, appuyé par le commentaire d'un des hommes qui se prononce sur l'importance d'un troc « fort » qui s'établit sur le long terme à l'opposé de la monétarisation de la participation au projet. Certaines femmes soulignent l'importance d'intégrer les hommes à toutes les étapes décisionnelles afin d'éviter l'impression qu'on les exclut, ce qui pourrait avoir comme impact le refus masculin de laisser les femmes de leur famille participer. La représentante de la FUNAI, invitée par l'AYMXI, souligne à mon intention l'importance de travailler en partenariat avec l'institution indigéniste pour assurer la protection des femmes, ainsi que la mienne, malgré l'absence de protocole officiel pour les recherches se déroulant en milieu urbain. On me narre les expériences passées des anthropologues qui n'ont pas respecté leurs engagements, signe d'une exaspération locale et d'une recherche peu collaborative. Kaiulu qui est souvent accusée de vouloir se distancer des institutions autochtones et d'être « trop indépendante » me souligne, inversement, désirer travailler en collaboration avec la FUNAI, car elle sait que c'est à partir d'une collaboration entre les institutions et organismes indigénistes et indigènes que la protection des droits des femmes sera plus efficace.

Les semaines qui suivent sont chargées de rendez-vous ratés occasionnés par un mouvement de contestation des Xinguanos envers la direction du District de la Santé Indigène (DSEI) pour lequel Kaiulu me demande de les accompagner en filmant les conférences pour leurs archives.

Vers la fin février, une seconde rencontre est organisée entre moi, Kaiulu, présidente de l'AYMXI, et Sula Kamaiura, vice-présidente, à qui je présente les idées des récits de vie et des ateliers d'audiovisuel. Elles conçoivent positivement l'idée des ateliers puisqu'elles-mêmes étaient à la recherche de « la bonne personne » pour ce type de projet. « Que plusieurs anthropologues et cinéastes les avaient contactées pour cela, mais qu'elles ont réalisé à chaque fois que ça ne fonctionnerait pas, car il ne s'agissait pas des bonnes personnes » (Journal de bord 16 février 2017). Est alors soumise l'idée de former les femmes intéressées par l'audiovisuel et que celles-ci m'accompagnent ensuite à la captation filmique des récits de vie afin de mettre en pratique leurs acquis.

Est également prise la décision de ne pas présenter les deux volets du projet simultanément et de commencer uniquement par le volet audiovisuel qui sera dirigé vers les jeunes femmes. À la demande de mes collaboratrices, les récits de vie constituent donc, dans l'échelle de priorité de notre collaboration, un second temps, distinct du premier (même si temporellement ceux-ci vont se chevaucher). Cette organisation est pensée dans l'objectif de m'investir premièrement dans les besoins de mes co-chercheuses et non de poser le projet de recherche comme prévalant sur leurs intérêts. Elle s'élabore donc dans l'objectif « d'offrir » avant de « recueillir ». Cette organisation me permet également d'établir des réseaux avec diverses familles et de m'éviter l'étiquette « anthropologue », remplacée par celle de « professeure » ou de « cinéaste » dans l'amorce de mes relations. L'AYMXI considère que les ateliers sont une forme de « troc des savoirs » en échange des récits de vie. Inspiré d'une pratique informelle et d'un rituel intercommunautaire connu sous le nom de *Moitara* (ou *Uluki*), qui consiste en un échange de biens considérés de valeur similaire par les participants et qui permet de solidifier les liens d'amitié intercommunautaires, la recherche est pensée sur le mode de l'échange. Par ailleurs, cet échange ne doit pas en être un d'objet, mais bien de savoirs et de compétences. Comme Sula me le souligne lors de notre rencontre, l'AYMXI était à la recherche d'individus qui formeraient les femmes xinguanas aux techniques

audiovisuelles. Rapidement, ce besoin s'installe comme central et une grande partie de la collaboration gravitera autour de lui (des ateliers, de l'archivage visuel d'évènements à la co-réalisation d'un documentaire). Quant à la thématique, chaque réunion permet de réfléchir aux avenues possibles et pertinentes pour moi autant que pour elles, aux grands thèmes à aborder, aux individus à approcher, aux lieux adéquats pour sa réalisation, tout en laissant place à une construction fluide et itérative de la démarche. Ma présence à Canarana durant les mois précédant la confirmation de la thématique (et participant à sa définition) me permet d'interroger les institutions locales à propos de la migration urbaine des Xinguanos et de constater le manque flagrant d'information et d'intérêt porté à cette situation.

C'est à l'étape de cosituation que sont donc définis les deux temps de cette collaboration (ateliers/récits de vie). Nous y avons discuté des rôles que prendront les différents acteurs. De mon côté, je m'engage à offrir de l'assistance à l'AYMXI pour l'archivage audiovisuel, ainsi que l'écriture de projet de financement, tandis que la direction de l'AYMXI s'engage à m'aider dans les différentes étapes du processus, à assurer la traduction lorsque possible, elles rendent disponible l'espace de l'Association pour les ateliers et les récits de vie et me proposent de l'aide pour diversifier mon réseau social. La collaboration avec des membres de la direction d'une association régionale est complexifiée par les agendas très chargés de mes collaboratrices, occasionnant des rencontres ratées, des rendez-vous trop courts, un horaire du temps imprévu et disloqué. Malgré ces difficultés, nous trouvons le temps de discuter, d'approfondir et de cerner les questions pertinentes (relatives à la méthodologie et à la problématique de recherche), les défis qui seront rencontrés et la forme que prendra la recherche.

S'ensuivra une troisième rencontre, cette fois-ci aux allures de consultation publique durant laquelle 16 femmes et 6 hommes seront présents, dont le coordinateur régional de la FUNAI. À la suite de la présentation du projet et en recevant l'aide de Kaiulu et Sula, un tour de parole est proposé. Les femmes, timides, n'osent pas prendre la parole. Une de mes collaboratrices du premier terrain finit par prendre la parole et accepte de participer. Ce jour-là, six femmes acceptent de participer aux ateliers et sept autres disent être intéressées et désirer y penser. Cette rencontre permettra aussi aux hommes de prendre la parole, comme lors de la première

rencontre publique. L'un des pères présents à qui l'on proposera le droit de parole s'effacera, en disant qu'il ne peut y avoir que les femmes qui décident pour elles-mêmes. Quant au coordinateur régional de la FUNAI de l'époque, il souligne à l'aide d'exemples de projets précédents incluant l'audiovisuel qui n'ont pas su respecter les objectifs et demandes des communautés, ce que je « ne dois pas faire ». Le cadre est ainsi balisé : l'espace et la parole doivent être aux femmes.

À la suite de cette consultation, la direction de l'AYMXI et moi co-écrivons les documents de présentation du projet¹⁴, ainsi que ceux des consentements qui serviront à la collecte des différentes données comprises dans le projet. Ceux-ci seront validés par les techniciens de la FUNAI. Une toute dernière rencontre dans laquelle sont lus les documents permet de s'assurer de la bonne compréhension du projet et du consentement des gens qui y participent. Dans ces documents, on présente les récits de vie comme un deuxième « moment » distinct des ateliers auxquels la femme peut accepter ou non de participer. On souligne également que le volet des récits de vie sera représenté individuellement à chaque personne qui en manifestera l'intérêt. Concernant les récits de vie, Kaiulu note qu'il est préférable de ne pas employer le terme « projet » afin d'éviter une confusion où la femme pourrait penser qu'elle sera payée. Je suivrai sa recommandation. Cette dernière étape marque la fin de la phase de « cosituation » et le début des activités. Les objectifs ont été établis, le protocole a été co-réalisé, le projet a été discuté, modifié et accepté par la co-chercheuse institutionnelle officielle, par la FUNAI, ainsi que par les participantes et leurs familles.

La thématique et la problématique abordées dans les récits de vie continueront d'être l'objet de discussions entre les partenaires de recherche, ouvrant la voie à différentes options. La problématique finale et les thématiques abordées seront lentement définies dans ce processus réflexif, avant d'être validées par un petit comité de l'AYMXI qui en discute ouvertement avec les membres urbaines.

¹⁴ Voir les Annexe C à G.

Co-opération

La troisième phase, celle de la coopération pour la réalisation des activités, comprend le travail conjoint à l'élaboration des ateliers d'audiovisuel, dans un premier temps et des récits de vie, dans un second. La « coopération » représente ce moment où les parties s'entraident pour (co)opérer les actions élaborées. Nous travaillons ainsi conjointement à l'élaboration et à la réalisation des ateliers comprenant l'organisation du local, l'acquisition de la nourriture¹⁵, l'aide d'une cuisinière¹⁶, la venue des spécialistes cinéastes¹⁷, l'acquisition d'un équipement de base¹⁸, l'organisation et le respect de l'horaire, la participation des apprenantes (rappels, accompagnements). La direction de l'AYMXI assiste à la totalité des ateliers pour s'assurer du contenu et du sérieux des participantes. Pour la pratique des apprenantes, seront réalisés divers entretiens avec des acteurs locaux du monde associatif xinguno présents à Canarana. Lorsque les ateliers s'amorcent, la co-opération des récits de vie des résidentes urbaines xinguanas prend forme. L'AYMXI m'aide à rejoindre les femmes intéressées à participer ainsi qu'à bien expliquer en quoi consiste cette portion de notre travail, elle agit à titre d'intermédiaire pour quelques entretiens (lorsque c'est possible et souhaité par les participantes) et elle participe activement à des discussions informelles et retours réflexifs sur la thématique et la méthodologie. C'est à la suite de difficultés rencontrées dans la captation filmique des premiers récits de vie et de l'inconfort (non verbalisé) des participantes que nous prendrons conjointement la décision de retirer la caméra pour cette portion du projet. Le souhait de l'AYMXI de voir les apprenantes mobiliser leurs acquis sera transféré vers la co-réalisation d'un documentaire portant sur l'AYMXI (son histoire, ses objectifs, son rôle, ses projets). L'amorce des premiers récits de vie avant la fin des ateliers a permis de ré-orienter la fin des activités vers le projet de coréalisation et ses besoins filmiques (entrevues et captation d'images particulières). Bien que l'AYMXI soit notre co-chercheuse institutionnelle, il a été décidé que j'œuvrerais également de manière

¹⁵ Des dons sous la forme de certificats nous seront offerts par un supermarché du centre-ville.

¹⁶ Un prêt de service nous sera offert par le Secrétariat de service social qui mandate sa cuisinière pour nous aider durant la durée totale des ateliers.

¹⁷ Trois techniciens en audiovisuel aux spécialités distinctes viendront de Brasilia pour offrir des cours, soit un directeur photo, Cezar de Oliveira Valois, un preneur de son, Hudson Vasconcelos et une monteuse, Natália Vitral Costa. Tous les trois détiennent de l'expérience professionnelle, ainsi qu'une expérience de travail et de collaboration auprès des peuples autochtones brésiliens.

¹⁸ J'offre à l'AYMXI deux caméras, un trépied ainsi que de l'équipement de son et d'éclairage de base. Nous trouverons ensemble un partenariat acceptant de nous financer l'achat d'un ordinateur pour le montage.

indépendante pour la réalisation des récits de vie afin d'avoir accès à des récits qui ne sont pas liés à ses réseaux spécifiques. La traduction a été pensée en collaboration avec les collaboratrices et leur entourage. Dans un cas où aucune parente féminine n'était disponible pour assurer la traduction, je me tournais à sa demande vers son fils aîné. Malgré cette tentative de rester proche du cercle social des femmes tout en assurant une qualité et une distanciation nécessaire à la réalisation d'une entrevue (le fils en question possède une expérience professionnelle en matière de traduction), la collaboration d'un traducteur masculin s'est avérée problématique, bien que ce fût la seule et unique participation masculine à la captation des récits de vie. Dans le cas contraire, les femmes étaient invitées, si elles le souhaitaient, à narrer leur récit de vie en présence des femmes de leur famille (principalement leurs filles), ce qu'ont fait quatre d'entre elles. La majorité a préféré réaliser l'entretien dans l'intimité et principalement à l'extérieur de leur domicile. Dans certains cas, des collaboratrices ont invité d'autres femmes de leur entourage (mais externes à leur famille) à assister à la captation.

La (co)opération des différentes activités s'est faite en fonction des intérêts spécifiques des co-chercheuses à leur endroit. Si l'AYMXI a été très présente dans la gestion des ateliers et du projet de co-réalisation qui en a émergé, elle a désiré me laisser davantage indépendante et responsable de la récolte des récits de vie, tout en étant disponible et impliquée pour discuter de l'avancement du projet, des défis rencontrés et des solutions à y apporter pour l'améliorer.

Coproduction/co-interprétation

La quatrième étape qui est nommée coproduction par Desgagné (1994) concerne surtout l'organisation et le traitement des données récoltées. Si je m'occupe plus spécifiquement de l'organisation et du classement des données, de la restitution des verbatims, de la reconstruction et de la validation des récits synthèses ainsi que des citations mobilisées auprès des collaboratrices (lorsque possible¹⁹), le travail conjoint avec l'AYMXI et les autres collaboratrices du projet s'oriente à cette étape plus spécifiquement autour de l'analyse et de

¹⁹ En effet, le retour des données a été affecté par la grande mobilité des résidentes urbaines, parfois absentes (en voyage, au village), parfois partie définitivement, ainsi que par les difficultés de communication (réseau difficile d'accès sur le territoire, perte du téléphone, retrait du téléphone de la part de l'époux ou du père).

l'interprétation des données. Il serait donc plus pertinent de parler d'une phase de co-interprétation. L'analyse et l'interprétation se sont faites en plusieurs temps. Premièrement tout au long de la récolte des données, des rencontres et discussions informelles nous ont permis d'ajuster le travail (ajout/retrait de thématiques, organisation des thèmes, recherche des collaboratrices, lieux des entrevues). Dans un deuxième temps, de retour au Canada, j'ai réalisé une première classification et analyse intuitive avec ce qui ressortait des récits de vie, des discussions informelles avec mes collaboratrices et de mes observations personnelles. J'ai ensuite organisé la tenue d'ateliers de co-analyse lors de mon séjour en janvier 2020. Nous avons été en mesure, grâce au réseautage de l'AYMXI, de rassembler trois groupes totalisant 10 femmes ayant majoritairement participé aux récits de vie et certaines aux ateliers d'audiovisuel. J'ai établi un horaire de travail où chaque groupe constitué de 2 à 4 femmes se rencontrait pour une durée de trois jours et participait à différents ateliers visant à réfléchir de manière collective aux premières analyses et interprétations ayant émergé de mon travail individuel et à laisser la place à de nouvelles pistes. Dans un dernier temps, ces pistes co-articulées à mes analyses préliminaires mènent à la formulation d'une analyse finale qui est tout de même commentée par Kaiulu Yawalapiti dans la mesure de sa disponibilité.

Coprésentation

La dernière étape du processus de coconstruction des connaissances comprend la coprésentation (ou la codiffusion) des résultats de recherche. Dans le cas de notre recherche, cette étape s'illustre à partir de 4 pratiques combinées. Dans un premier temps, nous avons co-présenté le film co-réalisé à la suite des ateliers d'audiovisuel. Une première présentation a été organisée à Canarana et a pu réunir un public d'une cinquantaine de personnes, comprenant des collaboratrices et leurs familles, des résidents xinguanos urbains, des Xinguanos de passage en ville, ainsi que des contacts et amis allochtones. Cette présentation a été suivie d'une discussion avec les co-réalisatrices portant sur leurs expériences. D'autres présentations de segments du film ont été réalisées en collaboration, dont deux présentations lors de conférences virtuelles. L'AYMXI a toutefois la possibilité de présenter le film de manière complètement indépendante lors de réunions, conférences et festivals. Dans un deuxième temps, j'ai organisé à l'automne 2020 la tenue de trois conférences virtuelles pour présenter les résultats vulgarisés de la recherche : deux dans un cadre universitaire et l'une

lors d'un événement à caractère social portant sur la migration. Lors de chaque présentation, ma co-chercheuse principale, Kaiulu, et moi prenions le temps de décrire le processus collaboratif, son importance et ses étapes avant de présenter les résultats. Une troisième pratique de co-présentation des données se caractérise par un travail de co-écriture d'articles scientifiques. Nous en sommes encore à l'exploration de cette pratique collaborative à travers laquelle Kaiulu et moi tentons un travail de va-et-vient d'un manuscrit en portugais où nous commentons, additionnons et argumentons sur le contenu et sa structure afin de rendre un texte qui reflète l'opinion et la réflexion des deux co-chercheuses. Finalement, une dernière pratique collaborative, inspirée du travail de Fertaly et Fluri (2018), consiste à formuler des « crédits de recherche » reconnaissant l'implication des collaboratrices et actrices clés ayant permis à la recherche de prendre forme et de se réaliser. Ces crédits de recherche seront insérés dans toutes publications futures concernant cette recherche (bien qu'ils ne soient pas présents dans le premier article publié en 2019 lors de l'étape de l'analyse).

Limites et défis

Le travail collaboratif est lent, complexe et comprend plusieurs défis dans l'adaptation du travail collectif, de la gestion des agendas et attentes des différentes parties. Il importe de rester attentif afin de conserver un équilibre entre une recherche strictement académique (et déconnectée de nos collaboratrices) et une recherche « commanditée ». Nous avançons que l'approche préconisée ici permet de construire une recherche engagée qui respecte autant les barèmes académiques qu'elle cherche à être utile à nos collaboratrices. Ainsi, on ne peut prétendre faire de la recherche collaborative si un seul volet en est inspiré et si l'ensemble des acteurs locaux concernés ne sont impliqués dans son élaboration. La collaboration doit ainsi constituer l'assise d'une recherche désirant coconstruire des connaissances. Ainsi, notre premier projet achoppe aux termes d'une collaboration qui n'implique pas la totalité des acteurs concernés. Il importe également, comme dit en introduction du volet collaboratif, de prendre en compte que notre perception d'une « collaboration » n'est pas nécessairement celle des gens avec qui nous travaillons et qu'il importe de reconnaître le contexte dans lequel un tel projet s'insère et les conceptions sociales, culturelles, politiques (parfois économiques) et personnelles des acteurs qui participeront. Une collaboration basée sur une communication

transparente permet de respecter l'intégrité de tous les acteurs participants et des cadres (éthique, académique, social, militant) dans lesquels la recherche est envisagée.

J'aborde cette approche collaborative à partir d'une position féministe engagée et critique où la relation avec l'AYMXI s'est construite autour d'une pratique prônant une « radical vulnerability » (Nagar & Shirazi, 2019). Processus fondamentalement collectif,

that radical vulnerability works as the ethical basis of building collectivity as situated solidarity, one that actively embraces the ongoing and uneven risks and potentials of forging shared visions and journeys in ever-unfolding political struggle, that is inevitably marked by both critical convergences and divergences in the positions and aspirations of those who commit to walking together. (Ibid. p. 237)

La notion de « vulnérabilité » n'est pas nouvelle et sa pratique proposée par Butler (2004) était considérée comme la base de toute relation éthique. Ce que Nagar et Shirazi proposent en ajoutant le qualificatif « radical » est un parcours de désapprentissage et de réapprentissage continu et collectif à travers les cadres dont nous héritons, afin de tisser une relationnalité non pas homogène, mais composée des particularités de chacun. Lorsque j'ai abordé Kaiulu, nous nous sommes entendues sur un point commun, celui de travailler « ensemble » (notion de « togetherness ») à l'autonomisation des femmes xinguanas, et ce, « without guarantees » (Hall, 1996, p. 45; cité par Nagar & Shirazi, 2019, p. 237), sans savoir sur quoi porterait le projet, comment il serait construit et où il nous mènerait. En somme, il s'agissait de l'abandon de tout contrôle individuel pour tendre vers une co-construction incertaine, risquée, mais solidaire. Les auteurs ne font d'ailleurs pas de ce processus un chemin tracé et aisé qu'il s'agit de reprendre et d'appliquer. Ils soulignent que la « radical vulnerability » se constitue d'une acceptation des risques et des possibles dans la co-constitution d'un « nous » chargé de ses différences, de ses tensions, de ses frictions. À la suite de l'éclatement de mon premier projet, j'en viens à aborder l'expérience du risque (risque que le projet ne fonctionne pas, risque que les femmes le refusent, risque de ne pas travailler comme je le souhaite) de manière consciente et pour sa potentialité. Dans une telle démarche collective, il m'importe de mettre à jour mes propres luttes et tensions entre ma conception personnelle de ce processus collaboratif et l'expérience que j'en ai faite réellement, mes propres vulnérabilités au sein de cette entreprise collaborative en contexte autochtone, associatif et féminin. Il s'agit de vulnérabilités exprimées individuellement dans mes carnets de terrain, mais aussi collectivement avec mes collaboratrices actives et co-

chercheuses afin que ces expériences d'incertitude, d'incompréhension, de perte de repères, de frustration m'enseignent à être plus attentive aux engagements nécessaires à la décolonisation de la recherche et à la co-construction d'un processus conjoint. Si mes séjours ont été traversés par divers moments de doute et de tension, j'en ferai ressortir deux principaux ici.

Tout d'abord, la charge de travail et les agendas des postes associatifs qu'occupent mes collaboratrices actives sont des objets de frustration qui m'obligent à travailler en lenteur et avec peu de contrôle sur l'avancement du projet. La grande mobilité de toutes mes collaboratrices entre Canarana, le territoire et parfois d'autres villes du Brésil est aussi une source de stress vis-à-vis mes objectifs (personnels) liés à un projet collaboratif. Apprendre à m'adapter à ce rythme chargé d'imprévus fréquents sera un défi renouvelé à chaque séjour sur le terrain. J'ai dû travailler à développer des stratégies dans la planification d'un travail collaboratif à distance où l'échange se fait par des formes et des durées variables, ainsi qu'à expliciter les tensions qui émanent de cette frustration tout en prenant en compte les priorités de chaque collaboratrice afin de veiller à ne pas imposer les miennes. Ce a été également la source d'apprentissages m'obligeant à accepter que la « collaboration » soit imparfaite, parfois constituée de ratés et de mésententes, parfois imaginée comme incomplète au regard des attentes et modèles qui la sous-tendaient. Je reviens sur des exemples de ces « glissements » dans le prochain volet du troc des savoirs.

Une deuxième vulnérabilité est celle de bien cerner les enjeux politiques qui imprègnent les relations externes à la collaboration. Si l'enjeu de l'indépendance académique n'a jamais été sur la table, car j'ai en tout point conservé cette autonomie de rencontrer, discuter et faire participer des femmes extérieures au réseau de l'AYMXI, la collaboration avec une association politique qui reçoit de nombreuses critiques m'a menée à une certaine allégeance publique envers mon partenaire de recherche. J'ai ainsi dû éviter de me rapprocher « publiquement » et « médiatiquement » (par l'entremise des réseaux sociaux par exemple) de certaines personnalités qui représentaient des concurrentes ou des rivales de l'Association en ayant toutefois la possibilité de discuter avec elles de manière personnelle (non-publique). Ma conception de la collaboration s'est ainsi réalignée sur ce besoin d'engagement, de respect, mais surtout de loyauté « publique » envers mes collaboratrices et leur situation. Il

me fallait reconnaître « la place » qu'on m'offrait de prendre dans cette toile complexe de relations de pouvoir politique et genré, de tentions intergénérationnelles, interfamiliales et intercommunautaires, le tout marqué par le désaccord, la compétition, la discrimination, les critiques et les commérages. Refuser cet emplacement et la responsabilité relationnelle qui en découle aurait eu pour résultat d'offusquer profondément mes partenaires de recherche qui ont pris elles-mêmes des risques en s'engageant auprès de moi.

Les principes de recherche

Tout travail de recherche en contexte autochtone est maintenant balisé par des protocoles stricts à la demande des peuples concernés. Outre ces structures administratives, souvent bureaucratiques, gérées en partie par les communautés, par des instances associatives autochtones et par des instances indigénistes gouvernementales (FUNAI), travailler avec les peuples autochtones nécessite de fonder son travail sur des principes et des valeurs correspondant aux cultures, cosmologies et pratiques locales. Notre travail s'est ainsi construit sur la base de quatre grands principes : le respect, l'engagement, la responsabilité relationnelle et la réciprocité. Trois de ces principes reprennent les 3R de l'« Indigenous research and learning » de Cora Weber-Pillwax (Weber-Pillwax, 2001; cité par Wilson, 2008), métisse cri et professeure associée à l'Université d'Alberta.

Le respect, pierre angulaire de tout projet de recherche, s'oriente en premier lieu vers la culture, l'expérience, le savoir local et traditionnel de nos participantes. À ceci s'ajoute la reconnaissance des rôles, des attentes et des priorités de chacune des collaboratrices et partenaires de recherche, cherchant ainsi à assurer l'intégrité personnelle de toutes. Le respect constitue aussi la base de l'intégrité de la méthodologie qui doit correspondre aux ententes conclues entre les partenaires, assurer le bien-être des collaboratrices et dans laquelle le chercheur doit respecter ses rôles, obligations et engagements (S. Wilson, 2008, p. 77). Le respect se base sur la transparence et l'humilité des différents acteurs ainsi qu'une communication qui permet de réajuster la situation lorsque nécessaire.

La responsabilité, et surtout la responsabilité relationnelle (S. Wilson, 2008), m'apparaît comme l'un des piliers essentiels à la recherche collaborative et coconstruite en milieu autochtone. La responsabilité touche différents acteurs et s'étend à différents niveaux selon les relations construites. Elle est à la base de la méthodologie, construite en relation avec nos partenaires, avec la « communauté »²⁰ et d'être responsable de mes actes, décisions et postures qui mènent à la production de cette recherche. Je suis ainsi responsable face à mes relations, dans la construction de mes relations et dans la manière dont je traite les connaissances dont elles m'offrent l'accès. La recherche qui est faite « avec et grâce à elles » se doit d'être pertinente pour mes collaboratrices tout en traduisant de manière honnête et respectueuse ce qu'elles ont cherché à me dire et les savoirs (personnels, collectifs) qui y sont liés.

La réciprocité est le troisième principe clé de Weber-Pillwax, une valeur décrite comme importante pour plusieurs chercheurs autochtones, dont Anderson (K. Anderson, 2008), Jiménez Estrada (Jiménez Estrada, 2005). Il s'agit d'une forme d'équilibre dans la relation où la recherche est considérée comme la part d'un échange permettant aux différentes parties d'y trouver un intérêt équivalent. Les participants d'un séminaire, portant sur l'éthique au sein de la recherche en milieu autochtone, interrogés par Asselin et Basile (2012 :5), soulignent toutefois que « la ligne est mince entre une juste rétribution et “acheter des participants” ». Toujours selon ces participants, une juste forme de rétribution pourrait prendre la forme d'une offre de temps et d'expertise gratuitement de la part des chercheurs afin, notamment, d'étendre et d'approfondir les liens unissant les chercheurs à leurs collaborateurs locaux à l'extérieur du cadre strictement académique de la recherche. Ce que ces chercheurs nomment l'« après recherche » (d'après la référence à Smith Tuhiwai, 1999) m'apparaît plutôt en faire partie. Cet objet d'échange (temps, compétences, expertises) s'inscrit, selon la réflexion collaborative menée avec mes co-chercheuses, dans la seule forme viable de relation respectueuse et réellement éthique entre chercheurs et collaborateurs. Le concept de réciprocité qui se trouve ainsi à la base de notre méthodologie et permet l'élaboration conjointe du « troc des savoirs », défini dans la prochaine section, prend aussi

²⁰ Dans notre cas, il ne s'agit pas « d'une communauté » au sens d'une nation, mais bien d'une communauté au sens de l'appartenance à l'AYMXI, constitué donc de membres provenant de plusieurs communautés différentes du Xingu, voire même de l'extérieur du Xingu.

tout son sens au cœur d'une recherche visant à coconstruire le savoir. Dans l'acte de « co-construire » (cosituer, coopérer, cointerpréter, coprésenter) des savoirs, la réciprocité prend la forme d'un « échange bidirectionnel » (Laneuville, 2020) qui met de l'avant l'importance des savoirs pluriels collaborant entre eux à la production de connaissances plus justes.

Enfin, l'engagement constitue, en soi, un principe essentiel à la mise en forme et au respect des relations entretenues avec nos collaborateurs. Lors de mes deux projets, on m'a souvent posé la question suivante : nous abandonneras-tu après avoir terminé ton projet ? Si au départ, ma lecture de cette question était aveuglée par l'apparente lourdeur qu'impliquait une réponse négative à cette question (l'idée d'être « redevable » de manière indéfinie à une communauté, d'être « lié » à une cause, à des gens), le travail collaboratif avec l'AYMXI m'a aidé à développer une toute autre lecture de cette notion d'engagement. L'engagement n'était pas une « obligation » contraignante comme je le percevais précédemment, mais plutôt comme un « devoir » moral et éthique envers les gens qui s'engagent eux-mêmes auprès de moi. Je comprenais dès nos premières discussions avec Kaiulu qu'un tel engagement, présent et lié à la « radical vulnerability », constituait un prérequis pour mener une recherche collaborative avec les femmes xinguanas. Qu'il ne s'agissait pas de « venir et partir », mais qu'il fallait s'investir dans la collectivité, devenir solidaire dans l'échange de savoir, de temps, d'énergie. En plus de perdurer dans le temps (court, moyen, long terme) au-delà du projet de recherche (à travers la longévité de l'application des compétences déployées dans le projet, des liens d'amitié, d'une entraide ponctuelle, de visites), cet engagement se doit aussi d'être social et structurel. Un engagement social est nécessaire dans l'apport de la recherche à la communauté, dans la mobilisation de temps, d'expertises et de savoirs spécifiques au service des participantes, mais aussi de la collectivité, ainsi qu'un engagement structurel dans le respect et la reconnaissance de mon rôle au sein du processus de recherche, à chaque étape et envers chaque actrice et collaboratrice. L'importance de l'engagement me mène, parallèlement, à reconnaître la présence d'une relation « d'interdépendance » unissant le chercheur à ses collaborateurs et associés de recherche (Fertaly & Fluri, 2018). Même s'il est crucial de s'assurer de conserver une certaine « indépendance intellectuelle » sur le terrain, il est également crucial, en contexte collaboratif et éthique, de s'assurer de reconnaître la relation d'interdépendance qui unit les acteurs

(chercheur et associés/collaborateurs). Si eux « s'engagent » envers nous (à travers la reconnaissance publique de leur collaboration, de la mise à disposition de temps et de travail, de leurs réseaux/contacts/compétences), nous nous devons de nous engager envers eux et de reconnaître notre « dépendance » face à eux. En effet, nous dépendons notamment de leurs réseaux, de leur aide dans le processus (traduction, lieux, déplacements), de leur soutien émotionnel, psychologique, voire physique (lorsque le chercheur est malade par exemple). Nous pourrions dire que chaque acteur est interdépendant de l'autre. L'absence de confidentialité pour les principaux associés de recherche, la programmation d'un salaire versé pour les heures travaillées (et donc un salaire qui est attendu) peuvent mener à une « dépendance » envers le chercheur. Cependant, il faut rappeler qu'ils ne dépendent pas nécessairement de nos projets de recherche et qu'ils pourraient se passer de notre présence et de nos projets, un fait moins vrai dans notre cas où l'aide, le soutien et les réseaux s'avèrent primordiaux pour la tenue d'une enquête ethnographique.

Ce sont ces principes, inscrits dans une épistémologie à la fois critique, féministe et autochtone qui vont mener à l'élaboration d'un « troc des savoirs » entre la chercheuse et les partenaires de recherche.

Le troc des savoirs

Le terme « troc des savoirs » s'est installé intuitivement dans nos discussions avec l'AYMXI. En portugais, nous discutons de ce « *troca de conhecimento* », inspiré d'une pratique ritualisée xinguana nommée le *moitara* (ou le *uluki*) où sont échangés (rituellement) des objets/items considérés comme équivalents par les propriétaires, permettant de renforcer les liens d'amitié entre les individus et communautés. L'idée du troc était aussi pertinente dans notre collaboration pour mettre l'accent sur la réciprocité de l'échange, mais sans parler de monétarisation des savoirs. Par ailleurs, si j'offrais du temps et de la nourriture individuellement aux femmes qui acceptaient de réaliser le récit de vie, le troc principal concernait « des savoirs » permettant au troc d'exister dans la durée, puisque ceux-ci ne se perdent pas une fois transmis et peuvent ensuite être retransmis entre les femmes elles-mêmes. Plus que cela, le troc envisagé dans la lignée du *moitara* permet d'engager chaque

partie dans l'élaboration d'une relation sur le long terme, de créer des rapports durables entre les partenaires de troc.

Mais la notion de « troc » comporte aussi une connotation historique négative lorsque les explorateurs et chercheurs offraient des objets et des armes en guise de rétribution. Mes collaboratrices s'en souviennent encore et notent qu'elles ne veulent plus être rétribuées par des « sacs de billes » (lié à l'artisanat) en échange de leurs savoirs traditionnels. Par ailleurs, cette même notion fait aussi référence, selon Tuhiwai Smith (2012), à la valeur commerciale que peut prendre le « transfert de connaissance », lorsque

the people and their culture, the material and the spiritual, the exotic and the fantastic, became not just the stuff of dreams and imagination, or stereotypes and eroticism, but of the first truly global commercial enterprise: *trading the Other*. (2012, p. 92-93)

Sachant que l'anthropologie est accompagnée de la perception (somme toute historiquement vraie et généralisée chez les peuples autochtones) que les chercheurs s'enrichissent grâce à l'acquisition de ces savoirs traditionnels (ils obtiennent un emploi, des subventions, des chaires de recherche, etc.), on peut mieux saisir le rejet de la figure d'anthropologue dans une région ayant été traditionnellement prisée par ces derniers. Le rapport à l'argent ou à une autre forme de « rétribution » lors de l'acquisition d'un savoir par l'entremise d'une recherche est aussi localement inséré dans une stratégie de contrôle par rapport au chercheur, mais se retrouve également dans l'acte de transmission intracommunautaire de certains savoirs traditionnels et sacrés qui ne s'acquièrent que par un paiement et un long apprentissage (i. e. les chants). L'absence de rétribution considérée comme « juste » et de « réciprocité » compte parmi les peurs locales liées à la participation à une recherche. C'est donc dans une logique prenant compte de ces anxiétés locales et de ces termes/comportements historiquement critiqués²¹ que l'idée d'un « troc des savoirs » nous est aussi apparue comme un chemin nécessaire afin de déconstruire et de reconstruire le rapport local à la recherche ainsi que sa méthodologie.

Par ailleurs, la structure du troc des savoirs a été imaginée en fonction de l'objectif principal de participer à l'autonomisation des femmes xinguanas. Ainsi, les deux objets d'échange ont

²¹ N'oublions pas que Kaiulu m'a proposé, voire fortement incitée, de me présenter d'abord comme cinéaste et enseignante avant de dire que j'étais anthropologue également.

été ciblés en fonction de leurs potentialités. D'un côté, l'AYMXI m'a fait rapidement connaître son désir d'outiller les femmes dans leur maîtrise de l'image (de leur image). Ce souhait était construit sur des expériences de prises d'image sans consentement (de la part d'Allochtones²², chercheurs, touristes, cinéastes, mais aussi d'hommes autochtones) et de leur diffusion dans un cadre à caractère sexuel ou offrant à voir une représentation discriminante, offensante des femmes xinguanas²³. L'image, ses pouvoirs ainsi que ses dangers représentaient donc pour l'AYMXI un sujet de formation actuel et pertinent.

Parallèlement, l'idée que le second objet de troc participe aussi à redonner la maîtrise aux femmes sur la manière dont elles sont représentées et de faire place aux expériences individuelles et collectives qu'elles vivent m'a semblé sensée. Les ateliers d'audiovisuel trouvaient donc leur juste contrepartie dans l'exercice de la production des récits de vie de femmes de tous les âges. Ainsi, chacun à leur manière, ces deux types de savoirs racontent et perpétuent une histoire et une mémoire, rendent visibles les récits de l'ordinaire qui sont trop souvent invisibilisés et marginalisés.

Mon rôle

Au cœur de cet échange, j'ai donc pu porter un triple chapeau, celui de cinéaste, de professeure et d'anthropologue. La diversité de mes statuts a certainement été un facteur facilitant le contact avec mes collaboratrices. À la demande des associations, je suis présente pour filmer, photographier et archiver les événements socioculturels et politiques. À la demande locale et sous la confiance de la direction de l'AYMXI, je suis l'enseignante des jeunes filles participant aux ateliers, m'offrant par le fait même une posture à laquelle était adressé beaucoup de respect (l'éducation étant considérée comme quelque chose de positif). En effet, le rôle d'enseignante est perçu comme une posture qui « offre » des savoirs et non pas qui vient en « recueillir » (lié au statut de chercheur, fortement représenté par les

²² Le terme « Allochtone » est utilisé en alternance avec les termes « blanc » et « non-Autochtone ». Ces deux derniers sont les termes privilégiés par mes collaboratrices.

²³ On m'a donné plusieurs exemples, dont un film qui a été réalisé par un cinéaste allochtone après qu'il ait collecté des images lors d'un moment de loisir au village. Le film a offert une image grossière et complètement hors-sujet des femmes et celles-ci en ont été grandement offusquées. Dans un autre registre, la thématique de la photographie des parties intimes des femmes lors des rituels, ainsi que la diffusion massive d'autoportraits nus sur internet (sans consentement) sont d'autres sujets fortement débattus dans la région.

anthropologues). Bien qu'il s'agisse d'une position associée à un système allochtone (l'école), les « transmetteurs » de savoirs sont reconnus dans les sociétés autochtones et même parfois (comme je l'ai précédemment nommé, dans le cas de certains savoirs sacrés) dédommagés ou rémunérés pour la transmission de tels savoirs. D'un autre côté, mon rôle d'artiste (cinéaste) permet quant à lui d'intégrer une composante collaborative décentrant le rapport enseignant/apprenant pour se concentrer sur l'aspect artistique du projet collaboratif, sur la production commune d'un produit créatif. Mon rôle d'anthropologue couplé à ces deux premiers prenait alors une autre forme, comme un nouveau « genre » d'anthropologue (comme lorsque l'on me fait le commentaire « você é diferente »), parfois autant artiste qu'anthropologue, mais surtout autant enseignante qu'apprenante moi-même. Car c'est dans ce mouvement, cette oscillation constante entre des postures d'enseignant et d'apprenant que toutes les participantes de ce projet collaboratif (Green, 2007, p. 25; Nagar, 2013, p. 3-7; citées par Radu, 2018) trouvent leur intérêt.

L'interconnexion entre ces trois rôles à travers l'acte d'entremêler ethnographie, art et enseignement, me permet donc de participer activement à la reconnaissance, la résistance et l'autoreprésentation (Cyr, 2018) des voix féminines xinguanas.

Offrir ses compétences

L'intérêt de l'enseignement de compétences dans le champ de l'audiovisuel²⁴ réside dans l'utilisation de l'image comme outil d'autonomisation (maître et productrice de leurs images), mais aussi comme médium de mémoire et de récits (collecter les récits de leurs

²⁴ En cours de terrain, j'ai également réalisé des ateliers de cartographie. Quelques cartes des trajectoires des collaboratrices au cœur de l'espace public sont présentées dans les Figures 14 et 15 (chapitre 6 et 7) et ont été mobilisées pour discuter de la mobilité des femmes. Puisque ces cartes n'ont pas été réalisées avec un grand nombre de participantes, elles sont utilisées dans une moindre mesure. Les données artistiques et les méthodologies associées font partie prenante de cette thèse. Si j'ai espéré, en cours de route, pouvoir leur offrir un statut plus important au cœur de l'analyse, les difficultés entourant leur réalisation m'ont amené à faire autrement. Toutefois, malgré leur moins grande présence ou mobilisation, elles ont constitué des portes d'entrées essentielles pour la légitimation de ma présence sur le terrain ainsi que pour les réflexions entourant la place des données et savoirs produits par les arts. Les dessins présentés en début de chaque partie sont, quant à eux, réalisés par la collaboratrice et artiste Analu Tapirapé qui a été rémunérée dans le cadre de la bourse DIALOGUE du FRQ pour la diffusion des résultats scientifiques auprès d'un large public. Ces dessins ont été, en premier lieu, pensés et créés pour le site web *Femmes territoires*. Ce site (encore en production) est produit dans l'objectif de rendre les résultats de cette thèse accessibles et visuels. <https://bourdagesdsarah.wixsite.com/femmeterritoires>

communautés, de leur famille, pour documenter les projets et actions de l'Association). Produire des ateliers pour transmettre ces compétences s'inscrit dans la mouvance amorcée au Brésil par le projet *Vídeo nas Aldeias*²⁵ (Vidéos dans les villages ou VnA en portugais) formé en 1987 par le cinéaste Vincent Carelli ou encore du *Kayapo Video Project* porté par l'anthropologue Terence Turner au début des années 1990²⁶. Bien que ce projet ait circulé dans le TIX, peu de femmes se sont rendues à l'étape de la réalisation d'un court-métrage (site VnA), contrairement aux hommes. Sur trente-huit réalisateurs présentés sur leur site²⁷, trois sont des femmes. Les femmes sont, en effet, souvent désavantagées dans leur accès aux formations et enseignements, qu'il s'agisse du curriculum gouvernemental (diplôme primaire et diplôme secondaire) ou des formations sociales portées par des projets novateurs, comme VnA. En effet, par les nombreuses tâches et obligations domestiques qui meublent l'horaire des femmes (tout particulièrement les épouses et les mères), leurs parcours scolaires et leur participation aux projets ponctuels dans les villages sont souvent interrompus, inachevés. L'accès à une formation qui leur est dédiée et qui prend en compte leurs horaires est un ingrédient essentiel. C'est notamment dans cet objectif qu'ont été réalisées trois formations (workshop) données par l'*Instituto Catitu* et offertes spécifiquement aux femmes autochtones du Brésil entre 2010 et 2012, notamment dans la région du Xingu²⁸. Ce projet, comme VnA, a toutefois orienté principalement ses actions dans les villages. Les femmes autochtones résidant en milieux urbains n'avaient ainsi que peu de chance de pouvoir participer à ce genre de projet. Ces deux exemples, leurs réussites et les difficultés m'ayant été communiqués par certains participants m'ont permis de construire un format s'en inspirant.

²⁵ Lors du passage de VnA dans un village, les individus intéressés sont invités à une formation à la production filmique pour ensuite participer à la réalisation d'un film en partenariat avec leur communauté. Inspiré du cinéma direct de Jean Rouch, les membres de la communauté qui acceptent de devenir des « personnages » de leur film participe à faire de lui une œuvre dont la paternité est collective. (Bessire, 2009) Si le projet est fondé en 1987, c'est seulement à partir de 1997 que les autochtones seront amenés à prendre une place de co-réalisateurs au même titre que les cinéastes les accompagnant, la première décennie ayant surtout produit des films anthropologiques à propos des peuples autochtones co-réalisés par les anthropologues et cinéastes.

²⁶ Ce projet permet aux Kayapos de développer les compétences filmiques et d'édition pour réaliser leurs propres films. Turner (1992) souligne d'ailleurs l'importance de tels projets, mais aussi l'importance de prendre en compte les tensions internes qu'ils peuvent générer. Des questions comme, qui filme qui ou quoi ainsi que les privilèges liés à ces compétences sont développées dans son article de 1992.

²⁷ <http://videonasaldeias.org.br/2009/realizadores.php?in=1> (Video nas aldeias, s.d.)

²⁸ <http://institutocatitu.org.br/en/projetos/mulheres-indigenas/>

Échelonnés sur trois semaines, ces ateliers ont finalement réuni huit jeunes femmes entre 12 et 30 ans, dont une mère et six étudiantes. Les ateliers se sont déroulés dans l'enceinte du bâtiment et du terrain de l'*Instituto de Pesquisa Etno Ambiental do Xingu* (Institut de recherche environnemental du Xingu – IPEAX en portugais) où loge le siège de l'AYMXI au centre-ville de Canarana. Les ateliers se déroulaient sur une moitié de journée afin de faciliter les périodes de cours des étudiantes, soit l'avant-midi, soit l'après-midi. Toutes étaient invitées à rester pour l'heure du dîner où une cuisinière (prêt de service du Secrétariat de Service Social de Canarana) préparait un repas pour tout le monde. Nous avons reçu des dons sous forme de certificats dans l'un des supermarchés du centre-ville afin de payer les aliments. Chaque journée comprenait un volet théorique et un volet pratique où les apprenantes allaient mettre en application leurs acquis. La première semaine a été dédiée à la préproduction d'un projet filmique. La deuxième semaine a été consacrée à la maîtrise de la capture d'image par la caméra. Les ateliers ont compté sur la participation de trois spécialistes venus de Brasilia et payés par ma bourse universitaire et dont le transport a été offert par la municipalité de Canarana. Lors de la deuxième semaine, un premier spécialiste, le directeur de photographie Cezar de Oliveira Valois est venu animer des séances à propos de l'image cinématographique et de la manipulation de la caméra. Durant la troisième semaine, nous avons reçu la participation d'un deuxième spécialiste, le preneur de son Hudson Vasconsalez avec qui les apprenantes ont pu approfondir l'enregistrement du son et les équipements qui y sont reliés. Durant la même semaine, une troisième spécialiste s'est jointe au groupe pour le dernier volet de la postproduction, la monteuse Natalia Vitral da Costa, avec qui les apprenantes ont pu aborder l'organisation des données audiovisuelles récoltées en prévision d'un montage et découvrir les bases des commandes du logiciel Adobe Première Pro. La troisième semaine représentait également le moment de mettre en pratique les acquis dans l'objectif de la réalisation d'un documentaire portant sur l'AYMXI. Chaque volet pratique était donc mis à profit dans la réalisation d'entrevues filmées de membres et collaborateurs de l'Association. Les apprenantes étaient invitées à occuper différents rôles sur les plateaux de tournage afin de diversifier leur expérience. Les ateliers se sont tous déroulés en portugais puisque toutes les apprenantes étaient confortables dans cette langue véhiculaire, mais l'accompagnement continu de la direction de l'AYMXI permettait, lorsque nécessaire, de faire une traduction plus spécifique dans leur langue maternelle.

Figure 1 - Photo des ateliers d'audiovisuel



©Natalia Vitral Costa



©Natalia Vitral Costa



©Sarah Bourdages Duclot

À la fin des trois semaines, nous avons décidé, avec l'AYMXI ainsi que les trois spécialistes invités, de remettre un certificat symbolique à chaque participante ayant suivi la totalité des ateliers afin de les encourager dans la poursuite de leurs apprentissages et valoriser l'engagement et la persévérance que cela nécessite. Même s'il s'agit d'un objet symbolique plus qu'officiel (ne provenant pas d'une institution scolaire reconnue), l'AYMXI désirait offrir cette marque de reconnaissance du travail accompli afin de renforcer le sérieux donné à la formation.

Figure 2
Photo de la remise de diplômes de l'Atelier



© Pablo Kamaiura

La remise de diplômes représente donc la fin des ateliers, mais non pas la fin du projet qui en a découlé. Les participantes souhaitant poursuivre leur apprentissage étaient invitées à prendre place comme co-réalisatrices du documentaire, conjointement avec la direction de l'AYMXI et moi-même. Cet engagement était toutefois présenté comme un travail échelonné sur le long terme demandant temps et énergie. Trois jeunes filles se sont montrées intéressées et ont donc continué la réalisation d'entrevues ainsi que le montage en ma compagnie. Cette deuxième phase qui s'est étirée sur plusieurs mois²⁹ a mené à la production d'un moyen-métrage de 71 minutes intitulé *Vozes das guerreiras* (Associação Yamurikumã das Mulheres Xinguans et al., 2022). Une première présentation publique du film a eu lieu le 8 mars 2018 à la chambre des députés de Canarana. Il a depuis été présenté à plusieurs reprises, en portion ou en totalité, par l'AYMXI lors de conférences et d'événements sur la scène politique autochtone et féminine au Brésil, ainsi que par moi dans le cadre de certaines présentations universitaires au Québec. La version finale du film est disponible sur YouTube³⁰ depuis janvier 2022 à la suite d'un dernier montage comprenant des ajustements demandés par l'AYMXI.

²⁹ Une première portion du montage est réalisée à l'été 2017. Le montage a été achevé lors de mon retour sur le terrain en janvier 2018.

³⁰ Lien du film : https://youtu.be/DepcsPGhA_A

Cette production filmique n'est donc pas d'ordre du film anthropologique ou ethnographique, mais constitue un projet d'apprentissage cinématographique co-construit à partir des besoins spécifiques de mes collaboratrices. Les besoins qui ont été définis par celles-ci ont mené à la réalisation d'un documentaire archivant, mais aussi valorisant le processus de création de la première association régionale féminine du Xingu, tout en portant l'objectif, fondamentalement militant, de passer un message d'union et de rassemblement. L'anthropologue et cinéaste que je suis s'est ainsi mise à disposition des besoins et intérêts locaux. La demande avait été clairement formulée dès les premières rencontres publiques. Le processus collaboratif devait offrir aux femmes une liberté d'action dans la réalisation cinématographique et leur implication (la co-réalisation) devait être reconnue sans ambiguïté. L'entièreté du film a été réfléchi et débattu en étroite collaboration avec les réalisatrices.

J'avais préalablement aspiré, en début de doctorat, à inscrire ma production cinématographique dans le cinéma révélé (Boukala & Laplantine, 2006) et l'anthropologie partagée de Jean Rouch dans les années 1970. Je désirais travailler à partir d'une anthropologie filmique collaborative préconisant la participation entre les cinéastes et leurs « sujets » afin de percevoir l'autre comme il se conçoit lui-même à travers l'œil de la caméra. Dans mon approche, je concédais un pouvoir de compréhension, de mémoire, ainsi qu'une force d'action sous-estimée à l'anthropologie filmique. Le contexte vécu par mes collaboratrices ne m'a toutefois pas permis d'entrer dans une telle approche. La construction d'une relation de confiance devait passer par un projet radical de décolonisation de leur image où la production filmique devenait un outil politique pour revendiquer ce que Barthes décrit comme étant « mon droit politique d'être un sujet qu'il me faut défendre » (Barthes, 1980, p. 32). L'audiovisuel est ainsi devenu, dans ma méthodologie, un levier de défense de l'image de la femme xingwana et de la manière dont elle veut être représentée³¹ en lui permettant de produire, de questionner et d'interpréter ses propres images rendues publiques.

³¹ À la différence des films réalisés dans la région du Xingu par l'entremise des projets de Carelli ou de Turner, le film *Vozes das guerreiras* est dirigé vers les Xinguanos dans un objectif à la fois de mémoire, mais aussi d'unité politique. La « spectacularisation de soi » qui y est mise en scène diffère de celle présente généralement dans les films xinguanos reconnus pour leur caractère esthétique et ritualisé importants (Nahum-Claudel, Pétesch & Yvinec, 2017). Par le film, l'AYMX revendique sa présence, son existence, car elle devient publique et reconnue à des échelles dépassant le cadre régional.

Le contenu du film n'est donc pas mobilisé directement en lien avec l'expérience de la migration urbaine des femmes xinguanas. Toutefois, l'œuvre filmique est construite à la manière d'un récit collectif, politique et visuel, dont chaque participante prend part à l'élaboration et à la narration. Il compodde un récit à la fois historique (en relatant les différentes étapes de création de l'AYMXI), mais est aussi contemporain dans la participation active des femmes interviewées. Par ailleurs, la notion de récit peut ici s'étendre non pas uniquement au contenu, mais aussi au format. Le produit qui en résulte, mi-documentaire, mi-film politique, permet aux collaboratrices et co-réalisatrices aux âges et parcours divers de prendre part activement à l'écriture de ce narratif. Cette portion du troc met donc en lumière le processus même de composition d'un récit où des femmes, dont certaines n'ont même jamais parlé en public, participent à l'édification d'un narratif collectif reconnu localement. Le film *Vozes das guerreiras* permet ainsi d'approfondir les réflexions et l'analyse contenues dans la partie III, notamment à travers les liens entre l'agentivité des migrantes urbaines et leur rapport au territoire, ou encore, les postures d'apprenante et d'enseignante dirigées vers la collectivité au sein des apprentissages réalisés en ville.

Offrir son histoire

Je pense que je me suis ouverte... (rires)... Je pense avoir dit des choses que personne ne sait... (rires)... Eh... oui... mais je pense que je me suis vraiment ouverte. J'ai vraiment dit ce qui s'est passé, vraiment... Je pense que j'avais besoin de ça... de... de sortir ça, neh... parce que... être à l'intérieur de soi, ça pèse, ça aggrave... alors je pense qu'en parlant de tout ça aujourd'hui, je me suis sentie légère ! ² (Fanny)

La contrepartie du troc, au regard de l'objectif d'autonomisation féminine qui structure la présente collaboration, s'est orientée vers une méthodologie priorisant le récit de vie des femmes autochtones migrantes et résidentes urbaines de Canarana. Par récit de vie, j'entends la narration dialogique d'une autobiographie et non d'un simple entretien narratif. Dialogique, car le récit prend forme à travers la discussion entre la chercheuse et la collaboratrice dont une relation émerge et ne peut être évacuée. Le récit de vie se distingue de l'entrevue dirigée ou semi-dirigée par la latitude laissée à l'interlocuteur sur les thèmes abordés et l'angle qu'il donne à son récit. Certains chercheurs désirant faire émerger des informations historiques sur une période précise à travers la narration du quotidien de cette époque seront parfois surpris par la trajectoire insoupçonnée que prend le récit. Cruikshank

(Cruikshank, 1990), qui espérait collecter, dans les récits de femmes inuit nées autour de la période du Gold Rush, des informations factuelles sur cette période historique, reçoit de la part de ses collaboratrices des récits formés par les conventions de la tradition orale bien plus que sur des « positivistic evidence about the past » (Cruikshank, 1990, p. 2). Elle soulève donc l'importance d'observer et de s'intéresser à la manière dont la méthodologie, la transmission orale du récit, est influencée par les traditions locales de cette forme de communication, sur la manière dont cela marque l'acte même de transmission, plutôt que de porter son attention uniquement sur la contribution factuelle qui en émerge (Cruikshank, 1990, p. 4). Dans la présente recherche, les femmes sont, dans un premier temps, gênées de « se raconter », disant souvent « qu'il n'y a rien à dire à propos de leur vie ». Puis, elles pénètrent dans cet espace mémoriel où, le temps d'une discussion, elles mettent à jour des époques et des événements précis, des décisions, des rêves, les relations qu'elles ont entretenues avec les différents membres de leur famille, leur propre définition de leur personnalité, surprises par tant de souvenirs qui émergent et qui pavent le récit de leur vie.

L'ethnosociologue Daniel Bertaux (Bertaux, 2016, p. 79-80) présente en ces mots sa définition du récit de vie :

(...) la production dialogique d'un discours improvisé sans notes (et sans recours aux archives écrites), se fondant sur la remémoration spontanée des principaux événements tels qu'ils ont été vécus, mémorisés et totalisés, s'efforçant d'en retrouver les enchaînements, et communiqué à la personne en face avec, je crois, un souci réel de véridicité/véracité. Ce n'est pas tous les jours que l'on a l'occasion de parler de soi en étant écouté attentivement et sans être interrompu.

Si Cruikshank relevait l'emploi des codes et conventions de la tradition orale inuit en mobilisant abondamment les mythes à travers les récits, nos collaboratrices ne reprennent pas les mythes fondateurs ni les légendes. Elles discutent du quotidien, parfois dans sa plus âpre dureté, parfois dans les rêves et espérances qui l'accompagnaient. Elles narrent leurs rencontres, leurs jeux, leurs peurs, elles exposent le quotidien des femmes xinguanas, de communautés différentes, à des époques différentes et dans des lieux différents. Mais, invariablement, leurs récits sont toujours profondément marqués par les relations au territoire, à la communauté, à la culture qui y sont présentées par la narratrice. Elles y décrivent ainsi des relations d'attachement et de rejet, empreintes d'aspirations et de tensions sociales et politiques, marquées par des désirs simultanés de retour et d'éloignement.

Dans le récit du quotidien, il y a la possibilité de narrer les événements et les situations vécus, mais aussi de transmettre des apprentissages, des normes, des manières de voir et de faire les

choses. Atkinson, professeur en sciences de l'éducation à University of Southern Maine, décrit l'acte des *storytellers* en ce qu'ils « transmit their personal truth through their life story. » (Atkinson, 1995, p. 115). Pour le psychologue Jerome Bruner (1987:31), « A life is not 'how it was' but how it is interpreted and reinterpreted, told and retold. » (Atkinson, 1995, p. 115 citant Bruner, 1987, p. 31). Il y a donc, dans l'acte de se raconter, la transformation de son histoire, de faits et de souvenirs, en un « récit » que l'on expose en le narrant à autrui. Si ce récit peut ainsi, selon le moment, selon la personne qui le reçoit, se transformer légèrement et mettre l'accent sur des événements particuliers, j'avance l'hypothèse que cet acte performatif permet au chercheur de faire ressortir à la fois les similitudes, mais aussi les cas d'exception compris dans les expériences des collaboratrices. On suppose également que les thèmes que ces récits contiennent, aussi diversifiés ces derniers soient-ils, permettent d'informer sur le processus de migration urbaine vécu par les femmes autochtones. Finalement, le récit de vie, dans sa structure, dans les mots sélectionnés (même s'ils ne sont pas de sa langue maternelle), dans ses affirmations, ses silences et omissions, dans la manière adoptée par la narratrice pour se représenter et discuter des situations de sa vie qui lui sont apparues importantes, dans les conseils et messages transmis à travers lui, offre un accès direct, inédit et sensible sur la culture.

Dans la discipline anthropologique, Nadia Mohia (Mohia, 2000, p. 267) souligne que la méthodologie des récits de vie est d'autant plus pertinente qu'elle permet l'accès à des connaissances concernant une culture, une altérité, qui dépassent « l'observation » :

(...) assurément, une culture, tout comme « l'altérité » qu'elle représente, est d'abord une réalité intérieure, toute subjective et affective, une forme d'expérience profonde que le seul regard extérieur ne saurait épuiser. Autrement dit, une culture n'est pas réductible à sa façade descriptible, quelle que soit, par ailleurs, la finesse des concepts utilisés; elle est d'abord l'être lui-même dans sa subjectivité ineffable. **Elle est le sujet qui se dit et pas seulement ce que l'observateur extérieur peut en dire.**

Dans l'acte de laisser le sujet « se dire », « se raconter », l'approche anthropologique accède à une description personnelle et individuelle de la culture du narrateur. Entre l'approche de l'historien qui cherchera à faire surgir la trame historique et le psychanalyste qui cherchera à faire émerger l'inconscient au travers du discours dans une visée thérapeutique, l'anthropologue peut accéder à la culture qui, comme G. Devereux l'a décrit (Devereux, 1970, p. 365; cité par Mohia, 2000, p. 261-262), s'inscrit dans « l'expérience intérieure », dans la « manière de vivre le vécu ».

Dans l'acte de se raconter, les femmes choisissent les moments qu'elles désirent mettre de l'avant dans leur histoire. La ligne directrice est composée de questions générales portant sur les époques (celle de leurs parents, leur enfance, leur adolescence, l'âge adulte) et des thématiques larges (la vie de famille, la culture, l'éducation, les rêves, les modèles dont elles s'inspirent). Le récit est donc principalement subjectif, tant par les choix des événements racontés que leur ordre (souvent non-linéaire, achronique). Il revient au chercheur de reformuler le récit dans sa forme diachronique, de faire émerger les moments clés, les événements historiques, les phases d'un processus. Dans cette autre forme de subjectivité, cette fois-ci contenue dans l'analyse du chercheur qui recompose le récit de la narratrice, la méthode n'est donc pas aléatoire, ni intuitive, mais bien discursive. Dans un contexte donné, le chercheur fait resurgir toute la complexité du récit, mais aussi dans toute sa logique qui, à travers la sélection des éléments présentés, permet de mieux saisir comment des processus tels que la migration urbaine, mais plus largement, la colonisation, le contact avec les Allochtones, la défense et l'occupation du territoire face aux multiples menaces sont vécus. Par ailleurs, notre analyse travaille à offrir un espace de parole à un groupe spécifique peu habitué à parler de lui et de son quotidien. Wilson (2008, p. 98) à travers les mots de l'aîné cri Jerry Saddleback distingue trois types « d'histoires », soit les histoires sacrées, les légendes et les histoires personnelles (de soi ou de quelqu'un d'autre que le narrateur). Il présente toutefois principalement le rôle des aînés dans la performance de ces différentes « histoires ». Dans la région du Xingu existent également différents types de discours et récits oraux, considérés par l'anthropologue et linguiste spécialiste de la région, Bruna Franchetto, comme des « arts de la parole » (Franchetto, 2003), comprenant à la fois la parole formelle cérémonielle et la parole informelle quotidienne. La « parole du chef », discours normé et conventionné, outil de communication intra et intertribale performée au centre du village, se voit ainsi opposée à la « *fofoca* » (le commérage), la parole mauvaise, individualisée, informelle et quotidienne, diffusée dans l'espace domestique, dont les femmes sont souvent considérées comme les dépositaires sous l'appellation de « *donas da mentira* » (maîtresse du mensonge) (Franchetto, 1983, p. 65, 1986, p. 33; Mello, 2005). La « parole du chef », discours formel accessible uniquement aux « chefs véritables », est « mémorisée et transmise au fils du chef (sinon idéalement à son petit-fils), qui hérite du statut, ou à un autre chef qui voulait devenir maître de ce style » (Franchetto, 1983, p. 50), et est associée à un

« art oratoire », à une performance spécifique. Dans un travail reprenant le contenu et les discussions ayant animé son cours intitulé « As Artes das Palavras », Franchetto fait ressortir différents types (genre) d'art oral. Si la « parole du chef » est un style qu'elle étudie davantage (1983), elle relate aussi l'importance du genre nommé « histoire », ainsi que des « prières » (*rezas*) et des chants (*cantos*), ces deux derniers étant eux-mêmes souvent liés à des « histoires » expliquant leur origine³². Je m'intéresse ici plus particulièrement à la classification regroupant les « histoires », formulée en langue aruak sous le terme « *akinhá* » signifiant « mot » et se référant à « tout récit, ou histoire, traditionnel, ancien, bien élaboré, bien construit » (Franchetto, 2003, p. 20). Les Kuikuro ont l'habitude de dire que « 'tudo tem estória', tudo o que existe é explicado por uma ou mais *akinhá* ». (Ibid. p.21) Ces « histoires » sont narrées uniquement par un « dono », narrateur qui sait comment exécuter une telle performance orale. Ces histoires peuvent être divisées en trois types de narratifs dans la culture Kuikuro : les *akinhá ekugu*, les « histoires vraies » qui racontent, entre autres, les origines de la communauté; les *akinhá*, narrations de souvenirs; les « histoires fausses » (*não verdadeiras*). Selon Ellen Basso (Basso, 1985), qui travaille auprès des Kalapalo (de langue karibe), il existe le genre « parole narrative », comprenant à la fois les « narratifs mythologiques » et les « narratifs récents ». Viveiros de Castro (E. Viveiros de Castro, 1977) distingue le « mythe » (*awnatí*) des « histoires » (*inutayá*) chez les Yawalapiti (langue Aruák). Gregor (T. Gregor, 1977), chez les Mehinaku (langue Aruák), distingue le « mythe » (*aunakí*) de la « nouvelle » (*metaiyá*).

Ces histoires et narratifs sont souvent considérés comme relatant une « mémoire collective » et historique à l'opposé d'un récit individuel et mémorisé d'une seule personne, car celui-ci pourrait être « mensonger » si la personne, unique dépositaire de son récit, désire changer le récit. Il existe également chez les Kuikuro et les Yawalapiti, des histoires « courtes », nommées « hideuses » (*feias*) qui, construites autour « des relations interdites ridiculisent les parents pour affinité (les beaux-pères, surtout les belles-mères et les gendres), racontent les amants, de sexe (surtout des femmes). » (Franchetto, 2003, p. 23) Dans ces histoires, les règles et normes locales de bienséance sont abandonnées le temps d'une courte histoire afin de rire et de se divertir. Ces histoires courtes, hideuses et satiriques portant sur autrui

³² Franchetto explique, dans sa thèse (1986, p. 360), comment lui est racontée l'histoire des Jamulakumalu (Yamurikumã, guerrières mythiques) lorsqu'on lui enseigne les « chants » cérémoniels du rituel homonyme.

constituent l'art oral qui se rapproche le plus du « quotidien » des membres d'une collectivité, sans toutefois faire le récit du quotidien d'un individu dans toute sa longueur et sa complexité.

Le « discours du chef », la « prière » et le chant » sont nécessairement récités par des individus possédant ces savoirs traditionnels et spécifiques, ce qui en font des « maîtres », des « *oto* » (*donos* en portugais – propriétaires). Si n'importe qui peut « raconter » des histoires, les gens préféreront les « maîtres ». Et pour devenir « maître », il faut payer ces savoirs³³. Franchetto souligne que s'il est possible pour une femme Kuikuro d'être « *akinhá oto* » (maître de l'histoire), dont principalement les aînés, il est tout de même rare d'en rencontrer.

La classification des types de discours et récits oraux xinguanos se concentre donc spécifiquement autour de la notion des mythes locaux, des discours cérémoniels et des histoires « collectives ». Si ceux-ci sont présents dans le quotidien et dans mes échanges avec les collaboratrices, ils le sont très peu dans les récits qui m'ont été faits. Si je note l'hypothèse que la réalisation des récits en portugais a peut-être freiné l'insertion de récits mythiques, il me semble surtout que les femmes ont préféré miser sur les détails du quotidien, sur l'intime issue de l'ordinaire, sur ce qu'elles ont vécues, sur des savoirs dont elles seules sont les « maîtres », plutôt que sur des savoirs traditionnels et normés, des savoirs spécifiques appartenant à des maîtres reconnus par la collectivité. En effet, ma position d'anthropologue et d'étrangère a peut-être freiné la narration de « récits traditionnels » dont elles ne considèrent pas avoir le titre pour en faire la transmission extra-familiale. Cette absence de référent à la tradition orale locale pourrait donc s'expliquer par le fait qu'elles ne considèrent pas que la méthodologie (les récits de vie) et la thématique (leur expérience urbaine) leur confèrent une autorité à mobiliser des savoirs oraux traditionnels extérieurs à leur expérience personnelle. Toutefois, il m'apparaît important de souligner que dans les écrits, les « maîtres » de ces savoirs reconnus sont généralement des hommes, rappelant que les femmes sont surtout les « maîtresses » des chants spécifiques à leurs rituels, ainsi que des « commérages ». Il ne s'agit donc pas d'une pratique reconnue, sinon discutée par les

³³ Plus les savoirs sont considérés comme sacrés et importants, plus les paiements seront élevés. Pour plus d'informations sur les genres oraux dans la région du Xingu, Franchetto, (1983; sans date), Basso (1985; 1987; 1995), Gregor (1977).

chercheurs ou même mes collaboratrices³⁴. Si je n'approfondis pas cette hypothèse par manque de validation, j'avance surtout que le récit de leur expérience personnelle et historique a été, au départ, générateur de gêne, puis enfin de fierté. L'exercice introspectif que permet le récit de sa vie et une attention soit portée aux défis, aux problèmes et aux réussites personnelles qu'elles ont vécus semble peu coutumier. Cependant, il apparaît posséder un intérêt à la fois local et personnel chez mes collaboratrices (visée intergénérationnelle, pour que la femme raconte son récit à ses enfants et petits-enfants) et régional chez mon partenaire de recherche (retrouver des similarités dans les expériences entre différentes femmes de la même communauté ou de communautés différentes, montrer les luttes communes des femmes xinguanas). Par ailleurs, en mettant l'accent sur les « enchaînements de situations, d'événements et d'actions » (Bertaux, 2016, p. 81), nous participons, avec le narrateur, à reconstruire la causalité séquentielle du récit, à se placer dans « la même perspective que celle qui a engendré le récit lui-même. » (Ibid.) Cette posture nous mène à mieux comprendre la construction des trajectoires et ce qui les sous-tend dans l'analyse d'un phénomène donné.

L'une des critiques portées à ce type d'entretien est la qualité factuelle des données qui émerge, celle-ci se trouvant invalidée par la part de subjectivité de celui qui raconte (le narrateur principal, mais aussi le chercheur). S'il est indéniable que la personne qui narre son propre récit aura à cœur la représentation d'elle-même qui en découlera, il est aussi essentiel de considérer l'individu comme le seul à pouvoir présenter en détail et avec certitude le déroulement de son récit et les décisions qui l'ont formé. Pour nos collaboratrices, la présentation de ses échecs est perçue comme un gage d'authenticité, mais aussi une responsabilité de la part du narrateur. Dans l'acte de se raconter et de narrer son récit à autrui, les femmes soulignent l'importance de décrire leurs échecs afin de mieux les comprendre soi-même et d'aider les autres à les éviter. Tout comme Mike de la nation Kiowa (Oklahoma, EUA), un collaborateur et consultant de Luke Eric Lassiter (2005, p. 19) le souligne en parlant d'offrir son récit racontant les épreuves qu'il a dû traverser pour se rendre où il est aujourd'hui, « we keep what we have by giving it away », un acte de « self-preservation »

³⁴ Ce qui se rapproche le plus d'une notion de « récit de vie » prend la forme de « conseils » évoqués dans mes entretiens, sur lesquels je reviendrai dans l'analyse.

plutôt que de « selflessness » selon lui, puisqu'offrir son récit peut, certes, bénéficier aux autres, mais bénéficie à soi avant tout en se l'appropriant. Ainsi, Karu m'explique sa perception de l'importance de parler de ses échecs dans son récit :

Comment était-ce de raconter ton histoire ?

Écoute, raconter mon histoire... **on est un peu gênés, de dire ouvertement ce que tu as fait et ce que tu n'as pas fait et ce qui s'est passé, car beaucoup de gens n'ont pas le courage de le dire. Principalement ce que tu as fait de mal. Pour moi, il est important de transmettre ce message.** ^[1]_[SEP] Surtout aujourd'hui, avec ce qui se passe. Il y a des choses qui se passent qui sont pires que ce que j'ai fait dans le passé. **Il est important que je montre mes défauts afin que je puisse aussi les corriger. Jusqu'à même pouvoir les transmettre à d'autres personnes que je vois sur ce chemin.** ^[1]_[SEP] **Et dire que ce n'est pas bon. « Réfléchis, retourne-toi et fais de ton mieux. Parce qu'après avoir atteint un certain âge, quand tu as un mari et des enfants, quand tu vois que tu dois subvenir aux besoins de ta famille, tu n'auras plus cette possibilité. Sinon, l'opportunité devient plus difficile. » Je pense comme ça. Je n'ai pas honte de parler de ma vie, mais je pense que beaucoup de gens ne savent pas ce qui s'est passé dans ma famille. À l'intérieur, ce qui se passe.** ³ (Karu)

Le degré de détails peut varier. Une femme peut décrire avec attention un échec comme une autre peut le suggérer ou le survoler discrètement. Chacune fera les choix de narration qui lui paraissent les plus pertinents et cohérents avec l'objectif qu'elle se fixe dans l'acte de raconter son histoire, tout en considérant que ce qu'elle narre reflète la réalité.

La mobilisation de cette méthodologie est donc ancrée dans un objectif d'autonomisation des femmes, tant à travers l'autoappropriation de leur discours, la valorisation de celui-ci, que la production d'un contenu qui laisse ressurgir naturellement la capacité d'agir féminine. À travers cette prise de parole, l'individu aide le chercheur à faire la distinction entre le cadre contextuel (les possibilités présentes et offertes ou non) et les choix pris par l'individu en toute conscience et volonté. Le fait qu'une femme explique que son père l'encourageait à étudier et qu'elle spécifie qu'elle a pris la décision de partir en ville pour étudier, car c'était son rêve, constitue deux informations essentielles et complémentaires pour bien cerner les processus de migration urbaine des femmes autochtones, ainsi que les contextes des lieux de départ et d'arrivée. Cependant, ces deux informations nous aident aussi à mettre en lumière le processus d'autonomisation et la place de l'agentivité au cœur de ce phénomène grâce à la distinction que la femme en fait dans son récit.

Malgré la part subjective inévitable au récit de vie, il m'apparaît évident qu'il faut reconnaître au narrateur un statut « d'expert »³⁵. Dans les études autochtones, les récits de vie et la

³⁵ Notre posture tend à se ranger dans l'approche postmoderniste où le chercheur est un « apprenant », et, de manière équivalente, nos collaborateurs sont des « experts » de leur propre savoir. Comme Robina Anne

pratique du *storytelling* sont généralement orientés vers les aînés et leurs savoirs (Cruikshank, 1990). Ce sont eux qui « savent » grâce à l'expérience personnelle porteuse d'émotions qui graveront la mémoire, « car celui qui “sait” est celui qui “a vécu” » (Boucher, 2005 citant Douglas, 1998, p. 120; Goulet, 1998, p. 28; Rushforth, s. d., p. 486). Comme le souligne Joann Archibald de la nation Stó:lō et doyenne associée à University of British Columbia, ce sont eux qui démontrent « how we, as Indigenous peoples, survived and how we can keep our cultural knowledges intact. Their life stories depict resilience and resistance to colonization. » (Archibald, 2008, p. 43) Dans cette perspective, le présent travail tend à rendre compte des savoirs xinguanos typiquement féminins en contexte de migration, à mettre en lumière les formes de résilience et de résistance, ainsi que les stratégies silencieuses d'adaptation, de réinvention, mais aussi de continuité culturelle appliquées dans leur quotidien afin de vivre dignement. Nous avons également tenté ici de rendre compte d'un portrait intergénérationnel, ne misant donc pas exclusivement sur l'expérience et le savoir des aînés, mais venant le compléter par ceux des plus jeunes. Ce choix est orienté dans l'objectif de voir les corrélations existant dans les récits des femmes de différents groupes d'âge. C'est dans cette optique que les femmes qui ont réalisé leurs récits de vie ont entre 18 et 65 ans, proviennent parfois de différentes générations d'une même famille et ne représentent ni un groupe ethnique spécifique ni une catégorie sociale unique et particulière. On ne peut donc pas prétendre que toutes les femmes présentées ne forment une « collectivité » ni même une « communauté », mais il ne serait pas plus juste de dire qu'elles sont membres de groupes complètement exclusifs les uns des autres. En effet, elles ont toutes en commun le fait d'habiter ou d'avoir habité en ville pendant une période suffisamment longue pour se décrire comme « moradora » (habitante) urbaine, même si cette expérience ne les mène pas à s'autodéfinir comme membre d'une collectivité ou communauté dite « urbaine » (terme utilisé au Canada par exemple – RCAU³⁶). C'est cette expérience qui, comparativement aux gens habitant les villages et aux gens n'ayant que transité par la ville de manière temporaire et sporadique, les mène à détenir un savoir particulier sur le phénomène de migration urbaine complexe et croissante. La diversité de leur âge, de leur provenance et du contexte de leur venue en ville permet de rendre compte d'un plus large

Thomas de la nation Lyackson, philosophe et professeur à l'Université Victoria le souligne, « I was not the expert; the storytellers were and I was the learner, listener, recorder, and facilitator. » (Thomas, 2005, p. 246)

³⁶ <https://uakn.org/fr/about-us/> - Réseau de connaissances des Autochtones en milieu urbain.

spectre d'expériences de migrations urbaines et féminines xinguanas, mais aussi de les comparer et les faire dialoguer entre elles. En effet, ces expériences ne sont pas étanches l'une face à l'autre et les apprentissages et les enseignements plus particulièrement familiaux et intergénérationnels qui en découlent permettent de mieux saisir la complexité du phénomène migratoire.

Les femmes contactées et invitées à participer au projet l'ont été par l'entremise de mon quotidien (ma famille d'accueil, mes rencontres quotidiennes, mes amies et leurs réseaux) et de mon travail avec l'Association Yamurikumã (leurs partenaires, les membres de la direction, les membres de l'Association, les participantes aux ateliers audiovisuels et leurs familles). Cette diversité de relations avec mes collaboratrices est envisagée dans l'objectif d'éviter l'écueil de « l'encliquage » (Olivier de Sardan, 2008, p. 93) où le chercheur se voit être « captif » d'un réseau particulier. C'est pour cette raison que, malgré mon travail et ma collaboration avec l'AYMXI, il a été entendu que je naviguerais de manière indépendante sur le terrain. La mobilisation des réseaux de mon premier projet, externes aux réseaux de l'AYMXI, me permet ainsi d'éviter une affiliation unique et de varier mes relations, même si je reconnais qu'il est particulièrement difficile de s'extraire des rôles, postures et réseaux qui nous font entrer sur le terrain.

Une fois la femme rencontrée, ainsi que le projet décrit et expliqué, c'est elle qui choisira le lieu où se tiendra l'entrevue et sa durée. Une majorité de femmes ont désiré réaliser leur récit à l'extérieur du cadre domestique (19 femmes sur 24), soit dans mon logement, dans un lieu public (restaurant, parc) ou dans un espace connu, mais peu fréquenté (espace associatif). Les raisons invoquées étaient la tranquillité et le bruit³⁷. Chacune d'entre elles avait la possibilité d'inviter des gens à assister à la narration de son récit. Les quelques femmes qui sont venues accompagnées l'ont fait en partie pour des raisons de gestion familiale (ne pas laisser les enfants seuls) ou de traduction (un enfant scolarisé pouvait aider à la traduction lorsque nécessaire). Comme mentionné précédemment, j'avais imaginé filmer les récits de vie dans le cadre des ateliers d'audiovisuel suivis par les jeunes femmes. Si certains perçoivent le médium audiovisuel comme une alternative au texte pour mettre en forme les

³⁷ Une autre hypothèse m'apparaît possible quant à la demande d'intimité pour la réalisation de leur récit de vie, celle d'un désir de ne pas être jugées dans les choix et situations qui forment leurs histoires, c'est-à-dire jugées par des hommes, jugées par des membres de leurs familles. Mais cette hypothèse n'a pas été validée et demeure donc une supposition.

récits oraux, qu'il s'agisse de Jo-ann Archibald avec les aînés Coast Salish ou encore des initiatives comme celles de la Wapikoni Mobile au Québec et de Video nas Aldeias au Brésil, nous avons convenu avec les femmes, après certaines expériences infructueuses et inconfortables pour elles, qu'il ne s'agissait pas du médium adéquat.

Cependant, à la suite de l'enregistrement filmique de trois récits, cette attente s'est avérée inadéquate. La caméra et la technique (la gestion des apprenties et la gestion du matériel lors de longs entretiens) gênaient les femmes, provoquaient des malaises et coupaient la fluidité de leur récit. Si la femme était loquace, décontractée et animée sans l'équipement audiovisuel, elle se fermait, oubliait ses idées, circonscrivait son récit en sa présence. J'ai donc, en concertation avec l'AYMXI, préféré m'en tenir à l'enregistrement audio uniquement pour le respect et le confort des collaboratrices.

J'ai donc réalisé 25 récits de vie, dont un a été partiellement mobilisé et un autre complètement écarté de l'analyse pour des raisons de traduction simultanée inadéquate³⁸. Les 24 récits sur lesquels s'appuie notre propos regroupent des femmes de neuf communautés du Xingu (Kuikuro, Kalapalo, Kamaiura, Yawalapiti, Mehinako, Ikpeng, Kawaiwete, Trumai, Waura) et d'une communauté extérieure au Xingu (Tapirapé).

Ces femmes sont Amari, Ila, Katia, Takali, Tatiana, Vanessa, Kyra, Luana, Saaya, Souli, Samanta, Ana, Talyra, Mayu, Rita, Gisele, Alina, Karu, Mira, Lany, Fanny, Sami, Manala, Maria (voir Annexe A).

Le fait de travailler dans une ville située près d'un territoire autochtone et multiethnique tel que le Xingu et marquée par l'absence à la fois d'une communauté « urbaine » et de quartiers ethniques m'a amenée à tenir une enquête à l'échelle xinguana dans laquelle ont été également incorporés quelques récits minoritaires de femmes extérieures au Xingu, mais ayant été « xinguanisées » (incorporées par une famille, une communauté, une association régionale du Xingu).

³⁸ La traduction et l'interprète sont, sans contredit, des éléments complexifiant le processus de recherche. Dans deux situations, les interprètes, des membres de la famille de la narratrice (une fille, un fils), sont intervenus pour faire dévier le récit et demander à la femme de se taire sur certains sujets. J'ai préféré ne pas tenir compte d'un récit et prendre uniquement les éléments factuels prédominant du second, considérant que ces récits ont été biaisés. Dans les deux cas, l'argent était en partie la cause, l'interprète nous ayant explicitement fait des remarques signifiant qu'il faudrait que la narratrice soit payée pour faire son récit, car j'allais gagner beaucoup d'argent grâce à ce travail.

Les entretiens ont duré entre une heure trente et six heures, selon la participation et la gêne des collaboratrices. Sur ces 24 récits, 3 ont été réalisés à l'aide d'un interprète issu de la famille (un fils dans un cas, une fille dans les deux autres cas) dans la langue maternelle de la participante et 21 ont été réalisés en portugais. À la suite des entretiens, j'ai réalisé les retranscriptions que je leur ai rendues afin que les femmes puissent les relire et les corriger au besoin. Dès cette étape, j'ai rencontré des difficultés à retrouver ou à entrer en contact avec certaines collaboratrices reparties dans leur village et sans connexion internet.

Comme il s'agissait de ma première expérience dans la collecte de récit de vie, cela a été un processus itératif en constante modification. Mon objectif premier était de rendre justice aux récits que les femmes m'ont permis de recueillir. Cette étape s'est avérée être un processus beaucoup plus long et complexe que je ne l'avais imaginé au départ. Dans l'idée de rendre justice à leurs récits, j'aspirais à les intégrer dans leur totalité au corps du présent texte. Cette avenue s'est rapidement avérée impossible. C'est de cette « impossibilité », discutée avec mon directeur de thèse, qu'est née l'idée de produire des « récits synthèses » pensés dans l'objectif de permettre au lecteur de la thèse de saisir l'histoire et la trajectoire de chaque collaboratrice dans son entièreté en respectant les limites et balises imposées pour un tel document académique, car l'unique mobilisation des citations³⁹ ou d'une simple présentation des participantes ne rendrait pas justice à la complexité et à la force de leurs histoires. J'ai donc convenu de réarticuler les entretiens sous la forme de récits condensés en exposant à la fois les grands moments, les apprentissages, les réussites et les échecs présentés par les femmes, mais aussi de laisser transparaître leur style narratif, leur rythme et leurs mots. Lorsque les collaboratrices étaient joignables, ces récits synthèses ont été validés auprès d'elles afin d'éviter que ces récits deviennent teintés de ma « lecture » et de mon « analyse ». Il m'est apparu essentiel de constamment me rappeler le pouvoir que je possède (comme tout chercheur) dans l'acte d'écrire et les stratégies à déployer pour éviter la banalisation du travail collaboratif de ces femmes et pour éviter d'éclipser leurs voix au profit de la mienne. Elles ont parfois tenu à faire des ajouts (en italique), actualisant ainsi les récits. Je propose ce modèle d'après le livre *Plurielles. Femmes de la diaspora africaine* de l'anthropologue Jacinthe Mazzocchetti et de la militante belge d'origine rwandaise Marie-Pierre Nyatanyi Biyiha (2016). Cet ouvrage, qui cumule les parcours de 20 femmes d'origine africaine vivant

³⁹ Afin de faciliter la lecture, je fais ressortir en gras certains éléments des citations présentées.

en Belgique, les présente sous la forme de portraits littéraires et photographiques. J'invite ainsi le lecteur à consulter et reconsulter durant la lecture de la thèse ces récits placés en Annexe A.

En dernière partie de validation de l'emploi des données par mes collaboratrices, j'ai tenu à leur faire parvenir un document en portugais contextualisant (de manière vulgarisée) chacune de leurs citations insérées dans la présente thèse afin de vérifier auprès d'elles si elles consentaient à ce que je mobilise ces informations. C'était également le moment de vérifier auprès d'elles si elles désiraient être nommées par leur nom ou voir leur participation anonymisée, puisque le consentement est temporaire et contextuel (Lassiter, 2005, p. 92). En ce sens, j'ai été en mesure de remettre les données brutes, de valider la construction des récits synthèses et de valider la mobilisation de leurs citations dans l'analyse avec 8 d'entre elles. Si elles ont toutes donné leur accord pour la mobilisation de leur nom réel lors de l'entrevue, j'ai tenu à reposer la question de l'anonymat une fois les données et analyses retournées aux collaboratrices. Toutefois, après réflexion, comme les femmes n'ont pu lire l'entièreté de la thèse et de bien saisir l'ensemble complet et parfois complexe dans lequel leur parole est insérée, j'ai personnellement pris la décision d'anonymiser les noms de mes collaboratrices.

Finalement, il m'importe de présenter ici la manière dont a été reçu par les femmes l'acte de se raconter. À la question finale clôturant l'entrevue afin de savoir comment elles ont perçu l'expérience de faire le récit de leur vie, plusieurs points sont soulevés. Tout d'abord, l'importance de pouvoir ventiler sur des événements qui pèsent sur leurs épaules est soulignée par Fanny dans l'en-tête de cette section. S'ouvrir, extérioriser des expériences négatives et s'en libérer semble être un pouvoir offert par l'entremise du récit de vie à quelqu'un d'extérieur au contexte et à la situation locale. Deuxièmement, certaines femmes soulèvent le devoir d'enseigner aux autres comment éviter les « mauvais chemins » en faisant preuve d'humilité et de courage dans le récit de leurs faux pas et de leurs échecs comme Karu le soulignait ci-dessus. Troisièmement, dans l'acte de se raconter et de s'ouvrir émerge la possibilité de se connecter davantage à ses émotions et à l'importance de cet acte de parler de « sa vie », comme Ila qui dit :

aah j'ai aimé ! J'ai aimé, j'ai beaucoup aimé ! Je crois que je devais parler plus de ma vie, de mes émotions. Je crois que c'est important, enfin (...) ça, ici, eh, la recherche que tu fais. ^d (Ila)

Quatrièmement, la narration et l'énumération des difficultés traversées et des réussites malgré les échecs sont un acte fort « gratifiant » pour certaines femmes et essentiel dans la lutte pour leurs droits. Il permet de rendre compte de la complexité et de la diversité des trajectoires féminines trop souvent invisibilisées :

Alors... j'ai aimé... neh...que... parce que... c'est un fait réel que chaque personne vit chaque expérience différemment... parce que quand on voit les gens, on pense qu'on vit la même situation, la même expérience, mais non... chaque personne a une histoire différente...chacun a une histoire à raconter. Les moments... les moments difficiles, les moments faciles, les moments tristes, les moments heureux, quand on arrive à faire des choses, on se sent épanoui, ce genre de choses. Alors... pour moi, ce fut vraiment... enfin... ce fut vraiment gratifiant. Parce que c'est la première fois... qu'on pense à enregistrer ça... ce registre... ces histoires de vie de chacun de nous... parce que... Nous avons rêvé de cela, on va faire ça... pour que nous enregistrions et garantissons nos droits... et nous croyons que cela nous reviendra. Alors... j'ai beaucoup aimé. ⁵ (Manala)

Enfin, l'acte de faire le récit de sa vie permet de mettre l'accent sur le positif qui émerge de leurs expériences et de pouvoir raconter à travers quoi ces femmes sont passées pour arriver où elles sont aujourd'hui. L'acte de raconter ce que « personne ne sait » (par l'invisibilité et la vision homogène données à leur parcours) leur paraît essentiel. Ainsi, Takali explique :

Ah... alors ok... si j'ai aimé ou non... enfin... j'ai aimé, j'ai aimé raconter ma vie. Neh... parce que j'avais besoin de me défouler...de raconter et de partager avec d'autres personnes... enfin... ce qui s'était passé dans ma vie. Alors c'était... intéressant de raconter cette histoire...j'ai trouvé ça chouette, neh, car personne ne sait ce qui s'est passé, personne ne sait ce qui s'est passé dans la vie d'un autre. Alors j'avais besoin de raconter... et c'était intéressant de raconter... et de dire ce qui s'est passé... c'est ça. J'ai aimé. ⁶ (Takali)

Cette importance de montrer la résilience et la résistance des femmes les aidant à surmonter les obstacles amène Takali à espérer que « cette histoire de ma vie sera un exemple de dépassement » pour les autres femmes et jeunes autochtones résidant en ville.

Il apparaît donc que certaines⁴⁰ de nos collaboratrices s'approprient le projet des récits de vie comme outil de lutte pour leurs droits, comme outil de visibilité de leurs parcours et expériences singulières dans un contexte colonial et paternaliste, tout comme un outil de transmission des savoirs quotidiens (féminins) et urbains pour les futures générations. Produire leurs récits de vie leur permet de construire un « transformative narrative » (Ni Laoire, 2007). Si les études sur la migration sont couramment liées à la notion «

⁴⁰ Il nous est impossible d'affirmer ceci pour la totalité de nos collaboratrices.

d'opportunité », le discours qui en découle aura invisibilisé les histoires liées à la pauvreté, à la discrimination. Dans les études portant sur la migration autochtone, le phénomène est similaire, mais inversé. La migration urbaine autochtone a longtemps été dépeinte comme un processus d'acculturation à travers lequel les Autochtones abandonnaient leur culture, celle-ci se voyant vouée à disparaître plus la migration prenait de l'ampleur. Un tel discours a invisibilisé les parcours et trajectoires d'autonomisation, les expériences positives, les réussites, la continuité culturelle malgré la distance du territoire. Et si la migration a longtemps été analysée sous l'unique angle d'un protagoniste masculin (Boyd et Grieco 2003 ; Morokvasic 2008), les femmes considérées comme les actrices passives qui « suivent » ou « attendent » la figure masculine de leur foyer, on constate maintenant que les femmes autochtones (comme non autochtones) sont nombreuses et actives dans le processus de migration, qu'il soit transnational ou local (Labrecque, 2016; Morokvasic, 2008).

Cette recherche, dans laquelle les collaboratrices et la chercheuse sont tour à tour, enseignantes et apprenantes (Nagar, 2013; Radu, 2018), offre de mettre en lumière des « counter-narratives » dans lesquels la migration est dépeinte dans toute sa complexité, ses contradictions, ses difficultés et ses opportunités, dans laquelle les femmes autochtones, longtemps absentes des recherches académiques, parlent en leurs noms, avec leurs mots en formulant le récit qu'elles veulent offrir d'elles-mêmes. Non plus « passives » ou « en attente » et non pas « conservatrices », elles présentent des récits dans lesquels elles prennent un rôle d'actrices où leurs stratégies novatrices sont mises au service de l'autonomisation des femmes, de leur famille et de leur communauté.

Cette méthodologie a donc été sélectionnée dans l'objectif de donner de la voix à un groupe (femmes, Autochtones, en milieu urbain) rarement entendu et même longtemps ignoré autant par la collectivité locale que par les productions académiques, dont les récits individuels informent un processus tant local qu'internationalement en expansion. À travers ces récits, les femmes se dévoilent en faisant la lumière sur des parcours d'exclusion, de lutte et de résistance, mais aussi de rêve, d'ambition et de bonheur (Coppens, 2012). Elles soulignent l'intérêt de montrer la singularité de leur parcours et simultanément, le recoupement entre ces récits et expériences féminines. Narrer son propre récit peut ainsi mener la femme et la

collectivité à voir ces expériences comme légitimes, valides et importantes, pour l'individu, pour la famille, pour la communauté et plus largement pour toute la collectivité.

De ces rencontres ancrées dans le terrain s'est constituée la proposition de recherche.

1.4 La proposition de recherche

Dans cette thèse, j'interroge les formes d'agentivité et d'autonomisation déployées par les femmes autochtones xinguanas en contexte de migration urbaine.

Plusieurs questions inspirent l'ensemble de cette recherche, notamment : quelles sont les formes d'agentivité déployées par les femmes autochtones xinguanas à travers leur expérience de l'urbanité ? Comment est-ce que les femmes autochtones xinguanas, à travers ces formes d'agentivité, créent, transforment et négocient leur espace et leur rôle en contexte urbain ? Quels impacts ces formes d'agentivité ont-elles sur le processus de migration urbaine traversé par les femmes autochtones ? Comment, et à travers quoi, ces formes d'agentivité vécues de manière individuelle peuvent-elles avoir une incidence sur les autres (incidence intergénérationnelle, interpersonnelle, intercommunautaire) ? Quelles formes d'agentivité se déploient particulièrement dans un cadre d'isolement provoqué par la migration ? Comment le quotidien urbain influence-t-il, sculpte-t-il l'agentivité féminine et comment celle-ci, à travers lui, se traduit-elle ? En quoi l'agentivité des femmes xinguanas est-elle imprégnée de ce contexte de migration « rurale » (dans une petite ville agricole) ? Quel est le rapport entre l'agentivité des femmes xinguanas et leur relation au territoire ? Comment l'un influence-t-il l'autre et vice-versa ? Comment est perçue socialement cette agentivité ? Existe-t-il une perception genrée et culturelle par rapport à l'agentivité des femmes xinguanas ? (Je pense à la notion abordée par Ortner où les femmes qui ont trop d'agency sont punies socialement, une situation qui trouve écho dans le mythe de la Yamurikumã). Quels sont les impacts que peuvent avoir des agentivités individuelles sur le collectif ?

Afin de répondre à ces questions, la thèse se structure autour de trois pôles principaux : le processus migratoire, l'expérience quotidienne de la ville et la relation au territoire. Le tout

est orienté en fonction de trois grands objectifs qui viennent, méthodologiquement et théoriquement, organiser la recherche.

Objectifs

Un premier objectif de cette thèse est celui de produire une ethnographie qui permet d'enrichir les connaissances concernant la migration urbaine autochtone xingwana ainsi que l'expérience autochtone et féminine de l'urbanité, des phénomènes en croissance encore trop peu étudiés et portant sur une population féminine trop peu consultée. Cette thèse vise à participer au corpus déjà important concernant la région du Xingu généralement réalisé « sur » le territoire, à propos d'une « nation ». En produisant une recherche liant le territoire et la ville, en travaillant de manière collaborative avec diverses communautés xinguanas et en accordant une importance plus spécifique aux activités, savoirs et actions des femmes, elle vient développer un pan encore timide de cette littérature. Elle vise également, dans une même lignée, à enrichir les connaissances portant sur la migration autochtone en milieu rural, thématique moins étudiée vis-à-vis des migrations internationales, transnationales ou encore nationales, mais dirigées vers les grandes villes et métropoles, délaissant les villes rurales, campagnardes, périphériques et de petite population.

Le deuxième objectif qui sous-tend ce travail est à la fois théorique et méthodologique. Il s'agit de faire de cette thèse à la fois un outil d'autonomisation et un objet d'étude qui analyse théoriquement l'autonomisation féminine. Pour ce faire, cette recherche est fondée sur des bases s'inspirant de méthodologies autochtones (Alfred, 2009 ; Green, 2007a; Tuhiwai Smith, 2012; Wilson, 2008) qui œuvrent à la décolonisation, à l'autonomisation individuelle et collective des femmes, ainsi que pour une plus grande justice sociale. L'angle méthodologique de cet objectif concerne l'approche dessinée par la collaboration entre l'Association Yamurikumã des femmes xinguanas et moi autour de laquelle gravitent trois sous objectifs co-construits.

Un premier sous-objectif est celui de créer, au sein de cette recherche, un échange de savoirs particuliers permettant une meilleure représentation des actrices engagées. Le « troc des savoirs » établit ainsi, entre les partenaires de recherche, un équivalent (mais surtout un

dialogue) entre les récits de vie d'un groupe marginalisé et minorisé qui permettent de donner une « voix » à des femmes construisant la représentation d'elles-mêmes et la maîtrise, par les femmes, des outils et compétences audiovisuels pour produire et diffuser leurs propres images, leurs propres discours. Un deuxième sous-objectif, entrelacé au précédent, est celui de la valorisation de la parole, de l'oralité et du quotidien, par l'entremise de la récolte des « récits de vie ». En plus de mobiliser la tradition orale, cet objectif se base sur le désir de montrer aux femmes que leurs récits et expériences du quotidien sont pertinents, légitimes et riches en savoirs pour la collectivité féminine, leur communauté et leur famille. Présentant souvent leurs histoires comme inintéressantes, dans lesquelles « il n'y a rien à raconter » (*Não tem nada para contar*), la valorisation et la transmission de leurs expériences, des défis qu'elles rencontrent, des réussites qu'elles vivent, représentent pour l'AYMXI une forme d'autonomisation des femmes.

Dans l'angle théorique de la mobilisation de l'agentivité et de l'autonomisation compris dans le deuxième objectif, je cherche à m'appuyer sur une littérature féminine et autochtone en aspirant à donner de la voix, de la visibilité et du pouvoir aux femmes à travers l'explicitation et la reconnaissance de leurs luttes tout en faisant valoir leur désir de travailler conjointement avec les hommes (et non contre eux, indépendamment d'eux) dans la lutte globale contre le colonialisme. Cet objectif me pousse à approfondir mon analyse des rapports sociaux et de genres, des tensions et discriminations, mais aussi des appuis et réseaux d'entraide qui les sous-tendent. Il permet de tendre vers une théorisation de l'agentivité et de l'autonomisation féminines en portant une attention au projet de décolonisation qu'elles comprennent. Ceci m'oblige ainsi à éviter le piège de l'homogénéisation en faisant part de la diversité des formes de pouvoir féminin (en parlant uniquement d'agentivité OU d'autonomie), des différents facteurs les constituant et de leur inscription dans la toile sociale des luttes féminines et autochtones. Une telle approche m'amène à prendre en compte les réseaux de relations et les connexions qui existent entre les genres, entre les différentes communautés xinguanas, entre les Xinguanos et les Allochtones, mais aussi entre la ville et le territoire et voir comment l'agentivité et l'autonomisation féminines xinguanas détiennent des rôles importants dans leurs différentes constitutions.

Le troisième et dernier objectif, qui est d'ordre méthodologique, découle de l'objectif précédent en désirant impliquer les acteurs locaux dans le processus de production de connaissance, de travailler à ce que ce processus respecte les protocoles locaux et participe à les actualiser, tout en œuvrant à la construction d'un objet de recherche qui leur soit pertinent et utile. Avec l'Association Yamurikumã des femmes xinguanas, nous avons mis sur pied une collaboration qui a structuré le projet de recherche. Allant à la rencontre d'un désir personnel de mener une méthodologie participante et collaborative et de l'attente de l'AYMXI de mener une collaboration ancrée dans leurs besoins, similaire au « Indigenizing and indigenist process » de la chercheuse Maori Tuhiwai Smith (1999), nous avons élaboré un processus de co-production des connaissances à partir duquel chaque étape de la recherche était validée par les co-chercheurs et pouvait éventuellement être « xinguanisée » et « féminisée », partant de la construction d'un nouveau protocole à l'organisation d'ateliers de co-analyse et de conférences présentées conjointement.

Je reviendrai sur chaque objectif en conclusion de thèse pour discuter de leur réalisation, des défis et limites rencontrés et des ouvertures qui en ont émergé.

Chapitre 2. Les outils théoriques

Basée sur une approche phénoménologique, cette recherche conçoit et observe la migration urbaine des Xinguanas en tant qu'« expérience vécue » (M.-P. Morin, 2009, p. 18) et racontée de manière subjective par les femmes dans leurs récits de vie. Cette perception subjective se construit donc en fonction des *représentations* que les femmes articulent. Naïma Bendriss (2005) qui s'intéresse aux représentations sociales des femmes arabes du Québec propose, dans sa thèse de doctorat en sociologie, de concevoir la représentation comme un moyen « de nommer, de définir et d'interpréter les différents aspects de notre réalité quotidienne et nous [permettre] de donner un sens et une signification aux choses qui nous entourent, sens et significations que nous partageons avec certains, mais qui nous confrontent à d'autres » (Bendriss, 2005, p. 10; cité par Morin, 2009, p. 18).

L'analyse des récits de vie de nos collaboratrices mobilise donc les représentations qu'elles se font de leurs histoires familiales, de l'image qu'elles ont d'elles-mêmes, de leurs actions, de leur environnement, de leurs parcours personnels et migratoires, des difficultés et défis rencontrés, de leurs rêves et de leurs projets personnels. Ces vécus sont parfois partagés entre femmes ou entre migrants xinguanos et sont parfois confrontés aux réalités et discours des villages, de membres de la communauté ou d'Allochtones. À travers leurs récits et la perception personnelle de leurs expériences, les femmes informent donc du vécu féminin du phénomène migratoire autochtone. Mais plus encore, ces récits et expériences de l'urbanité amènent à réfléchir sur le « faire ville » (Agier, 2015) autochtone et féminin. Il s'agit ainsi d'observer la ville non plus comme un objet à définir (qu'est-ce que la ville), mais bien comme ce qui la crée, ce qui « la fait », à travers des « commencements de ville » et « ce qui y naît » (Agier, 2015, p. 24). Aborder la migration et l'expérience de l'urbanité des femmes xinguanas par l'entremise de leur participation à la fabrication de la ville permet simultanément d'éloigner les préjugés (sur lesquels je reviens dans la partie II) observant les enjeux autochtones et l'étude de la ville comme incompatibles. Bien plus, elle permet de décentrer l'attention dirigée vers les politiques urbaines afin de montrer comment les individus, les groupes, les familles, les communautés et les collectivités « s'adaptent, bricolent et inventent leur ville alors même qu'ils en sont exclus. » (Agier, 2015, p. 14) Cette recherche s'appuie donc sur une anthropologie de la ville ainsi qu'une anthropologie des

prises de parole (Agier, 2004, p. 94) des marges (femmes, autochtones, urbaines) à travers l'agentivité déployée dans leur parcours de vie, eux-mêmes traversés et construits par les expériences de la migration et de l'urbanité.

Afin d'analyser cet objet de recherche, je mobilise des notions puisées dans diverses disciplines des sciences sociales, autant en anthropologie qu'en sociologie, en philosophie et en géographie. Mon cadre théorique articule la migration autochtone abordée comme un fait social total. La notion de genre s'insère ensuite pour faire place à la migration plus spécifique des femmes autochtones. Afin d'observer la migration du point de vue des femmes et dans l'optique d'une anthropologie féministe et des prises de parole, je mobilise un triptyque théorique qui assemble les notions d'agentivité, d'autonomie et de vulnérabilité comme un outil tridimensionnel dont chaque surface permet un dialogue avec l'autre et permet de rendre justice à la complexité des vécus analysés. Ces notions sont ensuite soutenues par trois dimensions : une dimension relationnelle, une dimension performative et une dimension sensible.

2.1 Migration autochtone

Afin de discuter des expériences migratoires des femmes xinguanas, il importe de distinguer la migration de la mobilité. Dans ce qu'implique une migration, comprise comme le déplacement d'un individu vers un lieu autre que celui d'origine, la notion de « mobilité » est prépondérante. Prépondérante, car migrer représente tout d'abord un acte mobile. Dans un autre sens, la mobilité peut s'avérer particulièrement limitée une fois rendue au lieu d'arrivée, un phénomène sur lequel je reviens dans la partie II de l'analyse. La question de la mobilité implique donc bien plus qu'un mouvement physique (Marzloff 2005 cité par Salazar 2020). Elle implique des ancrages culturels, des imaginaires, des discours qui sont forgés à même la culture, la société, la politique et l'histoire. La notion de mobilité est elle-même mobile à travers le temps, les sociétés et les enjeux qui la forment.

Elle permet d'ailleurs de rediriger l'attention académique vers l'idée que James Clifford défendait dans les années 1990, celle où « l'anthropologie doit laisser derrière elle sa préoccupation pour les “racines” des formes socioculturelles et plutôt tracer les “routes” qui

les (re)produisent. » (Salazar, 2020) Dans cette thèse, je discuterai des mobilités comme de ces fragments expérientiels dans l'espace, dans la distance, qui forgent la migration. Mais je discuterai également de la mobilité des conceptions des rôles et statuts traditionnels dans le cadre contextuel d'aujourd'hui. Je discuterai de « l'expérience de mobilité » dans ses nuances et ses différentes inégalités comprises dans les parcours migratoires des femmes xinguanas.

La migration (entendue ici comme le déplacement des espaces ruraux vers les espaces urbains) est un phénomène en croissance dès le début du XX^e siècle et plus particulièrement depuis les années 1950. Selon les données de l'ONU (2018) à l'échelle mondiale, d'ici 2050, deux personnes sur trois résideront en milieu urbain. Une augmentation déjà visible depuis le début du siècle avec une augmentation de la population urbaine qui passe de 13 % à 54 % entre 1900 et 2014 et avec pour prévision 68 % en 2050 (United Nations, 2018). Selon un rapport de 2015 de la Commission Économique pour l'Amérique latine et les Caraïbes (CEPAL⁴¹) concernant la décennie de 2010, la présence des peuples autochtones dans les espaces urbains tourne autour des 50 %. Au Brésil, on compte 39,2 % de la population totale qui s'autodéclare Autochtone et qui vit en ville.

Figure 3 - Population autochtone en zones urbaines dans 10 pays d'Amérique du Sud

Quadro III.1
América Latina (10 países): população indígena em zonas urbanas e rurais, em torno de 2010
(Em números e percentagens)

Pais e ano do censo	Total urbano e rural	Total urbano	Total rural	Percentagem urbana	Percentagem rural
Brasil, 2010	821 501	321 748	499 753	39,2	60,8
Colômbia, 2005	1 392 623	298 275	1 094 348	21,4	78,6
Costa Rica, 2011	104 143	42 517	61 626	40,8	59,2
Equador, 2010	1 018 176	218 571	799 605	21,5	78,5
México, 2010	16 933 283	9 093 447	7 839 836	53,7	46,3
Nicarágua, 2005	311 704	123 852	187 852	39,7	60,3
Panamá, 2010	417 559	99 655	317 904	23,9	76,1
Peru, 2007	6 489 109	3 621 440	2 867 669	55,8	44,2
Uruguai, 2011	76 452	73 723	2 729	96,4	3,6
Venezuela (República Bolivariana da), 2011	724 592	458 219	266 373	63,2	36,8
Total	28 289 142	14 351 447	13 937 695	50,7	49,3

Fonte: Elaboração própria, com base em Centro Latino-Americano e Caribenho de Demografia (CELADE) - Divisão de População da CEPAL, processamentos especiais dos microdados censitários.

(CEPAL - United Nations, 2015)

⁴¹ Le CEPAL œuvre à travers le Centre Latino-Américain et caribéen de démographie (CELADE). Ce rapport a été demandé par le Forum permanent sur les questions autochtones des Nations Unies et le réseau d'organisations féminines des Amériques nommé *Enlace Continental de Mulheres Indigenas das Americas* (ECMIA).

La tendance à l'urbanisation liée à la croissance démographique, à la modernisation et au capitalisme a longtemps été observée comme produit de la recherche d'une meilleure vie et de nouvelles opportunités économiques, sociales et politiques. Dans cette lignée, le phénomène migratoire a longtemps été analysé par l'entremise du système de *Push-pull Factors* (Lee, 1966), soit les facteurs d'attraction (pull) et les facteurs d'expulsion (push), qui mettent au cœur de leur cadre le motif de migration. Concernant la migration urbaine des Autochtones, un tel cadre analytique conçoit la migration comme :

(...) une action réflexive influencée à la fois par le contexte socioculturel contraignant et les choix rationnels faits par les individus. Ainsi, les Autochtones quittent les réserves à la fois pour des raisons « positives » comme l'éducation, l'emploi, l'émancipation et la recherche d'opportunités [pull factors], mais aussi, contre leur gré, pour des raisons de santé [push factors]. (Martin et Diotte 2010 :109)

Une telle approche définit le lieu de départ par ses manques : manque d'éducation, manque d'emploi, manque d'accès aux soins de santé. Lorsqu'il est question d'urbanisation et de migration autochtones, une telle approche est considérée comme dangereuse à employer. Pour certains auteurs (Alexiades & Peluso, 2015; McSweeney & Jokisch, 2015), cette approche structurelle évacue l'agentivité du migrant en lien avec son territoire et oblige la lecture du phénomène en matière de manques ou de problématiques issus du lieu de départ et que la migration entend régler. Le modèle des *Push-pull Factors* va, en effet, influencer jusqu'aux discours politiques et aux politiques publiques qui suggéreront que dans le fait de partir, les Autochtones signalent un « manque de futur » sur leur propre territoire (McSweeney & Jokish, 2015). Cela nie la possibilité que les Autochtones puissent délibérément quitter leurs terres natales dans l'intention de mieux la défendre.

Par ailleurs, le peu d'intérêt pour le sujet qui prend de l'ampleur seulement à partir des années 1970 au Brésil avec l'œuvre de l'anthropologue brésilien Roberto Cardoso de Oliveira *Urbanização e Tribalismo* (1968) peut faire paraître le phénomène de l'urbanisation autochtone comme étant récent quand les relevés historiques permettent de conclure que la majorité des villes se sont érigées sur des territoires autochtones et que dans certains cas comme au Xingu, les peuples autochtones possédaient à l'époque précoloniale une forme d'urbanisation complexe et de grande envergure (Heckenberger, 2003, 2005; Heckenberger & et al., 2003). Par ailleurs, la participation des Autochtones à la construction et au développement des villes brésiliennes, de l'époque coloniale à l'époque contemporaine, est de plus en plus reconnue, notamment dans les villes d'Amazonie comme la métropole de

Manaus (M. Alexiades, 2009; M. N. Alexiades & Peluso, 2015; Heckenberger & et al., 2008; Mainbourg et al., 2002; McSweeney & Jokisch, 2015).

Malgré leur présence dès la fondation des centres urbains, l'opinion publique et les politiques ont forgé une représentation de l'identité autochtone comme uniquement liée au territoire. Ainsi, cette notion d'indigénité se voit disparaître au-delà de ses limites territoriales. Une telle perception renvoie l'identité autochtone à un statut fixe et archaïque, sans droit à la modernité, par conséquent, sans « droit à la ville ». L'abandon (ou la non-reconnaissance) de ce statut permet historiquement à l'État colonial de prêcher une politique d'intégration des peuples autochtones qui osent aspirer à bénéficier des institutions, des biens et services disponibles en ville. L'attention portée à ce qui est perçu comme une certaine forme d'individualisme lié à l'espace urbain contribue également à cette idéologie où l'Autochtone migrant vers la ville *abandonne* sa communauté et sa culture. La ville a donc été érigée comme obsolète et inadéquate pour les communautés autochtones. La mise en réserve, l'expulsion et l'invisibilisation des peuples autochtones résidant dans les espaces urbains mènent ainsi à parler d'une (dé)urbanisation (Snipp, 2013, p. 176) des peuples autochtones pour ensuite observer le phénomène récent de leur mobilité vers les centres urbains en des termes de (ré)urbanisation (Alexiades, 2009; Alexiades & Peluso, 2015). L'urbanisation n'est donc pas nouvelle et l'intérêt dirigé vers ce phénomène prend de l'expansion principalement lorsque les processus s'accélèrent et que la visibilité de ces expériences et les distances parcourues se font plus grandes et plus diversifiées (Clifford, 2007; cité par McSweeney & Jokish, 2015). La rapide urbanisation autochtone est par ailleurs souvent considérée comme négative par les médias, symbolisant un problème (A. B. Anderson, 2013b, p. 32).

Une autre problématique de l'observation de la mobilité autochtone vers les espaces urbains réside dans un mythe tenace concernant l'occupation du territoire. Vue sous cet angle, la migration est pensée comme un départ qui « offre » un territoire « vacant » sur les terres autochtones fortement convoitées. Ceci peut mener à une hausse des invasions des terres par divers types d'envahisseurs (bûcherons, fermiers, orpailleurs, chasseur/travailleurs du cuir, seringueros/taraudeurs de caoutchouc⁴²). Les géographes Kendra McSweeney (spécialiste

⁴² *Madeireiros, fazendeiros, garimpeiros, gateiros, seringueros.*

dans les changements démographiques des populations autochtones d'Amérique latine) et Brad Jokish (spécialiste des changements démographiques, de la migration et des peuples autochtones en Amérique latine) tracent ainsi un lien évident entre cette perception de la mobilité urbaine des Autochtones, renforcée par les discours politiques et les politiques publiques :

On its own, it suggests that native lands are more empty and available than ever before. When combined with the assumptions that the political will and legitimacy to defend those territories is also diluted through urbanization, this interpretation becomes an open invitation to outsiders coveting indigenous lands and resources. (2015, p. 27)

Contrairement à cette croyance, l'augmentation de la population en ville croît parallèlement avec l'augmentation de la population sur le territoire et non inversement. La population du Territoire Indigène du Xingu était en 1967 de 636 personnes. En 2002, la population autochtone du Xingu était de 4362 personnes. Près de 16 ans plus tard, alors que le bureau de coordination locale de la FUNAI déménage de Brasilia vers Canarana en 2010, et considérant qu'il s'agit d'une institution qui constitue un point d'ancrage pour la migration urbaine, la population autochtone du Territoire Indigène du Xingu est passée, en 2018, à plus de 7213 personnes.

La décennie de 2010 qui compte 817 963⁴³ individus s'autodéclarant Autochtones au Brésil compte une croissance globale de la population autochtone de 11,4 % (84 000 personnes additionnelles) comparativement à la décennie de 2000 (où la population totale comptabilisait 734 127 personnes) qui présente une croissance de 150 % (440 000 personnes additionnelles). Mais si la croissance diminue, la population autochtone ne cesse de grandir. La fluctuation de la population autochtone en milieu urbain est, elle aussi, associée à plusieurs facteurs, dont l'accroissement naturel, la migration nette, mais aussi les changements dans les modes d'auto-identification. Le processus d'autodéclaration peut ainsi être compris comme une stratégie identitaire permettant aux individus n'ayant pas pu se définir comme Autochtone (politiques, statut de l'Indien) ou ayant préféré taire leur identité par peur de représailles, de discrimination, de racisme – pensons à la stratégie du silence de

⁴³ Selon le IBGE responsable des recensements nationaux, si on ajoute au total les individus qui se déclarent d'une autre couleur et race, mais qui s'identifient comme autochtones à travers leur pratique culturelle (langue, coutume, tradition, histoire familiale), le total d'individus s'autodéclarant autochtones grimpe à 896 900 en 2010 (<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/14262-asi-censo-2010-populacao-indigena-e-de-8969-mil-tem-305-etnias-e-fala-274-idomas>).

Pereira da Silva (Pereira da Silva, 1999), de se réapproprié ce droit. Un phénomène connu et analysé sous les concepts d'ethnogenèse et de « réindigénisation », et définit comme la pratique de peuples autochtones :

la reprise et la recréation de leurs traditions indigènes après avoir été forcés de cacher et de nier leur identité tribale comme stratégie de survie, soit en raison de pressions politiques, économiques et religieuses, soit parce qu'ils ont été dépossédés de leurs terres et stigmatisés pour leurs coutumes traditionnelles. (Agência IBGE Notícias, 2012)

Or, l'autodéclaration en fonction de son identité et de son lieu d'habitation peut être aussi amenée à diminuer. Par exemple, si la population d'autochtones en milieu urbain passe de 71 000 en 1991 à 383 000 en 2000, elle diminue dans la décennie de 2010 pour atteindre un total de 315 000. Cette réduction de 68 000 individus s'autodéclarant Autochtones en milieux urbains (Agência IBGE Notícias, 2012) est soutenue par diverses hypothèses. Il est suggéré que cette diminution soit le fait d'un retour sur les terres (migration de retour) d'individus et communautés, ainsi que de l'inclusion de questions spécifiques sur l'appartenance ethnique pouvant participer à influencer la décision de l'individu à s'autodéclarer comme Autochtone⁴⁴. Notons que la municipalité de Canarana contredit les statistiques de la décennie de 2010 selon lesquelles la population autochtone en milieu urbain diminue dans tout le pays, alors qu'elle croît dans la petite ville périphérique du Xingu en passant de 4,49 % à 19,78 % (Logsdon, 2014).

Ce contexte empêche donc à la fois de considérer que la migration « vide » le territoire du Xingu alors que la population ne cesse d'y croître, ainsi que de considérer ce phénomène de petite ampleur. Ce qu'indiquent ces statistiques en rapport à la fluctuation est également l'importance de prendre en compte cet aller-retour entre le territoire et la ville, le lien qui unit ces deux espaces comme étant une particularité propre à la migration autochtone (Alexiades & Peluso, 2015; Anderson, 2013a; Furlan, 2017; Labrecque, 2016; Peters & Andersen, 2013). Ce rapport au territoire est ainsi exprimé par l'utilisation du concept de « territorialisation ». Par la sortie d'un territoire (volontaire ou involontaire), on parle donc de dé-territorialisation (migration internationale, urbanisation) et pour la « the recognition and defense of, and autonomous control over, specific (ancestral) spaces » (McSweeney &

⁴⁴ Pensons à un individu vivant en milieu urbain dont les deux parents sont autochtones, mais qui parlerait principalement le portugais à la maison et qui pourrait ainsi avoir des difficultés à se considérer comme autochtone. Dans cette étude, le cas de Kyra emprunte cette tendance.

Jokish 2015), de re-territorialisation. Ce concept permet de penser la mobilité comme inextricablement liée au territoire, en ce qu'il représente non pas uniquement « a spatial unit but also as a political project » (Perreault, 2003, p. 345). En ce sens, McSweeney et Jokish (2015) proposent plutôt que ce qu'ils nomment « l'urbanisation autochtone » et la « territorialisation » fonctionnant en harmonie et non en opposition, car, selon eux, il faut prendre en compte le fait que le contact avec la ville catalyse une profonde transformation politique, offrant aux peuples autochtones des opportunités uniques et des moyens d'articuler leurs demandes et de défendre leurs droits.

Cependant, d'un autre côté, la notion de territoire renforce la structure d'un discours où l'identité authentique se situe dans et s'attache au territoire, pouvant délégitimer, voire invisibiliser, les luttes urbaines que vivent les migrants et les communautés autochtones s'y construisant. Les impacts d'un tel discours sont visibles et décrits par l'anthropologue et professeure à l'Université fédérale de Rondônia Arneide Bandeira Cemin qui souligne, dans un article co-écrit avec une étudiante à propos de l'expérience des femmes autochtones à Porto Velho, capitale de l'État de Rondônia, que :

Les femmes indigènes qui vivent dans la ville sont orientées vers le système de santé unique (SUS), elles ne sont pas soutenues par la FUNAI et leur condition ethnique n'est pas enregistrée dans les bureaux de la police de la femme. Tous partent de l'hypothèse que ceux qui vivent en dehors des villages et des terres indigènes ne sont pas des Indiens. Cette dichotomie guide la conduite de l'inclusion et de l'exclusion des organes qui s'occupent des indigènes ; c'est aussi la vision assumée parmi les villageois indigènes qui participent aux forums et aux conseils de représentation indigène. (Pereira de Souza & Bandeira Cemin, 2010, p. 179)

Il importe donc de montrer la complexité que signifie la migration, ainsi que l'expérience urbaine sans victimiser et dépouiller le migrant de son agentivité, en faisant honneur au lien tangible qui relie les deux spatialités, tout en faisant part à la fois des préoccupations liées au territoire et de celles qui en sont le plus écarté, voire qui critiquent son omniprésence.

La migration autochtone peut être intrarégionale, interrégionale, internationale (M.-P. Morin, 2009), ou encore catégorisée en des termes « transnational » (entre des nations) s'opposant à « interne » (à l'intérieur d'un même État-nation) (Salzbrunn, 2017). La multiplicité des expériences de migration se distingue également par les termes de sa mobilité. Elle peut être observée comme un phénomène unidirectionnel et permanent (du départ du lieu d'origine vers l'installation permanente au lieu d'arrivée), circulaire (la situation des migrants

saisonniers qui reviennent dans leur pays et refont le même trajet, année après année – Labrecque, 2016) ou encore liée au retour permanent au lieu d'origine (migration de retour). La relation entre l'espace urbain et le territoire implique pour plusieurs migrants autochtones, comme le notent Evelyn Peters et Chris Andersen, des retours fréquents ou une migration circulaire (Peters & Andersen, 2013, p. 8). Je m'intéresse ici plus spécifiquement aux parcours de migration intrarégionale (entre le Xingu et Canarana), quoique les récits comprennent également des expériences de migration interrégionale (vers les capitales et métropoles brésiliennes). Certaines font état de « migration de retour » (sans en parler comme tel) définissant une expérience urbaine en plusieurs segments distincts (vécu à des époques, des âges et dans des conditions sociales, familiales, économiques différentes).

Dans le premier volet d'analyse de cette recherche seront présentés les différents éléments qui me semblent essentiels pour capter à la fois le contexte menant à la migration (liés aux push/pull), l'agentivité personnelle et l'impact de ses rôles sociaux et culturels sur l'amorce de ces parcours. Dans un premier temps seront explicités les *facteurs* structurels, sociaux, économiques, politiques qui influencent la décision de partir en ville. Ces facteurs mèneront à l'élaboration des *motifs* plus centraux qui sont prétexte à migrer. Au cœur de ces motifs qui structureront le parcours de migration, les femmes occupent divers rôles. Ces *rôles* leur permettront de mobiliser leur agentivité à différents degrés dans l'élaboration du motif de migration. Nous verrons également comment les rôles et statuts sociaux sont à la fois maintenus, redéfinis et négociés à travers le processus migratoire, ainsi que l'expérience de l'urbanité.

Les premiers ouvrages qui traitaient des Autochtones en milieu urbain le font sous l'angle de la problématique sociale que représentait cette présence (Peters, 1996). David Newhouse, professeur en Études Autochtones de la nation Onondaga, critiquait en 2000 cette perspective observant la migration autochtone sous l'angle de l'acculturation et de la dépossession culturelle et proposait de revoir les cadres conceptuels des chercheurs (Newhouse, 2000). Les auteurs se sont alors intéressés à la migration, à la marginalisation et à la pauvreté de cette nouvelle population urbaine (Jaccoud & Brassard, 2003; Lévesque, 2003; McCaskill, 1981; Peters, 2007). Plus récemment, les recherches s'intéressent plutôt aux stratégies de

résistance, aux luttes, à la résilience et aux accomplissements des communautés autochtones en ville. C'est dans ces deux dernières perspectives que s'inscrit cette présente recherche, oscillant entre l'*agentivité* de nos collaboratrices, les projets d'*autonomisation* qu'elles créent et la structure urbaine et le cadre migratoire les plaçant au quotidien dans une situation de *vulnérabilité*. Toutefois, avant de définir ces trois concepts, il importe de prendre en compte qu'il s'agit d'une migration autochtone genrée.

Si certains tracent une distinction entre les termes « Autochtone urbain » (ceux qui habitent en ville, parfois sous la forme de petits « villages urbains ») et « Autochtone citadin » (ceux qui se fixent pour une durée plus longue) (Pereira de Souza & Bandeira Cemin, 2010, p. 174), je reprends la distinction faite par mes collaboratrices et employée par Horta dans sa thèse (2018) entre les « *moradores* » (les habitants de la ville, sans distinction s'ils viennent habiter pour une courte ou longue période de temps) et les gens en visite, venus « *passear* ».

2.2 Être femme, migrante et autochtone

Pour bien cerner et analyser l'expérience urbaine des femmes xinguanas, il faut donc mobiliser le concept de genre au cœur de la migration. Celui-ci influence l'expérience urbaine de multiples façons. Si les relations de genre entre les hommes et les femmes sont culturellement et historiquement constituées, et considérant que les relations de genre dans les communautés autochtones ont été drastiquement bouleversées par la colonisation et le patriarcat occidental, la migration est également, selon l'historien Peter Stearns (Stearns, 2006), l'une des causes importantes de la transformation des relations de genre. De manière plus ciblée à notre objet de recherche, l'anthropologue Angêla Sacchi qui travaille auprès des femmes autochtones en Amazonie, souligne que la migration autochtone vers les villes transforme les rôles traditionnels des hommes et des femmes (Pereira de Souza & Bandeira Cemin, 2010 citant Sacchi, 2003, 2006).

Le mouvement migratoire a longtemps été perçu comme une mobilité masculine, dans laquelle la femme était un sujet inactif, restant à la maison ou accompagnant passivement l'homme dans le processus migratoire. Les catégories de « migrants » et de « femmes » semblaient alors incompatibles ou leur assemblage était tout simplement inexistant

(Morokvasic, 2008). La sociologue au CNRS Mirjana Morokvasic, spécialiste du genre en migration, cible deux raisons à l'invisibilisation des femmes dans les études sur la migration : la présence des femmes par rapport aux hommes et les représentations. Dans un premier temps, certaines études ont mis de l'avant une présence résolument plus masculine dans le fait migratoire. En Europe, Morokvasic note les migrations algériennes et maliennes qui sont principalement représentées par une population masculine (d'après les recherches de (Sayad, 1977) en Algérie et (Quiminal in Golub et al., 1997) au Mali). Elle souligne toutefois que le tableau est pluriel et que chez d'autres populations, les femmes sont très présentes (populations espagnole, portugaise, yougoslave). C'est Morokvasic qui écrit la première recherche en 1984 à propos des femmes et de leur statut de migrante⁴⁵.

La migration autochtone est, quant à elle, fortement féminine (on pourrait parler de féminisation de la migration). Au Brésil, on parle de 51 % de femmes autochtones vivant en milieux urbains ((IBGE, 2010) – Recensement de 2010). Au Québec (RCAAQ, 2018), leur présence s'élève à 63 %. L'invisibilisation de la réalité féminine au cœur de la migration et de l'urbanité passe également par l'absence de statistique. En effet, le rapport du CEPAL de 2015 présenté ci-dessus fait état de la situation des femmes autochtones en ville (âge, taux de fécondité, etc.), mais ne rapporte pas précisément les pourcentages des migrants par genre. Une seule allusion est faite, concernant la migration internationale, où il est précisé que les migrants autochtones internationaux sont généralement des hommes, à l'exception du Mexique, du Pérou et de l'Uruguay où les femmes sont plus nombreuses à migrer à l'international (CEPAL - United Nations, 2015, p. 70). Lorsqu'il est question des femmes, les points d'analyse suivants sont définis : « planification familiale », « maternité en âge précoce », « mortalité maternelle », « violence contre les femmes autochtones ». Le rôle maternel, et la « fragilité » de leur genre (par l'attention portée à la violence dont elles sont les sujets, faire d'elles des victimes) constituent une orientation courante. Nonobstant

⁴⁵ Depuis, l'expérience migratoire des femmes sera abordée sous l'angle du « contexte de regroupement ou de liens familiaux maintenus pendant la migration (Delcroix 2001 ; Kofman 2004 ; Kofman et Raghuram 2014), puis dans celui des approches féministes du développement (Verschuur et Reysoo 2005), de la migration du travail et des frontières genrées (Nouvelles Questions Féministes 2007). » (Salzbrunn, 2017) Plus récemment, des études comme celle de Cortes (Cortes, 2016) se sont également intéressées à une part restée complètement invisible, l'expérience des femmes « qui restent » au lieu d'origine.

l'importance de ces thématiques et le fait qu'elles représentent des volets incontournables de leur expérience urbaine, d'autres thématiques, telles que l'implication politique ou économique de ces femmes, sont davantage passées sous silence. Il est toutefois reconnu que leurs rôles et obligations familiales viennent à changer à travers la migration.

Ce facteur d'invisibilisation est renforcé par la représentation faite du processus migratoire, principalement analysé autour de la migration économique. En effet, pendant de nombreuses années, la migration a été observée à partir de l'expérience de *l'homme*, référent soi-disant universel, comme l'ont fait, par exemple, les travaux de l'École de Chicago (Morokvasic, 2008, p. 2). On parlait alors des « travailleurs immigrés et de leurs familles », reléguant les femmes à une catégorie floue où on ne les distinguait pas des enfants. Devant ce rôle centralisé, les femmes occupent plutôt une place secondaire, voire, de « silencieuses figurantes, témoins et non-actrices » (Morokvasic, 2008, p. 4). Dans le contexte français, c'est seulement, selon l'auteur, vers la fin des années 1990 que les recherches et débats féministes vont s'intéresser à la posture de « migrante ».

Au Brésil, les recherches portant spécifiquement sur les femmes autochtones en milieu urbain et leurs rôles politique et économique apparaissent à partir du début des années 2000 (Lasmar, 2008; M. Chernela, 2015; M. H. O. Matos, 2012; Maximiano, 2007, 2013; Miranda, 2015; Pereira de Souza & Bandeira Cemin, 2010; Sacchi, 2003, 2006; Teixeira dos Santos, 2016; Tota et al., 2018; Velthem, 2001). On y décrit leur agentivité, leur autonomie, les nouveaux rôles (sociaux, familiaux, politiques) qu'elles occupent, l'investissement des espaces dits « masculins » (comme la politique, l'école), les stratégies qu'elles élaborent pour maintenir certaines occupations urbaines qui sont considérées comme négatives, mais qui leur permettent de vivre (le cas de la prostitution féminine et autochtone dans de petites municipalités de Paraíba - (Tota et al., 2018).

L'intérêt et l'attention académiques concernant les réalités des femmes autochtones en milieux urbains sont donc dorénavant un peu plus présents. Mais l'anthropologue Ricardo Verdum émet une critique en 2008 selon laquelle, malgré les quelques avancées des politiques publiques, « ce qui se constate c'est que les femmes sont encore presque "invisibles" dans l'indigénisme brésilien. » (Verdum & et al, 2008, p. 15), une situation que Pereira de Souza et Bandeira Cemin considèrent encore plus vraie pour les Autochtones urbains et les femmes autochtones urbaines en ce qu'ils représentent l'image de ceux qui ont

« cessé d’être indien » (Pereira de Souza & Bandeira Cemin, 2010, p. 177). Cette recherche, dans la même optique que les études précédemment citées, cherche donc à mettre en lumière

« Les différentes façons d’être une femme autochtone [qui] sont occultées dans la ville - la jeune femme célibataire à la tête d’une famille, la femme mariée qui partage l’espace de la maison avec une famille élargie autochtone ou non autochtone, la travailleuse, l’étudiante, la militante politique. La diversité exprime des réarrangements sociaux qui nécessitent des analyses concrètes et spécifiques de leurs pratiques sociales et de leurs subjectivités (Cemin 2009). » (Pereira de Souza & Bandeira Cemin, 2010, p. 177)

Ainsi, afin d’illustrer leur présence, leurs actions, leurs modes d’être à la fois « femme », « Autochtone » et « urbaine », je mobiliserai les concepts d’agentivité, d’autonomie et de vulnérabilité reliés ensemble par ce qui me semble émerger du terrain comme une dimension relationnelle. Cette dimension relationnelle imprègne jusqu’à l’approche du genre à partir de laquelle j’observe les expériences féminines xinguanas. En effet, il importe d’éviter une catégorisation essentialisant le groupe des femmes comme une catégorie homogène fixe et universelle (Erikson, 2003; Strathern, 1988) en y incluant la diversité des actrices (Caciqua, liderança, mère ou non, célibataire, mariée, séparée, veuve, étudiante, militante, professionnelle, artisanne, de 1^{re} ou de 2^e génération).

L’approche adéquate pour observer l’agencéité féminine des migrantes et résidentes urbaines devra de ce fait être sensible à la dimension politique de la capacité du genre, en Amazonie, à se définir et à se transformer à partir des relations (Gregor & Tuzin, 2001). Pour ce faire, l’approche relationnelle du genre de Strathern (1988) me semble la plus appropriée. Malgré les commentaires sur son inadéquation dans la région amazonienne (Descola, 2001; Gregor & Tuzin, 2001), Hugh-Jones (Hugh-Jones, 2001) admet sa compatibilité au cœur du système relationnel xinguanos. L’originalité de l’approche de Strathern résiderait dans cette vision du genre, également partagée par Théry et Bonnemère (2008; 2007), qui « définit des activités et des modalités d’actions » (Bonnemère, 2014, p. 209-210), ou encore « une capacité d’agir » (Ibid. : 212) à travers laquelle « [m]en and women are sources of metaphors about maleness and femaleness, but in combination as well as separation, and this take as the most interesting “relationship” between them » (J.-M. Landry, 2010, p. 226). Selon Strathern, le genre constitue un aspect des relations ou de l’action entreprise contrairement à un qualificatif ou à une particularité. L’individu issu de relations est considéré comme composite à partir des diverses positions qu’il prend selon l’interaction. L’approche relationnelle du genre dans le cadre xinguanos doit être abordée à travers la capacité transformative (Giddens,

1979) présente au cœur du quotidien étudié participant à l'agentivité des acteurs compris en termes de femmes, d'hommes, de parenté, d'entité humaine et non humaine. Ceci permettra d'éviter du même coup la simple dichotomie du genre impossible à employer dans la région amazonienne (Descola, 2001). Nous pouvons aussi emprunter le rapport quadruple de Godelier en l'adaptant au système xinguno et à cette capacité transformative de passer de l'un à l'autre, d'interchanger les rôles compris dans la complémentarité, l'opposition, la hiérarchie et l'englobement (Godelier, 1995, p. 441). Cette capacité transformative imbriquée dans la conception d'un genre relationnel défini dans des activités ou des modalités d'action participe à la production d'individu xinguno. Au cœur du *Kuarup*, les relations interpersonnelles et les actions rituelles entreprises mèneront à la production de champions de lutte et de chefs potentiels. Le *Jamugakumalu* (aussi orthographié *Iamurikuma* et *Yamurikumã*) produira, quant à lui, des Hyper-femmes à l'identité sexuelle ambiguë jumelant les caractères humains et non-humains, féminins et masculins. La présence des femmes au cœur d'un espace dit avant tout masculin (la ville) et inscrite dans différents contextes (éducation, emploi, politique) force un détour chez Strathern. Cette modalité d'action lue par l'entremise de cette approche relationnelle mène à penser les femmes xinguanas en milieux urbains comme des individus composites potentiellement munis d'une agentivité aux capacités transformatives, et ce, indépendamment du genre (Colpron, 2006; F. Morin, 2007). À cette approche du genre à la capacité transformative, je joins une dimension relationnelle qui me permet de cerner dans toute sa complexité l'expérience urbaine et féminine des Xinguanas à partir d'un cadre théorique qui fait sens localement.

2.3 Dimension relationnelle

Étudier le fait migratoire et l'expérience dans un nouvel environnement (ici urbain) est depuis longtemps considéré comme une étude portant sur des « relations ». Le géographe Roger Béteille définissait en 1981 « l'espace relationnel » comme étant un espace construit par le comportement individuel et collectif des migrants à explorer et organiser une zone non pas seulement spatiale, mais relationnelle dans laquelle se maintient un lien avec la communauté d'origine, mais aussi avec la propre communauté de « migration », qu'il décrit comme étant :

[...] la fidélité à des filières migratoires bien établies; — l'attachement au pays natal, y compris sur le plan matériel (retours réguliers, aides à la famille, investissements fonciers par exemple) ; — la pratique de la solidarité professionnelle et humaine, le respect de certaines règles d'entraide reconnues par la majorité des émigrés; — la conservation de certaines valeurs morales ou religieuses dans les

manières de vivre à la ville, ce besoin collectif aboutissant assez souvent à la présence d'un clergé spécifique parmi les émigrés; — le maintien de relations préférentielles avec la communauté d'origine et le désir chez le migrant d'y être reconnu comme un membre à part entière et d'y jouer un rôle social, d'y détenir un pouvoir parfois. (Bétéille, 1981, p. 190)

La notion de relation peut ainsi, dans l'étude des migrations, faire état de la relation au territoire et à la communauté d'origine, à la communauté de migrants, à l'espace urbain et aux rencontres qui s'y jouent : des relations qui s'y développent, s'y perdent, s'y réinventent. La sociologue Caterina Thomàs-Vanrell souligne, dans un article portant sur les « Temporalités de l'évolution des relations et des réseaux en contexte de mobilité internationale » (Thomàs-Vanrell, 2018), plusieurs formes d'évolution des relations personnelles dans un cadre de mobilité géographique :

Les travaux spécifiques sur la reconfiguration des entourages à la suite d'une mobilité géographique (Morell, 2005) insistent sur le fait qu'une grande partie des relations disparaissent, et que celles qui sont maintenues se « réinventent » dans leur forme et leur contenu (Ávila, 2008). La migration peut aussi être conçue comme un point d'inflexion dans les parcours de vie (Giele et Elder, 1998 ; Marshall et Mueller, 2003) en tant que l'environnement socio-économique est remplacé par un autre. Leik et Chalkley (1997) ont désigné comme des « facteurs de changement externes » ces transformations des entourages économiques et sociaux des personnes qui modifient leur réseau. D'autres travaux ont montré que les réseaux personnels des migrants, après plusieurs années d'installation dans le pays d'accueil, ressemblent de plus en plus à ceux des non-migrants (Soroka et al., 2007). (p. 1-2)

La dimension relationnelle est, ici, le fil d'Ariane articulant les notions d'agentivité, d'autonomie et de vulnérabilité. Le croisement de ces notions permet de mettre en valeur la complexité des situations et positions à l'intersection quadruple de dimensions de pouvoir agissant sur mes collaboratrices, ainsi que générant un pouvoir transformateur (race, sexe, processus migratoire et urbanité). Il permet également d'éviter de s'enliser dans la victimisation ou encore dans la célébration aveugle et homogène de leurs parcours de vie. Pour ce faire, il m'apparaît intéressant de lier le triptyque théorique proposé par la philosophe française Marie Garrau (Garrau, 2021) alliant une *théorie critique de la vulnérabilité*, l'*agentivité* et l'*autonomie* (relationnelle) à une dimension relationnelle omniprésente au Xingu et au sein des récits de vie.

Tout d'abord, en quoi la notion de vulnérabilité est-elle féconde pour analyser les récits de vie des migrantes et résidentes urbaines xinguanas ? Nous partons du présupposé que « si nous sommes tout-es fondamentalement vulnérables, car dépendant-es et exposé-es à un monde naturel et social que l'on ne peut jamais entièrement maîtriser, nous ne le sommes ni

également ni identiquement » (Garrau, 2021, p. 7) et que « l'un des enjeux de la référence à la vulnérabilité est de souligner l'intrication de la subjectivité et du social » (Ibid. p.8). Une approche féministe et relationnelle du phénomène migratoire autochtone et féminin sous l'angle de la vulnérabilité permet de faire ressortir la complexité des cadres social, culturel, politique au lieu de départ *et* au lieu d'arrivée. Des cadres qui structurent les formes d'agentivité qui seront déployées par les femmes. La vulnérabilité est toutefois prévenue et balisée par une dimension relationnelle dans les parcours de vie des migrantes. Si l'expérience féminine autochtone est en soi reconnue pour être sujette à diverses formes de pouvoir, si culturellement la femme xinguana est considérée comme « à protéger », l'expérience urbaine intensifie les vecteurs de vulnérabilité (violence, discrimination, précarité, invisibilité). Cependant, le mécanisme social (principalement familial) des « orientations » et des « conseils » offerts spécifiquement aux migrants urbains me semble, à travers le maintien d'un souci relationnel, participer à la préparation des femmes à l'expérience de la vulnérabilité « urbaine ». Cette dimension relationnelle de la vulnérabilité nous mène à observer la vulnérabilité non pas uniquement dans une expérience individuelle, mais dans l'élaboration d'un réseau pour la vivre et y faire face. Il ne s'agit alors pas d'une « vulnérabilité relationnelle » dont les prémises s'élaborent sur la conception de la « désaffiliation » du sociologue Robert Castel (Castel, 1991), reprises par le sociologue Claude Martin (Martin, 1993) dans le cadre de la « dissolution du "lien social" », liée à l'exclusion et à la « nouvelle question sociale » (Cohen, 1997, p. 1). Au contraire, la dimension relationnelle de la vulnérabilité est ici comprise comme le réseau social (le capital relationnel de Bourdieu (Bourdieu, 1980b) qui en facilite (ou non) l'expérience.

À cette vulnérabilité observée à travers la dimension relationnelle, nous croisons le concept d'*agentivité*. Ce concept, également défini par les termes d'*agency* en anglais ou d'*agencéité*, est conçu par la politologue et féministe Kamala Kempadoo comme étant la reconnaissance de la capacité des individus à faire des choix pour améliorer leurs conditions de vie (Kempadoo, 1999). L'historienne Caroline MacKenzie (Mackenzie, 2012) définit également ce concept par la « capacité », la « volonté » et la « possibilité » d'agir d'un individu non pas uniquement dans la sphère du privé, mais aussi dans ses engagements publics. Il importe toutefois de comprendre, comme le souligne la chercheuse indépendante en éducation et

sciences sociales Bronwyn Davies, que l'agentivité « is never freedom from discursive constitution of the self but the capacity to recognise that constitution and to resist, subvert and change the discourses themselves through which one is being constituted » (Davies, 1991, p. 51). En ce sens, Butler décrit l'agentivité comme « la capacité à resignifier et à déplacer les normes existantes, est produite par la manière même dont les normes opèrent. » (Butler, 2016 paraphrasé par Garrau, 2021, p. 11) Selon Garrau, « [le] concept d'agentivité permet ainsi de reconnaître les pratiques singulières dans lesquelles les sujets peuvent s'engager, et l'agentivité dont ces derniers sont capables, quelles que soient les circonstances dans lesquelles ils se trouvent. » (2021, p. 11)

J'aborde également la notion d'agentivité par la dimension relationnelle qui la compose. Si Butler insiste sur les normes qui participent à sa constitution, l'anthropologue Sylvie Fortin et le sociologue Jean Renaud (Fortin & Renaud, 2004) vont souligner que les actions de l'agent se formeront par l'entremise de son rapport à l'environnement et de ses objectifs personnels, mais également des *ressources* (sociales, matérielles, symboliques) auxquelles il a accès. Ces ressources constituent, ici, un élément prépondérant de notre conception de l'agentivité, puisque nous verrons et analyserons la capacité d'agir des Xinguanas par le biais de leurs projets personnels, de double rapport au territoire / à la ville, mais aussi de ressources dites sociales (réseau social : parenté, ami.es, collègues), symboliques (leurs statuts sociaux (Caciqua, liderança), leur implication politique)) et matérielles (statut économique de la famille, éducation ou accès à l'éducation). La notion de « capital social » est d'ailleurs reconnue dans les études sur la migration et les mobilités géographiques comme une « ressource procurée par les relations personnelles des migrants » (Thomàs-Vanrell, 2018, p. 1).

C'est également par l'entremise du « relationnel » que ces diverses ressources s'articulent dans le parcours des femmes. Ainsi, faire abstraction des gens, des relations, des réseaux, qui participent à l'agentivité féminine xingwana reviendrait à centraliser cette « capacité d'agir » sur la seule volonté individuelle, risquant ainsi de passer sous silence l'importance du rapport à l'Autre dans sa constitution. Ces ressources se concrétisent par l'entremise du rapport des femmes au monde, de leur rapport à leurs réseaux sociaux et culturels. Si une ressource symbolique telle que le statut social de *Liderança* peut ouvrir des portes et faciliter un certain processus, il est dépendant des relations qui le constituent, qui lui confèrent sa légitimité, qui

lui donne sa raison d'être. Au cœur du processus migratoire, un tel statut peut être mis à mal, renforcé, mobilisé, tu ou encore transformé par les relations maintenues avec les gens du village, les relations élaborées dans le cadre de la migration et les relations qui prennent place dans le milieu urbain. C'est notamment à partir de cette dimension relationnelle que j'analyserai l'agentivité déployée par mes collaboratrices dans leurs parcours de vie.

Dans l'analyse de l'agentivité féminine xingwana en contexte de migration urbaine, je mobiliserai également la notion de « stratégie ». Marie-Pier Morin, qui analyse dans son mémoire en anthropologie le parcours d'immigrantes maghrébines (Morin, 2009), mobilise la notion de stratégie entendue par Joseph Kastorsztein qui la définit comme un « ensemble d'actions coordonnées, de manœuvres en vue d'une victoire » (Kastorsztein, 1990, p. 30). Morin reflète que cette notion est pertinente dans le cadre de l'étude des expériences migratoires, en ce que « différentes contraintes amènent inmanquablement les immigrantes à réagir stratégiquement. » (Morin, 2009, p. 29) Les stratégies déployées par les migrantes xingwanas sont donc le fruit des ressources à leur disposition et de leur agentivité mobilisées conjointement dans un objectif précis. Les stratégies sont aussi influencées par une triple dimension temporelle où le passé, le présent et le futur structurent l'agir des agentes. Selon Emirbayer et Mische, « human agency involves a cognitive process of remembering the past, engaging the present, and imagining the future » (Emirbayer & Mische, 1998, p. 10 cités par Leach, 2005, p. 5). Ces auteurs mobilisent ainsi trois phases. À travers l'« *iteration* », l'agent mobilise les habitudes du passé pour structurer et planifier son agir. À travers la « *projectivity* » il se projette ensuite dans le futur pour imaginer les possibles. Finalement, à partir des acquis du passé et d'une capacité à visualiser les possibles, l'agent construit son présent à travers la « *practical evaluation* », parfois en concordance, parfois en discordance avec le passé, afin de rendre les décisions actuelles pertinentes dans le cadre du présent et en fonction des objectifs que l'agent veut atteindre dans le futur (Morin, 2009). La notion de stratégie perçue en ce sens permet de considérer que l'agentivité n'est pas complètement séparée de l'expérience historique (individuelle, familiale, communautaire), mais qu'elle n'en émerge pas uniquement et qu'elle peut même s'en détacher complètement.

Si nous revenons à l'assemblage de notre triptyque théorique, il importe de considérer ce que Garrau nomme le *problème de la vulnérabilité et de l'agentivité*. En cela, il faut éviter deux pièges. Tout d'abord, celui de dissocier les deux notions et de les voir comme antinomiques.

Or, la première ne s’oppose pas à la seconde. Cela reviendrait à voir la vulnérabilité comme position de passivité et de dépendance uniquement face à une position où l’agentivité serait représentée par « les normaux », sujets souverains, actifs, performants et indépendants (Paperman, 2005) – dont le référent est bien souvent masculin. Le deuxième piège que pose la combinaison de ces deux notions est, toujours selon Garrau, de les rapprocher trop rapidement. En effet, de lier la vulnérabilité à l’agentivité des migrantes peut mener à évacuer l’observation, l’analyse et la critique des éléments structurels qui participent à placer les sujets dans des positions de vulnérabilités, mais aussi les éléments structurels qui permettent à l’agentivité d’être mobilisée.

En effet, dire que les sujets sont vulnérables – qu’iels sont dépendants d’un ensemble de relations et de « supports sociaux » (Castel, Haroche 2001) et exposé-es à leur absence et à leur destruction – permet de critiquer les situations sociales de dépossession et de domination dans lesquelles ces supports viennent à manquer, et la vulnérabilité, en s’intensifiant, devient manifeste. (Garrau, 2021, p. 5)

Une approche qui miserait uniquement sur l’agentivité évacuerait alors la « négativité de la vulnérabilité », essentielle pour prendre en compte avec justesse la complexité des réalités observées.

Si donc on comprend bien que les théoricien·nes qui insistent sur l’agentivité des sujets vulnérables cherchent ainsi à redonner du pouvoir à ceux dont iels parlent et à les libérer du stigmate de la victime, on peut s’inquiéter de voir disparaître de leurs discours – dans le contexte néolibéral de transformation de l’esprit et du mode de production capitaliste – l’analyse critique des processus sociaux qui les ont rendus particulièrement vulnérables en premier lieu (voir ici Bracke, 2016 ; Cole, 2016 ; Fraser, 2011). (Garrau, 2021, p. 6)

Afin d’éviter ces deux écueils, il importe, selon l’autrice, de mobiliser un troisième concept, celui de l’autonomie. Les concepts d’agentivité et d’autonomie ont été longtemps considérés comme incompatibles (Mahmood, 2009 expose le débat théorique à ce sujet). D’autres font l’apologie de l’agentivité en critiquant une « idealized, strong conception of autonomy as independence » ou prêchent une « more moderate views of autonomy as either self-determination or self-definition » (Deveaux, 2007, p. 161 cité par Lenard, 2009, p. 457). Dans la définition du CNRTL la décrivant comme une « faculté de se déterminer par soi-même, de choisir, d’agir librement » ou encore, une « liberté, indépendance morale ou intellectuelle », le concept d’autonomie est critiqué en ce qu’il :

supposerait un sujet détaché du monde et de sa propre corporéité, trouvant dans sa raison les normes de sa conduite, et capable de se déterminer par la seule force de sa volonté. Or, un tel portrait occulte les relations interpersonnelles et sociales complexes dans lesquelles s’opère la subjectivation, le fait

que le sujet existe d'abord en tant que corps et advient toujours dans un monde qui le précède et qui est normativement structuré. (Garrau, 2021, p. 11)

La critique que posent des autrices comme Saba Mahmood et Judith Butler sur l'application du concept d'autonomie comme impossibilité de concevoir le sujet comme se détachant du social et des normes dans lesquels il s'est lui-même formé (et dans lesquels son agentivité se construit) tend à rendre difficile la liaison de la notion d'*agency* aux concepts de « résistance » et « d'émancipation » pour des raisons similaires. En effet, pour ces deux autrices, l'*agency* (ou l'agentivité en français) ne doit pas être conçue comme une simple résistance aux relations de pouvoir qui dominent le sujet, mais bien « as a capacity for action that specific relations of subordination create and enable » (Mahmood, 2009, p. 18).

Par ailleurs, les féministes noires et autochtones abondent dans le sens d'une mobilisation du concept d'agentivité plus que d'autonomie pour éviter de tomber dans la dislocation du relationnel, par exemple en évitant de promouvoir une émancipation familiale, une émancipation féminine (s'émanciper du pouvoir « des hommes ») ou encore une émancipation du cadre communautaire, des ensembles perçus comme contraignants par les féministes blanches allochtones occidentales. En effet, il est plutôt défendu d'œuvrer pour sa famille, pour sa communauté et avec les hommes *contre* les pouvoirs coloniaux et impérialistes plutôt que de défendre une indépendance féminine individualiste, disloquée du cadre relationnel dans lequel la femme s'insère. La présente analyse s'appuie sur cette première conception de l'agentivité.

Ceci étant dit, je considère important de mobiliser la notion d'autonomie, d'autonomisation (empowerment) pour deux raisons. Premièrement, le terme émerge des récits des femmes xinguanas à travers les notions de liberté, d'indépendance et d'*empoderamento*⁴⁶. Il m'apparaît donc important de m'accoler aux termes mobilisés par les collaboratrices elles-mêmes afin de faire écho aux questionnements et réflexions qui les sous-tendent à travers

⁴⁶ J'ai fait le choix de mobiliser la traduction « autonomisation » du terme portugais *empoderamento* davantage que sa traduction française « empowerment » car la notion de « pouvoir » est moins présente dans les discours des femmes que celle que suppose l'autonomie relationnelle dans un désir d'être autonome à la fois individuellement mais aussi collectivement. Même l'assertion « donner de la force » (*dar força*) est liée davantage à la relation qui existe dans cet acte de rendre l'autre plus fort avec un souhait clair pour une plus grande autonomie.

leurs expériences du quotidien : « le sentiment d'être en accord avec soi, d'être l'auteur des choix que l'on fait, de pouvoir exprimer dans ses activités quotidiennes ce qui compte pour soi, de ne pas être soumis à des influences étrangères ou sous l'emprise de désirs que l'on ne reconnaît pas comme siennes ou que l'on ne peut contrôler, etc. (Haber, 2009 ; Meyers, 2004). » (Garrau, 2021, p. 11) Or, si ces notions peuvent, à première vue, être observées comme s'inscrivant dans une visée « émancipatoire » désirant séparer l'individu du collectif (ontologie occidentale) et si les femmes parlent d'un désir de faire leurs propres choix, d'être maîtresses de leur vie sans devoir correspondre en tout point aux normes sociales et culturelles de leur communauté, ce désir d'action n'est jamais envisagé à l'extérieur du cadre relationnel dans lequel les femmes s'insèrent. La psychologie et la philosophie morale et politique ont, en ce sens, décrit l'autonomie comme étant impensable à l'extérieur de son inscription dans le social (Anderson & Honneth, 2005). Jennifer Nedelsky, professeure en droit et science politique, décrit l'autonomie comme étant « a capacity that exists only in the context of social relations that support it and only in conjunction with the internal sense of being autonomous. » (Nedelsky, 1989, p. 25)

En effet, dans la même optique que le désir d'*autonomie résidentielle* des femmes inuit observé par les anthropologues Caroline Hervé et Pascale Laneuville, dans leur quête d'autonomie ou d'*empowerment (de empoderamento)*, les femmes xinguanas n'aspirent pas à opérer une « rupture relationnelle avec les hommes ou avec leur communauté, mais le rétablissement de saines relations sociales [endommagées par la dépendance aux politiques coloniales]. » (Hervé & Laneuville, 2017, p. 56) Dans cette optique, l'autonomie n'est pas interprétée comme une dislocation du social, mais bien « imbriquée dans les dynamiques sociales » (Ibid. p. 55). La relation (son maintien, son renforcement, son rétablissement) en est le projet principal. Ceci m'amène donc à régler un problème théorique en appliquant une structure que les femmes donnent, consciemment ou non, à leur propre conception de la notion d'autonomie qui est fondamentalement « relationnelle ».

Ainsi, l'*agentivité* comme je la conçois renvoie à la « capacité » d'agir inscrite dans et grâce à un contexte et des relations de pouvoir spécifiques, tandis que l'*autonomie* (considérée ici comme relationnelle) serait un « pouvoir » d'agir en fonction de ses propres objectifs,

dépendant de conditions matérielles et sociales (Garrau, 2021, p. 11-12) et s'inscrivant dans un projet relationnel (avec la famille, la communauté, la collectivité féminine).

Ceci étant dit, à travers une observation critique de la vulnérabilité des migrantes xinguanas (appréhendée de manière relationnelle par ces dernières), je mobiliserai la notion d'agentivité pour décrire et analyser la capacité d'agir (ou son absence) des femmes xinguanas migrantes au quotidien malgré et grâce aux cadres et contextes socioculturels xingvano, de migration, urbain et allochtone. Ces cadres et contextes sont ici perçus simultanément comme générateurs de vulnérabilité et d'agentivité. L'expérience urbaine des femmes sera également observée à partir de la notion d'autonomie relationnelle qui elle aussi repose sur une vulnérabilité par sa dépendance à des conditions (sociales et matérielles) et ressources (sociales, matérielles et symboliques) spécifiques qui en permettent le développement et l'exercice.

Pour ce faire, je porterai autant une attention aux formes d'agentivité et aux projets d'autonomisation dans toute la vulnérabilité qui les constitue: à travers leur déploiement, leurs réussites, leurs échecs, leurs limites et obstacles, parfois empêchant leur réalisation, parfois transformant leurs finalités en quelque chose de contraire à leurs objectifs initiaux.

2.4 Dimension performative

En guise de deuxième dimension, je mobilise la performance comme la conçoit Schechner, c'est-à-dire « la frontière de notre corps [qui] ne s'arrête pas à la peau, mais se prolonge jusque dans le cerveau des autres » (Schechner, 2013, p. 139). Cette notion prend sens dans ses racines théâtrales (Schechner, 1985) tout en se reliant à l'anthropologie à travers la transformation qu'elle peut provoquer. Selon l'auteur, « *either permanently as in initiation rites or temporarily as in aesthetic theater and trance dancing, performers – and oftentimes spectators too- are changed by the activity of performing.* » (*Ibid.* p. 4) Un peu plus tard, il soulignera son importance comme socle de savoir (Schechner, 2013, p. 127); un savoir que l'on acquiert, selon Taylor (Taylor, 2003), dans et à travers le corps. La performance, à la fois issue du théâtre et de l'art, se veut une expérience esthétique vécue de manière visuelle, mais également « viscérale » (Schechner, 2013, p. 138). Les émotions vécues tant par le

performeur que par son public peuvent s'inscrire dans huit différentes sphères de performance émises par Schechner. Cette liste n'étant pas exhaustive, elle souligne tout de même l'étendue des possibilités performatives. Il serait ainsi possible d'observer des performances au cœur 1) des situations quotidiennes « ordinaires »; 2) des créations artistiques; 3) des pratiques sportives, 4) du travail; 5) des contextes technologiques; 6) des relations sexuelles; 7) des rituels sacrés et profanes; 8) du jeu (Schechner, 2013, p. 25).

Ce savoir dit « authentique » selon Schechner (Schechner & Pecorari, 2013) et Meyer (Meyer, 2008) émanerait d'un comportement vécu deux fois (Goffman, 1973; Schechner, 2013) qui se doit d'être une « expérience directe » (Meyer, 2008, p. 224). C'est donc cette expérimentation physique et sensorielle introduisant le spectateur au cœur de l'action qui fait de la performance un apprentissage donnant « accès à l'intérieur » (Turner, 1987, p. 153) de la culture. Ce type de savoir oral et incarné s'opposant au savoir scientifique caractérisé comme « livresque » par Schechner (2013, p. 128) permet, à travers la restauration d'un comportement vécu, d'activer et de maintenir la mémoire collective hors des intempéries de l'oubli.

Je mobiliserai ainsi la notion de performance du quotidien au sein de leurs récits migratoires et de leurs expériences de l'urbanité. C'est par le biais de cet art de performer que les femmes construisent un pont entre l'ancien cadre de référence et un nouveau, leurs statuts sociaux au lieu d'origine et leur adaptation en contexte urbain, ainsi que les normes et attentes (répondues ou contournées) qui y correspondent. Entre la performance de l'identité xinguana, de son rapport au territoire, du statut social détenu par l'agente, de son expérience de migrante et de son rapport à l'urbanité, la femme oscille, dans un ballet méticuleux, entre différentes positions, différents cadrages et différents publics. La mobilisation d'un tel concept nous permet de rendre compte de la construction d'une nouvelle réalité, mais aussi de sa mise en scène et de la représentation de cette réalité que la femme désire offrir aux autres. La performance mobilise la mémoire collective (à travers les savoirs intergénérationnels des parents ayant vécu un même processus par le passé, mais aussi les savoirs intergénérationnels portant sur la culture, la langue, l'histoire) et l'ancre dans le contexte migratoire et urbain des femmes afin de formuler une image et un discours sur soi et sur son expérience qui puisse être utile aux autres (au présent comme au futur).

Afin de maximiser le potentiel analytique de cette notion, je la croiserai au triptyque présenté précédemment duquel elle émerge en toute logique. La vulnérabilité, comme l'agentivité et l'autonomie sont des concepts qui nous permettent d'analyser les luttes sociales et politiques à travers le rapport des individus et des collectivités aux normes. S'attarder à la performativité de ces concepts par les femmes migrantes, c'est vouloir rendre visible la part d'acceptation, mais surtout, la part d'appropriation des normes traversant les réalités qui sont les leurs. Performer, c'est reprendre les normes et leurs impacts, les « rejouer » afin de les rendre visibles. Performer, c'est donc rendre visible l'expérience. Et performer son expérience, c'est travailler (consciemment et inconsciemment) à ce qu'elle soit reconnue. La dimension performative est ainsi soutenue par le désir (le besoin) de reconnaissance des femmes. Cependant, la reconnaissance est elle-même performative. Selon les travaux de Butler analysés par Ong-Van-Cung (2010), « la reconnaissance n'est conférée ou refusée qu'à partir de son caractère performatif : elle constitue en effet le sujet qu'elle reconnaît et elle est le fait de celui qui accorde la reconnaissance. » Butler va même jusqu'à expliquer qu'« [on] "existe" non seulement parce que l'on est reconnu, mais plus fondamentalement, parce que l'on est *reconnaissable* » (Butler, 2004 cité par Ong-Van-Cung, 2010).

Observer la performativité de la vulnérabilité, de l'agentivité et de l'autonomie m'apparaît logique dans l'objectif de comprendre les mécanismes de présentation, de mise à jour de son vécu permettant simultanément de faire exister ledit « vécu ». Lorsque les femmes performant leur vulnérabilité, elles veulent la rendre visible aux yeux des autres. S'il nous est possible de poser des hypothèses sur la présence et l'articulation de la vulnérabilité dans les vies de nos collaboratrices, c'est cet acte performatif qui l'offre à voir afin de la prendre en considération. Ainsi, discuter de la vulnérabilité des femmes autochtones migrantes sans porter une attention à la manière dont cette vulnérabilité est performée par les femmes peut ainsi tendre à sa réification, à son incompréhension, à sa lecture biaisée. Il en va de même pour l'agentivité et l'autonomie qui sont performées de différentes manières par la migrante. La capacité et le pouvoir d'agir existent sans leur performance, mais c'est cette dernière qui les rend accessibles, reconnaissables. Et la reconnaissance sociale et familiale de leurs capacités et pouvoirs d'agir en contexte de migration urbaine, mais aussi la reconnaissance

que ces capacités et ces pouvoirs d’agir sont vulnérables, constituent le point focal de plusieurs récits de nos collaboratrices. Comme le défend la philosophe Kim Sang Ong-Van-Cung, « reconnaître que la fierté et le désir de vivre sont vulnérables, c’est résister à ce qui les menace et les blesse. » (Ong-Van-Cung, 2010, p. 119-120)

2.5 Dimension du sensible

Comme dernière dimension mobilisée dans l’analyse des récits de vie des migrantes xinguanas, j’emprunterai à l’anthropologie modale de François Laplantine (Laplantine, 2005) l’approche préconisant une anthropologie du sensible. L’anthropologie modale propose une nouvelle manière « d’appréhender les modes de vie, d’action et de connaissance, les manières d’être, et plus précisément encore, les modulations des comportements, y compris les plus apparemment anodins, non seulement dans la relation à l’espace, mais dans la dimension du temps, ou, plutôt, de la durée. » (2005, p. 186). Elle est « beaucoup plus attentive aux processus de transition et de transformation rythmique », à la continuité, que ne l’ont été les autres approches scientifiques telles que l’approche structurale qui analyse en termes de discontinuité et de classification. L’attention portée aux interstices, aux zones floues et grises, aux graduations, aux mouvements et modulations, aux « états intermédiaires et [aux] dégradés » compris dans l’expérience de la migration et de l’urbanité est pertinente en ce qu’elle permet d’éviter de la fixer, de la catégoriser, d’en faire une « expérience urbaine et migratoire » uniquement quand elle est bien plus que cela. À première vue, les femmes sont quadruplement catégorisées en tant que femmes, autochtones, migrantes et urbaines. Mais ces catégories ne leur correspondent qu’en partie. En mobilisant l’approche du sensible de Laplantine, je propose d’aborder leurs récits et expériences à travers l’interstice mobile et mouvant qui intègre les différents cadres, rôles, statuts qu’elles occupent simultanément et de manière fluide. Elles ne sont pas seulement femmes, car elles mobilisent des aptitudes, des rôles dits « masculins ». Elles ne sont pas simplement urbaines, car elles retournent au territoire, elles se disent *du* territoire. Elles ne sont pas uniquement autochtones, car certaines ont de la difficulté à revendiquer une telle identité, ou désirent outrepasser cette unique marque de référence. Elles ne sont pas exclusivement migrantes, car certaines sont parties si tôt qu’elles ont toujours vécu en ville, ou encore puisque dans le rapport au territoire, dans ces allers-retours fréquents, la migration n’est pas un bloc homogène, un départ définitif et

décisif. Il s'insère dans un mouvement, une mobilité, une danse. Il s'agit d'une théorie qui propose que l'identité comme les rapports entre les choses, les individus et les groupes ne soient jamais fixes, qu'ils « ne cessent au contraire de bouger » (ibid p.88). Capter la multiplicité des états permet alors, non pas de catégoriser, mais de comprendre les subtilités, les nuances, les ruptures sans discontinuité, la profondeur des rapports sociaux.

La dimension du sensible jumelée aux dimensions relationnelle et performative structurera mon approche théorique pour aborder la migration et l'expérience urbaine vécues par les femmes xinguanas. Ces approches sont résolument flexibles, posent un regard critique et ouvert à la déconstruction, au doute, au décentrement afin de percevoir les expériences des femmes et les rapports sociaux qui les constituent dans toute leur complexité.

Conclusion

Cette thèse est divisée en 3 parties d'analyse présentant chacune un volet du parcours migratoire tel qu'il me fut donné de le comprendre: (1) le processus décisionnel, (2) l'expérience quotidienne urbaine et (3) la relation au territoire. L'analyse est accompagnée en Annexe A des récits synthèses des 24 collaboratrices. Cet ajout a pour but d'aider le lecteur à se plonger dans la matière, dans les parcours de vie de ces femmes, afin de mieux comprendre l'analyse qui s'en dégage. J'invite le lecteur à revenir aux récits à tout moment afin de ne pas perdre les ancrages personnels, familiaux et collectifs à partir desquels s'écrit cette thèse.

PARTIE I

Le processus décisionnel migratoire



©Analu Tapirapé

Quand la ville s'imagine du territoire et constitue un périple dans un tout autre univers.

Introduction

Dans cette première partie d'analyse, nous nous attarderons au processus décisionnel à travers lequel s'amorce la migration des femmes xinguanas vers la ville. Cette première partie comprend trois objectifs principaux, soit : (1) comprendre dans quel contexte (national, régional et familial) les femmes xinguanas sont amenées, volontairement ou non, à migrer en ville (contexte décisionnel); (2) comprendre ce qui influence une telle décision (les facteurs); et finalement (3) comprendre comment s'articule la décision de migrer à partir de différentes postures performant l'agentivité des femmes.

Le premier chapitre (1), celui du contexte décisionnel, retrace l'historicité de la migration xingwana vers les espaces urbains. Pour ce faire, il importe de replacer historiquement la naissance du TIX (point de départ) et de la ville de Canarana (point d'arrivée), les deux principaux espaces géographiques présents dans les récits féminins récoltés ainsi que dans l'ethnographie. À travers ce retour historique, nous abordons sommairement (puisqu'ils ne représentent pas le cœur de l'analyse) quelques fondements culturels et sociaux essentiels à l'analyse de l'expérience urbaine des femmes, tels que les relations intercommunautaires (la paix xingwana, les alliances par le mariage, le métissage), les rôles et statuts sociaux ainsi que les normes qui y sont associées, et finalement les mythes fondateurs et les institutions spirituelles (sorcellerie). Pour ce faire, ce premier chapitre donne l'espace nécessaire à la voix des femmes ainsi qu'à la mémoire collective à travers l'évocation des récits de leurs parents et grands-parents, tout en y articulant les données issues des spécialistes (anthropologues, archéologues, médecins, explorateurs) de la région.

Le deuxième chapitre (2) concerne les facteurs, à la fois micro-individuels et macro-structurels, qui influencent et structurent le processus décisionnel des familles xinguanas. À travers celui-ci sont présentés les facteurs principaux, les différentes variables qui les constituent, ainsi qu'une introduction de la notion de « durée » à travers ses différentes unités et sa négociation, élément important de tout processus migratoire. La notion de durée est liée à celle de territoire, à l'absence du village et de la communauté, comprenant l'idée d'un retour souhaité, redouté, attendu ou impossible.

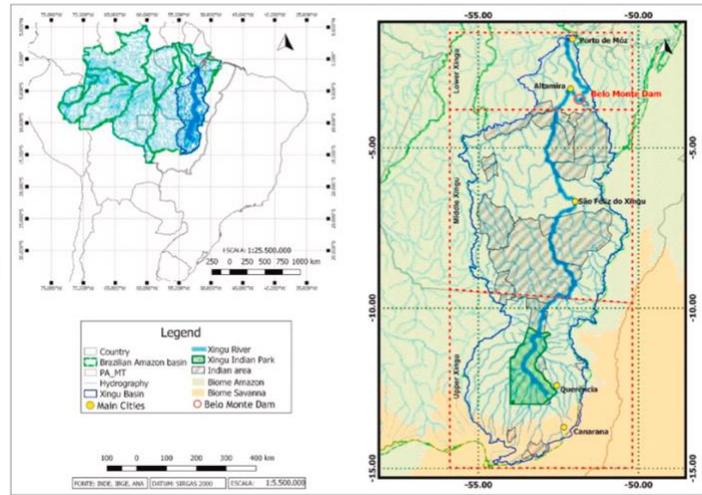
Le dernier chapitre (3) interroge, par le biais d'une approche sensible et performative, la décision migratoire à travers le double prisme de l'agentivité et de la vulnérabilité (notions clés de cette thèse). De cette lecture de l'acte décisionnel émerge l'aspect multiple des mobilités qui forment le processus migratoire, ainsi que trois cadres principaux sous lesquels se rassemblent les motifs migratoires et cinq postures liées à un niveau d'autonomie et de vulnérabilité participant à la construction de l'amorce migratoire de la femme xinguana.

Chapitre 3. Contextes décisionnels

Si nous désirons, d'emblée, discuter du contexte urbain de la ville de Canarana et des réalités des femmes xinguanas qui y migrent (de manière temporaire ou permanente), il est essentiel de retracer le portrait historique de la région pour mieux aborder les rapports entre Autochtones et colons, ainsi que la reconnaissance et la délimitation de « nouveaux » territoires, qu'ils soient homologués sous l'appellation de « parc » ou bien de « ville ». En effet, le Territoire Indigène du Xingu, délimité en 1961 par l'intervention des indigénistes Villas-Bôas, terre traditionnelle pour certains peuples et terre d'accueil pour d'autres, voit s'ériger les premières villes dans sa périphérie dans les années 1970. Cette néocolonisation, ainsi que les premiers contacts durables avec les Allochtones sous l'office des frères Villas-Bôas sont des événements qui marquèrent le rapport des Xinguanos aux Allochtones, mais également à l'espace. Pour reconnaître et mieux comprendre ces rapports sociaux et spatiaux, je puiserai dans les récits de nos interlocutrices. Ceux-ci, construits à partir de la méthodologie des récits de vie, me permettent de situer les événements historiques à travers leurs impacts collectifs, familiaux et individuels. Les événements marquants de la région du Xingu, de l'État du Mato Grosso, mais aussi du Brésil, sont bien souvent notés par les femmes et constituent les souvenirs d'une époque récente dans laquelle leurs récits personnels s'inscrivent. C'est à travers le tracé de ces différentes époques et événements que se dessinent les contextes décisionnels de mes collaboratrices.

La région du Xingu se situe dans une zone de transition entre la savane (le *Cerrado*) et la forêt amazonienne, parfois nommée « savane néotropicale » (Garcia & et al., 2019), traversée par les formations du fleuve Xingu (voir Figure 1).

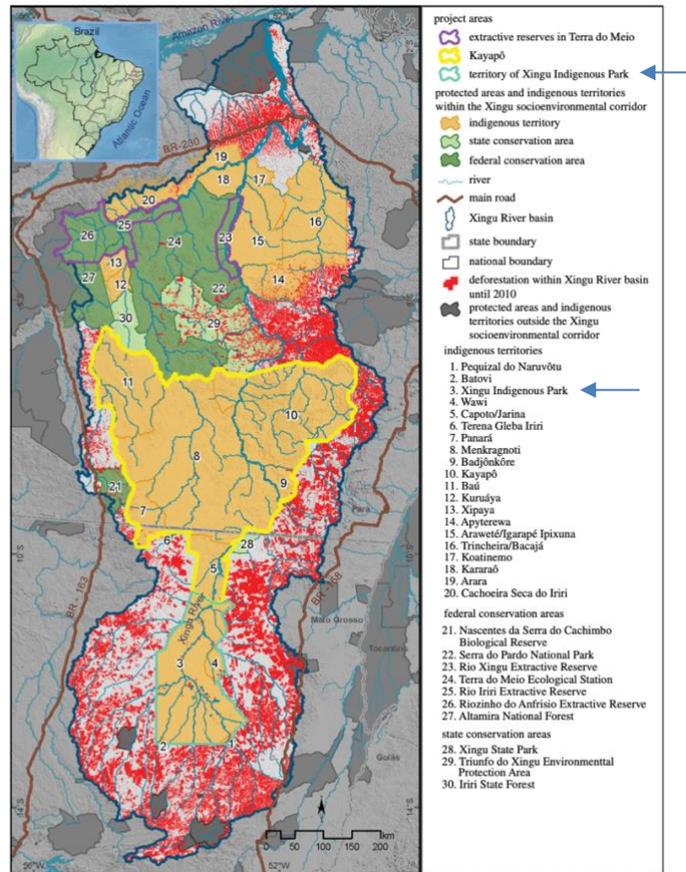
Figure 4- Carte du bassin du fleuve Xingu et des biomes



(Monteiro Lucas & et al., 2021)

Dans la région du bassin du fleuve Xingu se situent 20 territoires indigènes habités par plusieurs dizaines de peuples autochtones.

Figure 5 – Carte du bassin du fleuve Xingu et des territoires indigènes



(Schwartzman & et al., 2013)

Tout au sud du bassin du fleuve Xingu se situe le Territoire Indigène du Xingu (nommé sur cette carte datant de 2013 et la précédente de 2021 « Parc Indigène du Xingu »). Ce territoire est connu des anthropologues et des explorateurs depuis la venue de l'Allemand Karl Von den Steinen en 1884 et 1887 où est établie la présence d'un « système multiethnique et plurilingue, dont l'origine remonte au IX^e siècle après J.-C., lorsqu'une industrie de céramique distincte et des villages circulaires sont apparus dans la région. » (Fausto, 2017, p. 565) Ce système correspond à la région nommée Haut-Xingu (ou complexe du Haut-Xingu), le plus au sud du Territoire du Xingu. Si Von den Steinen est remémoré pour certains peuples xinguanos comme le « premier blanc venu en paix », il n'est pas le premier étranger à avoir foulé ces terres où les récits rapportent les rencontres violentes avec les « bandeirantes » qui investissent l'intérieur du Brésil durant la deuxième moitié du 18^e siècle à la recherche d'Autochtones à capturer et à tuer (ISA, 2011, p. 40). À la suite de Von den Steinen le Xingu seront l'objet d'investigation près de 20 expéditions, dont celles de Paulo Castro en 1897 et 1900, ainsi que celle de Percy Fawcett en 1925 à la recherche de villes mythiques perdues aux confins de l'Amazonie (Hemming, 2005, p. 25-26).

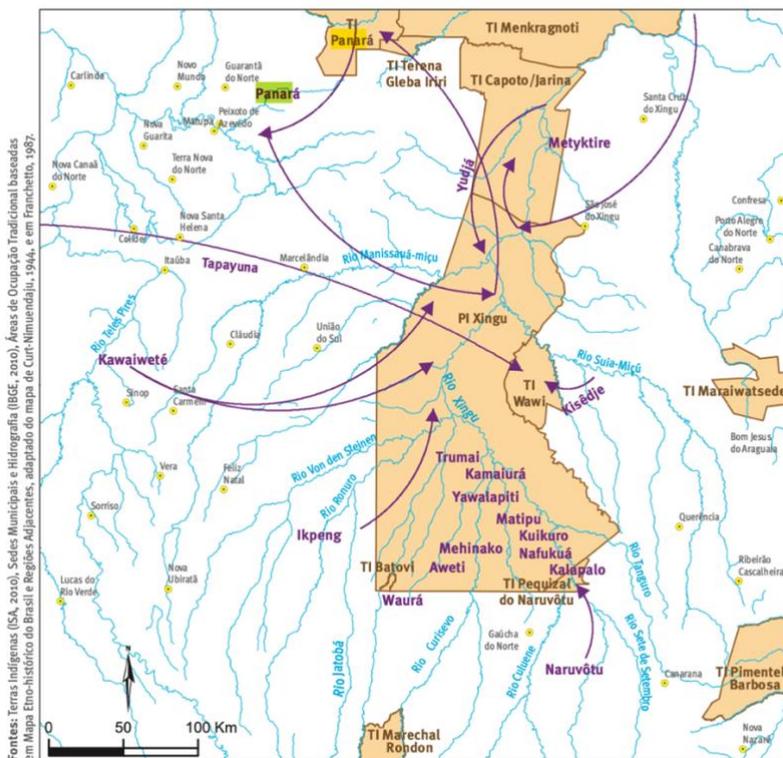
Les archéologues défendent l'hypothèse selon laquelle les colonisateurs de cette région appartenaient au tronc linguistique des Arawak, une hypothèse appuyée par la présence de nombreux peuples parlant cette langue de la Bolivie jusqu'au Xingu. La région aurait vu, autour du 13^e siècle, se développer des villages de 40 hectares, une dimension 10 fois supérieure aux villages xinguanos actuels. Heckenberger détaille (Heckenberger, 2003, 2005; Heckenberger & et al., 2008) la structure défensive de certains de ces villages, comptant des tranchées de 5 mètres de haut et de 4 mètres de profondeur, s'étalant sur près de 2,5 km autour du village. Ces structures soulèvent de nombreuses hypothèses décrivant ces villages comme des cités imposantes au cœur de l'Amazonie, une « urbanisation pré-colombienne » (Heckenberger et al., 2008). Toujours selon les spécialistes de la région, c'est au 17^e siècle que ce système qualifié par Heckenberger de « galactique » implose, dû probablement aux maladies introduites sur le continent par les colonisateurs (Heckenberger et al., 2008).

Le Xingu regroupe actuellement 16 nations qui ne sont pas toutes originaires de ce territoire (voir Figure 3). Le Haut-Xingu a toujours été habité par les nations Aweti, Kalapalo,

Kamaiurá, Kuikuro, Matipu, Mehinaku, Nahukwá, Trumai, Waurá et Yawalapiti. Les Kisêdje (Suyá) habitent la zone Est du Xingu avant l'arrivée des Villas-Bôas. Les Ikpeng (1966), les Kawaiweté (Kaiabi) (1950) et les Tapayuna (1970) intègrent le territoire à la suite de la pacification et des efforts des frères Villas-Bôas. Les Tapayuna sortent du Xingu vers la moitié de la décennie 1980 afin d'habiter sur la TI Wawi de la nation Kisêdje et la TI Capoto-Jarina, des Metyktire. Les Yudja (Juruna) habitaient normalement plus au nord, dans la région où a été construite la ville de Belém. Ils ont migré progressivement jusqu'à atteindre le Bas-Xingu. Les Panará ont été intégrés au TIX en 1975 et sont retournés vivre sur leur territoire ancestral en 1995. En plus de ces 16 peuples, les Metyktire (sous-groupe des Kayapó), voisins plus au nord ayant été poussés vers l'Ouest par l'envahissement de leur territoire depuis les débuts de la colonisation, habitaient la région nord du TIX qui a été coupée par l'autoroute BR-080 en 1978. Ils lutteront pour la reconnaissance de leur territoire qui sera officiellement homologué en 1984 comme Terre Indigène Capoto-Jarina. Ils quittent officiellement le TIX 1994 pour occuper leurs territoires.

Figure 6 – Le Territoire Indigène du Xingu et les trajectoires des peuples externes

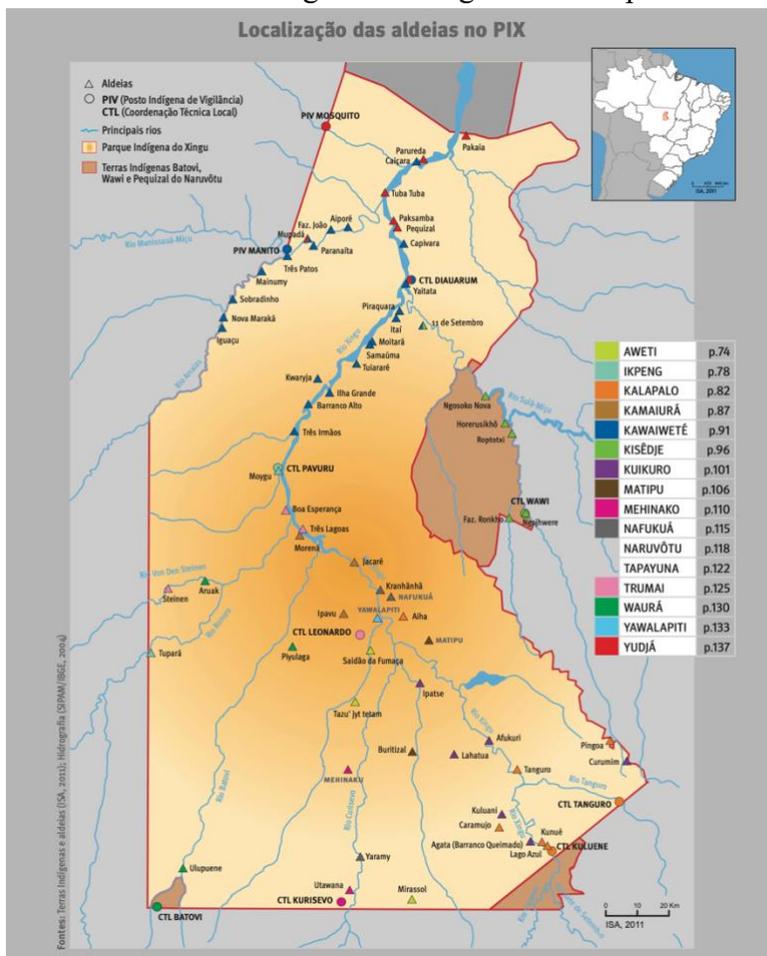
Trajetória dos povos indígenas até o PIX



(ISA, 2011)

Le Territoire Indigène du Xingu est donc une région plurilingue et multiethnique regroupant 16 nations (voir Figure 4), divisées en quatre sous-régions, le Haut-Xingu, le Moyen-Xingu, le Bas-Xingu et l'Est-Xingu. Lorsque j'emploie le gentilé « xinguanos », je fais donc référence, de manière indistincte, aux membres des 16 nations occupant ce territoire, un terme largement employé par eux et les chercheurs de la région.

Figure 7 : Carte du Territoire Indigène du Xingu et de l'emplacement des villages



(ISA, 2011)

(Les Naruvôtu ne comptent pas de village spécifique et sont dispersés dans différentes nations, les Tapayuna sont présents dans la TI Wawi, la portion de l'Est-Xingu)

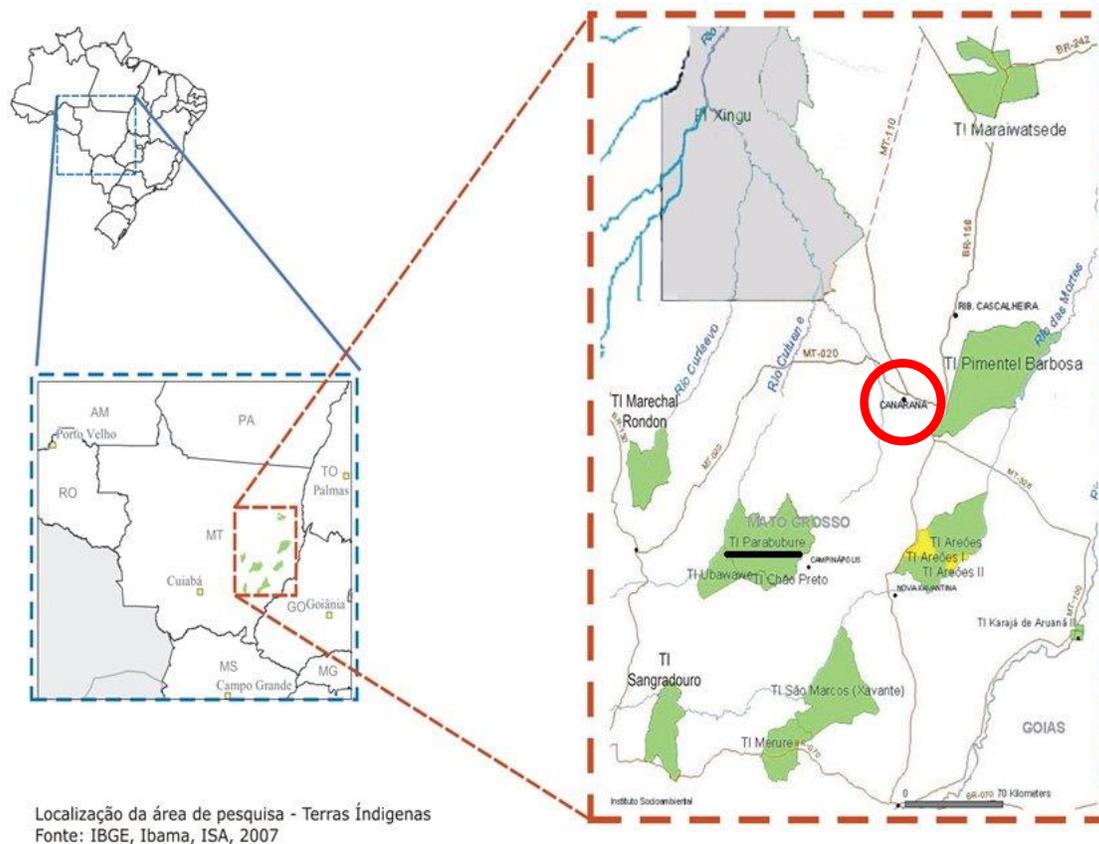
Contrairement aux Andes où la diffusion d'une langue principale a été possible, le Xingu, où se parlent des langues appartenant à 7 familles linguistiques⁴⁷, développe sa propre « lingua

⁴⁷ Les Kamayura et les Kaiabi parlent une langue de la famille Tupi-Guarani (tronc tupi), les Yudja parlent une langue de la famille Juruna (tronc tupi), les Aweti parlent une langue de la famille Aweti (tronc tupi), les Mehinako, les Wauja et les Yawalapiti parlent une langue de la famille Aruak, les Ikpeng, Kalapalo, Kuikuro, Matipu, Nahukwá et Navurotu parlent une langue de la famille Karib, les Kisédje et les Tapayuna parlent une langue de la famille Jê (tronc Macro-jê) et les Trumai parlent une langue isolée (ISA S.D. <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Xingu>).

franca », à travers le rituel (Menezes Bastos, 2013 cité par Fausto, 2017, p. 657). Ceci s'applique principalement à la région du Haut-Xingu. On y compte aujourd'hui 15 rituels intercommunautaires, dont le Kuarup, le Jawari et la Yamurikumã sont les plus connus. Il est possible de noter dans la région une hybridation de la culture xinguana et une réappropriation des éléments culturels par les différentes nations qui se sont intégrées au système xinguano dans les dernières décennies (Fausto 2017 :657). Je reviendrai sur ce point en parlant de la « xinguanisation ».

La région est également occupée par les Xavantes. Ceux-ci occupent des territoires plus au sud encore que le bassin du fleuve Xingu (Figure 5). Ceux habitant la Terre Indigène (TI) Pimentel Barbosa, située à 100 km de Canarana, fréquentent la ville de manière sporadique (vente de produits agricoles, achats) ou même permanente (pour les études universitaires), sans toutefois y résider.

Figure 8 – Terras Indígenas des Xavantes



(IBGE – ISA 2007)

L'occupation de Canarana se situerait donc sur le chevauchement territorial (Vincent, 2016) des territoires traditionnels des Xinguanos et des Xavantes. Cependant, cette thèse ne porte pas sur cette nation autochtone puisqu'elle est très peu présente à Canarana et n'entretient pas ou très peu de contact avec les Xinguanos. Comme Horta le soulignait dans sa thèse (2018), leur présence se limite souvent à occuper les espaces verts de la ville en attente de leur retour sur le territoire, une fois les achats ou rendez-vous réalisés.

3.1 La période précontact

La création en 1942 de la Fondation Brésil Central s'inscrit dans les politiques expansionnistes promues par les différents gouvernements depuis les débuts de la colonisation et qui s'intensifient à la suite de l'augmentation démographique dans les régions de la côte et du Sud du Brésil. Son objectif est de coloniser le centre du Brésil (une zone encore « intouchée ») en y construisant des routes (pour y donner accès) et en y installant des campements (afin de l'occuper). De son côté, la FAB (la force aérienne brésilienne) avait comme nouvel intérêt d'établir un poste aérien entre Manaus et Rio de Janeiro et avait pour cible le centre du Mato Grosso. Les deux organisations unirent leurs projets respectifs dans l'expédition Roncador-Xingu, comptant parmi leurs effectifs les frères Villas-Bôas, futurs créateurs et administrateurs du TIX⁴⁸. Cette même décennie fut donc le moment d'un foisonnement important et de l'implantation de nombreuses fermes et compagnies agricoles, faisant du Mato Grosso, aujourd'hui, l'État agricole brésilien par excellence. Mais même avant ces années d'introduction massive des colons dans l'État, celui-ci est visité et arpenté par des *garimpeiros* (prospecteurs). Il est dit (Junqueira, 1973, p. 13) qu'un contact plus régulier de la nation Bakairi (située au sud-est du Haut-Xingu) avec le front de colonisation mena à sa division et à son déplacement, dont l'une des communautés, celle de Batovi, viendra s'installer en amont du fleuve Xingu. Cette dispersion à la suite du contact avec le front colonial serait, entre autres, à l'origine de l'introduction d'objets auprès des Xinguanos (et donc de nouveaux « besoins »), mais aussi de maladies qui se répandront dans la région.

⁴⁸ En 1961, les frères Villas-Bôas fondent le Parc National du Xingu (*Parque Nacional do Xingu*). Celui-ci est rebaptisé en 1970 comme étant le Parc Indigène du Xingu (*Parque Indígena do Xingu – PIX*). En 2016, à la suite d'une réunion politique de l'Association de la Terre Indigène du Xingu, le territoire sera renommé Territoire Indigène du Xingu (*Território Indígena do Xingu – TIX*) par les nations l'occupant. J'emploierai cette dernière appellation sous l'acronyme usuel en portugais, TIX.

Le récit du Xingu est ancré dans un rapport ancestral au territoire, dont les nations, à l'époque précédant le contact des Villas-Bôas, étaient pour certaines en proie à de vives tensions les opposant.

En effet, dans la période qui précède la création de ce qui sera nommé « Parc Indigène du Xingu » (1961), les relations intercommunautaires dans la région, malgré la présence du « système multiethnique et plurilingue » du Haut-Xingu connu des explorateurs dès les voyages de Karl Von de Steinen, n'échappent pas à la présence de conflits. Les anthropologues, explorateurs, médecins et autres scientifiques s'affairant au Xingu au 19^e siècle et 20^e siècle décrivent certaines nations de la région comme étant *hostiles* et *belliqueuses* (Hemming, 2005), dont plus spécifiquement les nations Yudja, Suyá, Ikpeng (les Ikpeng ayant été surnommés par les Blancs sous l'exonyme Txicão qui se traduit par « peuple hostile »⁴⁹), Menkmentire (Kayapo), Kawaiweté et Panara; les nations extérieures au système multiethnique de la région du Haut-Xingu.

Ces conflits débouchaient parfois sur des affrontements, auxquels certaines femmes se réfèrent en termes de « guerres » (Villas-Bôas parle quant à lui de « grandes guerres », 2005, p. 49), provoquant morts, enlèvements et vengeances, modulant ainsi les rapports entre nations à travers l'entretien de craintes et de tensions. Certaines de ces relations conflictuelles s'établissaient entre des nations hors du système multiethnique du Haut-Xingu. C'est ainsi qu'en parle Tatiana en introduction de son récit, lorsqu'elle nous relate l'enlèvement de son arrière-grand-père à l'origine du métissage familial :

L'histoire de mes parents, mon grand-père n'est pas Ikpeng, son grand-père est Nafukua. Un peuple de guerriers qui l'a capturé enfant pendant la guerre, l'a élevé dans le village Ikpeng. Il se faisait appeler Yaluke. Yaluke a eu deux fils, Ahuapu et Tukeni. Mon père est donc le fils d'Ahuapu, mon père s'appelle Mogori. C'est pourquoi mon nom est Tatiana. C'est un nom Matipu. Un nom Nafukua. C'est pour cela que j'ai ce nom. Mon grand-père Arua. Quand il nous rend visite... **il nous raconte les noms...** c'est pour ça que nous n'avons pas le nom Ikpeng. C'est pourquoi nous considérons les Nafukua comme des parents. Nous sommes métis. Avec d'autres peuples.² (Tatiana)

Katia souligne également, en introduction de son récit, l'assassinat de son grand-père, événement qu'elle présente comme à l'origine de la dispersion de la nation Yawalapiti. Une

⁴⁹ « Attirer les Txikons a été très difficile. Le nom de ce groupe mystérieux signifie "peuple hostile". » (Hemming, 2005, p. 37)

situation à laquelle les frères et indigénistes Villas-Bôas tentèrent de remédier par la suite, opération sur laquelle nous reviendrons.

Mon père, Yawalapiti, (...), mon père a vécu avec une autre ethnie. Kuikuro... parce que, mon père, quand il était enfant, il dit qu'il avait 5 ou 6 ans... ils ont tué son père. Ils ont tué son père. Et comme il n'y avait personne d'autre... ils sont partis chez les Kuikuro. Pour y vivre avec les Kuikuro. **Comme il n'y avait personne d'autre, tout le monde s'est dispersé... et puis ils sont partis...** (...) là, chacun s'est marié... avec un Kuikuro... avec un Mehinako... avec un Waura... de nouveau avec un Kuikuro à nouveau... tout le monde s'est dispersé... puis ils sont partis... mon père a grandi... là... (...).⁸ (Katia)

Sa sœur va jusqu'à nous raconter la vengeance de la famille qui trouvera le coupable et le fera assassiner, avant de se disperser. Sa version clarifie également le fait qu'il s'agit dans ce cas-ci d'un conflit interne à la région du Haut-Xingu et non exclusivement externe.

Et puis ils ont tué le Kamaiura qui a tué mon grand-père... puis ils sont partis... [dispersion de la communauté].² (Vanessa)

Issus des récits, ces exemples viennent donner un poids aux autres histoires entendues lors de mes discussions informelles, concernant des accusations de sorcelleries, des meurtres, des chasses à l'homme et des vengeances parfois très violentes. Ces guerres participent, mais aussi consolident ce système basé sur les relations intercommunautaires, jumelé à la sorcellerie et à la pajélancia.

Ces exemples de situations et de relations conflictuelles et violentes participent au discours que soutiendront les frères Villas-Bôas dans leurs efforts de « pacification » afin de créer ce qui est désormais connu comme la « Pax Xinguana », la paix xinguana, l'un des outils de la création de la Terre Indigène du Xingu. Le rassemblement, sous un territoire défini, d'un cumul allant jusqu'à 17 nations en 1975⁵⁰, dont 6 au territoire traditionnel autre et 7 externes au système multiethnique du Haut-Xingu, de vieux ennemis est essentiel selon les Villas-Bôas, afin d'assurer leur « protection ». Mais la raison principale appuyant le travail protectionniste des indigénistes dans la région s'ancre dans l'expansion du front colonisateur et des invasions de *madeireiros*, *fazendeiros*, *garimpeiros*, *gateiros*, *seringueiros*⁵¹ de plus en plus fréquentes sur les territoires traditionnels dans l'État du Mato Grosso.

⁵⁰ 3 des 17 nations sortiront du Xingu entre 1995 et 1999.

⁵¹ Bûcherons, éleveurs de bétail, orpailleurs, chasseurs/travailleur du cuir (*gateiros/cureiros*), taraudeurs de caoutchouc/ouvrier chargé de la collecte du latex naturel.

C'est le cas de la famille de Karu, originaire du territoire Teles Pires, près du fleuve portant le même nom, au nord-ouest des délimitations actuelles du TIX :

(...) c'est donc en dehors du parc... À l'époque des Villas-Bôas, ils pensaient que leur migration vers le Xingu était importante, car celui-ci était déjà un territoire dont on discutait la délimitation. Et là [sur leur terre d'origine] cette conversation n'avait pas lieu. Ils n'avaient pas de terre pour vivre, parce qu'elle était déjà envahie par les bûcherons, par les mineurs, alors ils ont fini par venir au Xingu, la famille de mon père.¹⁰ (Karu)

Comme le souligne le docteur Baruzzi qui opéra dans la région du Xingu durant une grande partie de sa carrière, en tant que coordonnateur du programme de santé UNIFESP / Parque Indígena do Xingu de 1965 à 1996 :

Le parc indigène du Xingu, en suivant l'accueil des Kaiabi et en accueillant les Ikpeng, Tapayuna et Panará, répondait à l'un des objectifs qui ont conduit à sa création en 1961. Il s'agissait de peuples indigènes qui subissaient de graves pertes de population à la suite de contacts plus intenses avec les fronts de pénétration de la société nationale et de l'invasion de leurs terres. (Baruzzi, 2005, p. 78)

Car à partir de 1943, année du départ de l'expédition Roncador-Xingu à l'origine de la création de la Fondation Brésil Central la même année (qui a l'objectif principal « d'explorer et de coloniser la zone comprise dans les hauts fleuves Araguaia, Xingu et dans le Brésil central et occidental » (Baruzzi, 2005, p. 78)), le « sertão »⁵² sera vu comme un territoire inoccupé, mais surtout d'un grand potentiel pour une exploitation à la fois économique et aventurière. Les narrations des *desbravadores* (les pionniers) sont marquées par un goût pour le romantique et l'aventure, faisant la promotion d'un « *neobandeirantismo* » (néobanditisme), appelant à braver, mais surtout à réorganiser, dominer et discipliner ce territoire « amorphe et vide », cet espace « sans fin » (Ehlert Maia, 2011).

Pour les peuples du Xingu et des régions avoisinantes, les contacts avec la société nationale et son front colonisateur avaient d'autres effets que ceux des affrontements physiques et de la perte des territoires traditionnels : les problèmes de santé devinrent plus fréquents⁵³. Un thème plus subtilement présent dans les récits des femmes, mais qui a également participé à

⁵² Le « sertão » est une zone géographique du Nord-Est du Brésil associée à un climat semi-aride. Il signifie « l'arrière-pays » ou encore « le fin fond », une campagne éloignée des centres urbains.

⁵³ « Cette paix et cette cohésion constituent un grand tribut des Villas Bôas, qui ont contacté chaque tribu belliqueuse, sauvé quatre tribus dans le sanctuaire du Xingu et persuadé toutes les tribus de s'unir contre l'ennemi commun de la frontière colonisatrice. Naturellement, il y a eu des facteurs qui ont contribué à ce processus. Il y a eu la cohésion naturelle des peuples du Haut Xingu ; le désir ardent des groupes hostiles (Juruna, Metuktire, Suya, Txikão et Panara) pour les lames de métal et autres marchandises ; l'impact des épidémies qui ont décimé et tué des guerriers féroces. » (Hemming, 2005, p. 46)

la mise sur pied du TIX, et surtout, qui fait partie du récit historique et familial de certaines collaboratrices.

Dans ce contexte, le récit de Katia nous permet de lier sa naissance et la situation familiale à l'épidémie de « rougeole » (*sarampo*) qui a décimé en 1954 la région sud (le Haut-Xingu)⁵⁴. En seulement 30 jours, 114 personnes décèdent sur une population totale de 640⁵⁵.

Ce fut long... puis elle a eu un fils... et puis est née une fille... seulement, elle est morte... la fille est morte... puis ensuite est venue... elle est tombée enceinte... d'un garçon... et il est mort. 3 filles, 2 garçons sont morts. Il est né... il était grand... paraît qu'il avait... 4 mois... et le garçon est mort...

S : mais comment cela se fait-il ?

K : Je ne sais pas... Je ne sais pas... Sarah... Maintenant... mais la fille la plus vieille est morte de la rougeole... neh... elle était comme ça... de Maitsa... puis elle est morte... oh, ma mère est restée... il a fallu un certain temps pour en voir une autre... elle est restée, restée, restée... Et puis... elle est tombée enceinte... et me voilà ! (rires). Je suis venu ici. Je suis née.¹¹ (Katia)

Les violences sont donc à la fois intercommunautaires, de manière interne et externe à la région du Xingu, mais également, et de façon plus inquiétante, issues de l'avancée et des contacts avec les pionniers, prospecteurs et futurs colons de la région du Mato Grosso.

3.2 L'arrivée des *Karaibes* et l'état précaire du Xingu

Les frères Villas-Bôas, à travers l'expédition Roncador-Xingu subventionnée par la Fondation Brésil Central, arrivent à l'embouchure du Xingu en 1946 et y fondent le premier poste de la FUNAI qui portera le nom de Jacaré (plus tard rebaptisé Leonardo Villas-Bôas). C'est cette même année qu'ils établissent le premier contact avec le Xingu par l'entremise des Kalapalo et des Naruvotu. Si les plus âgés relatent encore à l'époque les souvenirs du « docteur Karl », l'explorateur allemand Von den Steinen passé au Xingu en 1884 et 1887, pour plusieurs autres, les frères Villas-Bôas représentent les premiers Blancs rencontrés, nommés « *Karaibes* » (blancs dans la langue aruak).

⁵⁴ « En 1954, alors qu'il n'y avait pas encore de vaccin contre la rougeole et que la population du parc avait peu de contacts avec le monde extérieur, recevant peu de visiteurs sélectionnés, une épidémie de rougeole s'est produite dans la région sud (Haut Xingu) qui a touché toute la population d'environ 640 Indiens, causant 114 décès (Mota, 1955). » (Baruzzi, 2005, p. 99)

⁵⁵ « Nous avons même vu des Indiens mourir de la coqueluche et de la grippe. Nous avons vu des Indiens mourir des infections les plus simples que nous ayons dans le monde civilisé. Une fois, la rougeole a tué 114 Indiens en 30 jours. (...) Le premier jour, l'Indien est tombé avec de la fièvre ; le deuxième, avec la dysenterie; et le troisième jour, il est mort. » (Villas-Bôas, 2005, p. 51)

Katia reprend le récit raconté par sa mère, car comme elle le dit si bien, elle n'était pas encore née :

... ils sont venus... il y avait... Orlando... Je pense que Claudio, Leonardo... ces gens neh... parce que... je n'étais pas encore née ! Ma mère était encore petite ! C'est ma mère qui me l'a dit. Oh, ils sont venus, tout le monde a vu... le bateau est arrivé là... le bateau s'arrêtait loin... loin... parce que la rivière est loin neh... Et puis, ils sont venus en marchant... « Oh... il y a des blancs là... il y a des *karaibe*... » parce qu'on appelle les blancs *karaibe*... neh... alors « *karaibe, karaibe* ! » c'est ça. Et puis, mon grand-père Tamapu les a reçus. Il y a été. Oh Tamapu c'est... c'est le chef... Tamapu. Chef (cacique). J'ai apporté Canato Yawalapiti. C'était le fils d'Aritana. Oh, ma tante était déjà une jeune fille. Puis il l'a vue... neh... ma tante... mon père l'aimait bien... Et alors c'est lui-même Orlando qui lui a dit de se marier... (rires) Oh mon grand-père... mon père... est resté là... et l'a épousée. Et puis Orlando est parti, seul... dans un autre endroit. Il cherchait où installer les postes [de la FUNAI]. Un bel endroit... ils sont allés au *Morena*, personne n'a aimé. Ils sont allés... plus bas... rien. Et puis, un vieux Kamaiura est arrivé, il a dit... « Oh tout le monde, il y a un bel endroit, il n'y a que des manguiers là-bas... un bel endroit... » Puis ils sont revenus... tous les Indiens en arrière d'eux... le jour... canoë, canoë... Et puis Orlando... il paraît qu'il a vu un bel endroit... « Maintenant, faisons une place ici », là au *Jacare*... ça s'appelle *Jacare* neh... les gens ont tout nettoyé... il paraît que les gens ont tout nettoyé neh... leurs pions neh... les Indiens aussi sont restés... en chantant là... tout le monde ensemble... neh... et alors chacun a donné une idée. Ils ont tout de suite fait une piste [d'avion]. Il paraît que c'est resté comme ça, plein d'Indiens. Trumai, Kamaiura... chaque Indien... c'était la première fois qu'ils voyaient les Blancs arriver là.⁵²

Dès leur arrivée, les frères indigénistes participèrent au phénomène de métissage, comme elle le relate à travers la rencontre de ses parents de communautés différentes grâce aux Villas-Bôas avec qui voyageait son père, l'un des rares Yawalapiti⁵⁶ encore en vie.

Et puis, quand Orlando est arrivé neh... je pense au village de Kuikuro... il est arrivé... il a rencontré... ils lui ont dit qu'il était le fils d'Aritana... son nom est Aritana neh... le père de mon père. Aritana. Son fils. « aaah... tu es le fils d'Aritana... » il est Yawalapiti... Il n'y a plus de Yawalapiti... Tout le monde est mort... tous sont morts neh... seulement ceux qui habitaient je ne sais où Sarah... je pense... par là... près de Morena qu'ils vivaient... et de là ils sont venus vivre dans le village... plus loin par là... il s'appelait... Uya... son nom... parce qu'il y a une lagune... Et alors, le nom de la lagune est Uya... eh... ils sont allés là... à la recherche d'un village... ils ont commencé à rejoindre... mon père... là... mon vieux grand-père l'a amené là... au Takuari... (...) là ils sont venus... Orlando... ils sont venus... en bateau... au Takuari... parce que les Kamaiura y vivait... au Tatuari... (...) Ai (les Villas Bôas) ont apporté Canato Yawalapiti. Il était le fils d'Aritana. Oh, ma tante était déjà une fille. Là, il l'a vue... neh... ma tante... mon père l'aimait bien... C'est même Orlando qui lui a dit de se marier... (rires) Oh mon grand-père, mon père... est resté là-bas... et l'a épousée.⁵³ (Aussi narré par sa sœur)

Dans leurs efforts de rassembler les peuples autochtones de la région sous un territoire délimité afin de les « protéger » et de leur permettre d'intégrer plus graduellement la société dominante (Junqueira, 1973), ils déménageront plus de 6 communautés, dont au moins 4 collaboratrices sont issues.

⁵⁶ La nation Yawalapiti vivra une époque difficile générant une baisse démographique importante dû à plusieurs crises. Déjà en 1887, Steinen en fera la remarque. Les Yawalapiti situent le point culminant de cet épisode dévastateur vers les années 1930. En 1948, tout juste avant le début du regroupement, Oberg compte 28 individus au total (Oberg, 1953, p. 44).

Métissage et mariage : entre survivance et résistance

L'avancée du front colonial et les diverses autres menaces doivent être observées à travers les réponses et solutions qui leur sont apportées, bien souvent ancrées dans un objectif de résilience et de résistance des populations autochtones de la région. Si la résistance armée⁵⁷ ou encore la négociation et le troc peuvent être nommés, c'est le métissage (la référence au métissage⁵⁸ renvoie à une connotation négative dans l'indigénisme brésilien, mais je m'accorde au terme mobilisé par mes collaboratrices) qui a le plus d'écho dans les récits analysés.

Les alliances intercommunautaires à travers les mariages intertribaux ont toujours été présentes dans le Haut-Xingu. En ce sens, le système du Haut-Xingu est connu comme « intertribal » et plurilingue dès les écrits de Steinen en 1884. Ces alliances sont devenues, au XX^e siècle, une stratégie de survie pour des populations réduites et affaiblies. Un procédé qui sera employé par les frères Villas-Bôas autant lors de leurs tentatives d'augmenter la population de certaines nations du Haut-Xingu particulièrement précaires (pensons aux Yawalapiti qui ne comptaient que 28 membres en 1948, Oberg 1953) que lors de leur « pacification » des nations externes au Xingu. Le sentiment identitaire xinguanos ira donc en s'étendant, intégrant petit à petit des nations alors étrangères et ennemies, désormais voisines, notamment à travers une certaine « xinguanisation » (Seeger et al., 1979). Cependant, une claire et nette distinction existera toujours entre les nations du Haut-Xingu et celles résidant dans les autres secteurs (Bas-Xingu, Moyen-Xingu ou encore Est-Xingu). L'importance du « métissage » est notoire dans les récits des femmes. Elles sont nombreuses à entreprendre leurs récits en introduisant de manière historique leurs différentes lignées familiales et origines communautaires. Un peu comme Tatiana qui se souvient de son grand-père qui

⁵⁷ « Près de 20 expéditions visitèrent le Haut-Xingu dans la [deuxième] moitié du [19^{ème} siècle] (...) » (Hemming, 2005, p. 25) et dont plusieurs explorateurs ne reviendront pas de leurs périples au Xingu. Les frères Villas Bôas retraceront leur trajet et pourront, pour certains, affirmer leur mort certaine aux mains des nations xinguanas.

⁵⁸ Si j'aborde la thématique du « métissage » issu des récits des femmes à travers la narration de leurs origines xinguanas multiples, d'autres auteurs et autrices préfèrent utiliser la notion « d'anti-métissage » (Kelly Luciani, 2016; Coelho de Souza, 2017), suggérant plutôt la jonction de deux modes d'être sans réduction. Il est intéressant de considérer cette construction sociale et culturelle complexe où la référence à son origine est à la fois multiple (plusieurs peuples) et unique (le Xingu).

« raconte les noms » afin de se souvenir des origines des membres de la famille, les collaboratrices énumèrent, souvent avec fierté, leur arbre généalogique complexe, « leurs peuples » (*meus povos*, d'Ila). Amari présente d'emblée son caractère métis lors des premières phrases de son récit.

Je suis une métisse, oui, de diverses ethnies. Je suis, ma grand-mère est... Trumai. L'autre est Kamaiura avec Mehinako, mon grand-père est Yawalapiti. Donc je suis, oui, un mélange, oui. Métisse du Xingu.¹⁴ (Amari)

Dans la même logique, Takali souligne, en introduction, son côté métis en disant :

Mon père... eh... est Ikpeng aussi... mais... la mère de mon père... ma grand-mère... est Waura... et ma mère est Ikpeng aussi, mais ils sont tous métis, enfin... mélangés comme ça...¹⁵

Fanny, quant à elle, souligne qu'« en vérité [elle est] métisse. [Elle vient] un peu de chaque peuple »¹⁶.

Si l'emploi du mot « métisse » n'est pas toujours manifeste et si dans d'autres cas, il soulève une certaine critique, la reconnaissance de ces multiples appartenances transparait autrement, soit par l'accumulation des noms de famille ou encore par la référence à l'histoire des parents. Une réalité marquée à travers le contexte de l'arrivée des frères Villas-Bôas. En se présentant, Karu met d'emblée la table à propos de son histoire qui réunit des familles qui se sont rencontrées à la suite de la création du TIX et du déplacement de certaines nations dans son périmètre :

Je m'appelle Karu Kaiabi Suya, eh, je viens du Bas-Xingu. (...) Mon père est de la famille Kaiabi, de l'ethnie Kaiabi. Sa famille est originaire de [la terre indigène) Teles Pires (...) donc ils ont fini par venir au Xingu, la famille de mon père. Et puis il est venu avec sa famille et est resté ici, neh. Au Xingu. Ma mère est Trumai et Suya neh. Son père est originaire d'ici, dans le Xingu, et sa mère est également issue de différents groupes ethniques. Et ils se sont rencontrés au poste Diauarum.¹⁷ (Karu)

Quant à elle, Souli liste ses origines qui prennent le rôle de noms de famille.

Je m'appelle Souli, j'ai 24 ans, je suis de l'ethnie Suya, Trumai, Kamaiura. Ma mère est issue de deux ethnies, en fait. Mon père est d'une autre ethnie, Suya, et ma mère est Trumai Kamaiura. J'ai pris ces 3... noms de famille alors.¹⁸

Ou encore, comme le fait simplement Katia en disant, « Je suis Katia Yawalapiti. Mon père, Yawalapiti. Ma mère, Kamaiura. »

Cependant, il ne s'agit pas d'une notion définie. Pour certaines, il est important de souligner le statut « originel » des parents, même si la description de leur généalogie est englobante.

C'est le cas de Vanessa, qui, en parlant de ses origines, présente ses parents et ses grands-parents ainsi :

Ah d'où je viens... mes parents... sont... Yawalapiti. D'origine, comme ils disent. Très original même. Quand mes parents... mon père est Yawalapiti, ma mère est Yawalapiti. Quand... quand ma grand-mère... la mère de ma mère est Matipo. Je pense que Nafukua... Je crois qu'elle est Matipo... ¹⁹

Un statut originel qui serait alors flexible, basé sur la notion « d'indien pur »⁵⁹ qui prend ses racines dans le lieu d'habitation, les coutumes pratiquées, la langue parlée, plus que l'identité ethnique des parents et grands-parents. Les parents auraient, dans ce cas-ci, une plus grande légitimité à être dits « traditionnels » ou « originals » puisqu'ils habitent ou habitaient dans le village traditionnel Yawalapiti, alors que ses grands-parents n'ont pas eu cette chance, vivant plutôt à l'époque de son démantèlement.

D'autres, encore, ne font aucune mention d'une origine métissée, présentant leur identité comme unique, comme c'est le cas de Gisele, d'Alina, de Rita, de Maria, de Sami et de Talyra, soulignant peut-être ainsi des communautés ayant vécu moins de dispersion, à la structure et à la population plus nombreuse n'ayant ainsi pas eu recours au métissage de la même manière que d'autres communautés de la région.

Si certains auteurs soulignent que la « pureté » des lignées de liderança peut être affectée par ces mariages intertribaux et devenir un enjeu au sein « des conflits entre factions [internes à une même nation ou un même village) et dans la remise en question du leadership » (Verani, 1991, p. 67), d'un autre côté Mutuá Mehinako, à travers le récit des temps anciens de sa nation, rapporte que les guerres entre son peuple et les « *indíos bravos* » (autres nations externes au système du Haut-Xingu) se soldaient généralement par un mariage :

Dans les anciens villages du lac Tahununu, qui se trouve sur la rive droite de la rivière Culuene, les Indiens braves avaient l'habitude d'attaquer notre peuple. Selon le récit, ils avaient l'habitude d'affronter l'archer (tahaku oto) Tamakahi, un héros qui affrontait les Indiens braves. Le récit (akinhá) raconte que ces attaques ont pris fin lorsqu'un chef du village Tahununu s'est lassé d'affronter les Indiens - un peuple cannibale (kengení, qui ne mange que nous) et parlant une autre langue - et a décidé de marier sa fille à l'un des chefs guerriers ennemis. À cette époque, les villages étaient très peuplés. (Mutua Mehinako – Almanaque ISA, 2011, p. 36 – traduction libre)

Les mariages intertribaux participent donc à la « xinguanisation » des nations périphériques au système du Haut-Xingu, au fonctionnement des rituels intertribaux, à la paix intertribale,

⁵⁹ Nous reviendrons plus tard sur la notion des '*indios puros*'.

ainsi qu'à l'augmentation démographique. Ils représentent donc une forme de stratégie historique employée pour différentes raisons et toujours présente de nos jours à laquelle mes collaboratrices font référence sous le terme de « métissage » : appartenir à plusieurs peuples en même temps. En effet, comme il est précisé dans l'Almanaque des 50 ans du TIX, chez les Naruvôtu « si une femme possède au moins une grand-mère Navurôtu, elle sera aussi Navurôtu. Les mariages mixtes ne suffisent donc pas à éradiquer l'identité » (ISA, 2011, p. 121).

3.3 La création du TIX

Les indigénistes Villas-Bôas proposent en 1952 un projet préliminaire dans lequel le TIX (sous l'appellation PIX) représente une surface de 20 575 000 hectares en mobilisant le concept « d'aire culturelle » à protéger. Parallèlement au Mato Grosso est encouragé le lotissement des terres offertes à la colonisation, un mouvement qui prend de l'ampleur dans les terres intérieures du Brésil. Les terres dans la mire des regroupements de colonisation empiètent sur l'aire protégée proposée dans le projet préliminaire. C'est finalement en 1961 que sera officiellement créé le « Parc National du Xingu » sous la présidence du gouvernement de Jânio Quadros, 3 ans avant le début de la dictature militaire (1964-1985), à travers le décret 51.084, du 31 juillet 1961. Sa superficie est toutefois moindre. Sa création regroupe cinq attributions principales, soit :

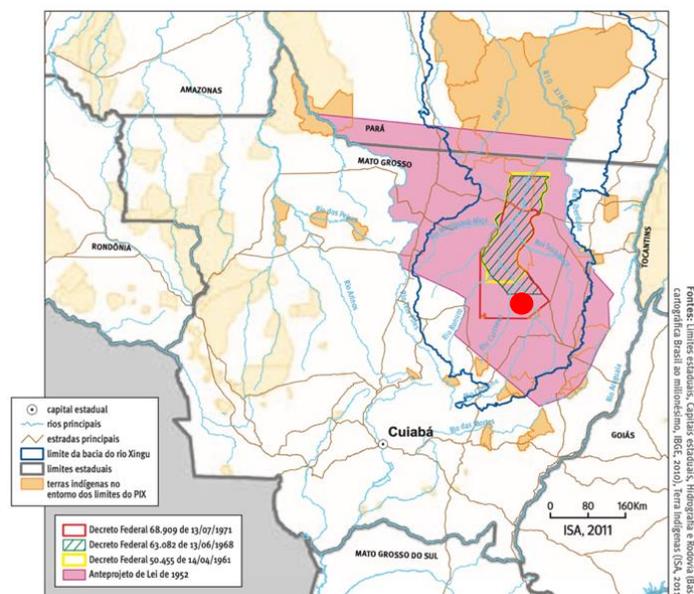
- I- Préserver la flore et la faune originales de la zone contre toute forme d'exploitation destructrice ou de décaractérisation, en tant qu'échantillon de la nature brésilienne qui, en raison de son paysage et de sa valeur scientifique, constitue un patrimoine de la nation.
- II- Assurer aux populations indigènes situées dans la zone du Parc la propriété des terres qu'elles occupent, sous la forme de l'art. 316 de la Constitution fédérale.
- III- Garantir aux tribus indigènes l'assistance médicale, sociale et éducative, indispensable pour assurer leur survie, avec la préservation de leurs attributs culturels.
- IV- Favoriser la recherche dans tous les domaines des sciences naturelles et sociales dans la zone du parc.

- V- Superviser les activités touristiques dans la région, en évitant qu'elles n'entraînent des dommages de quelque nature que ce soit pour les groupes indigènes ou qu'elles ne mettent en danger le patrimoine culturel dont ils ont la garde. »

(Baruzzi, 2005, p. 70)

Ce décret est toutefois altéré une première fois en 1968 et une seconde fois en 1971 (voir Figure 9). La version actuelle a perdu une portion au nord (le territoire des Metuktire) pour récupérer un espace plus au sud. En 2011, le TIX comprenait 2 800 000 hectares, si l'on considère dans sa superficie les TI Wawi, Batovi et Pequizal do Naruvoto. Ceci correspond à une diminution de près de 7 fois le projet préliminaire de 1952. Sur la carte, par un ajout personnel (point rouge), il est possible de constater que la ville de Canarana est située à l'intérieur des limites du projet préliminaire tentant de respecter les territoires traditionnels des peuples xinguanos. En 1967, il est nommé Parc Indigène du Xingu. C'est sous cette appellation que sa démarcation est officialisée en tant que « Terre indigène homologuée » par décret fédéral en 1991.

Figure 9 - Évolution des limites du TIX



En rose se dessine la proposition du projet de loi de 1952, en jaune les délimitations acquises lors du décret fédéral de 1961 (création du Parc National du Xingu), en vert les délimitations du décret fédéral de 1968 et en rouge les délimitations du décret fédéral de 1971 (Parc Indigène du Xingu). (ISA, 2011, p.46)

Lors d'un premier recensement officiel, en 1967, le TIX dénombre un total de 636 personnes, de 10 nations distinctes. En 1979, à la suite de l'intégration de 7 nations, la population totale

du TIX s'élève à 1 924. Rappelons que Steinen en 1887 dénombrait le système du Haut-Xingu (incluant les Suya à l'Est) à plus de 3 000 individus (Baruzzi, 2005, p. 78). Abramczyk souligne que « "L'Indien ne survit que dans sa propre culture". C'est la philosophie de travail que les frères Villas-Bôas ont proposée. » (2005, p. 143) La création du TIX s'ancrera dans l'histoire des politiques indigénistes brésiliennes comme étant un grand succès. Les bases d'un rapport négatif à l'urbanisation autochtone dans la région en émergent. Celles-ci sont dues à un indigénisme protectionniste qui prône de « protéger l'indien » des influences extérieures comprises notamment comme allochtones et urbaines.

3.4 Le Xingu et sa périphérie : la ville de Canarana

À la même époque, mais dans une région complètement différente se préparait une migration importante. Le pasteur luthérien Noberto Schwantes était à court de solutions afin de résoudre la problématique de l'importante pauvreté qui accablait sa paroisse de Tenente Portela dans l'état Rio Grande do Sul. Une pauvreté liée au manque de terre et à la surpopulation pour la taille de cette petite ville, bordant la plus grande « terre réservée » de tout l'État par le SPI en 1918, la réserve Guarita (homologuée officiellement comme Terre autochtone en 1991). Tenente Portela, dernier bastion d'une immigration massive dans les années 40, était arrivée à pleine capacité. La population, pour la plupart d'origine allemande et italienne, nommée « gauchó » (un terme qui fait référence à ceux qui élèvent du bétail), dans son expansion démographique, avait divisé les lots originels de migration d'un format de 25 hectares entre les différentes générations ayant peu de choix de profession autre que l'agriculture. Cette division avait donc logiquement réduit drastiquement les lots, maintenant trop petits pour une prochaine génération d'agriculteurs. C'est donc à partir de 1971 que le pasteur accompagné de collègues agronomes et journalistes arpente par voie aérienne différentes régions où une émigration est envisagée comme possible. Leur choix se fixe sur l'état du Mato Grosso, où ils achètent une terre en fondant la première Coopérative de colonisation 31 mars Ltda (nommée en l'honneur de la révolution militaire de 1964, mais également pour ne pas s'attirer les regards de l'armée). Selon Salgado Ribeiro cité par Schwantes (Schwantes, 1989, p. 10), il s'agira pour l'époque, du plus grand mouvement de colonisation réalisé par une initiative privée dans toute l'Amazonie.

Figure 10 – Vue Google Earth de la ville de Canarana



Captures d'écran Google Earth 2021

Si ce besoin de terre est déjà criant, il sera décuplé lorsque les communautés Kaingang de la réserve adjacente à la ville de Tenente Portela expulseront les colons de leurs terres. Ceci force plus de familles vers le processus de l'émigration vers le Mato Grosso. Pour certains, le fondateur du mouvement migratoire et de la ville de Canarana, le pasteur Noberto Schwantes, serait également à l'origine de cette expulsion de la réserve Guarita. En effet, celui-ci, dès l'année 1964, implante une mission et des écoles dans la réserve afin de permettre aux Autochtones d'être scolarisés et d'ainsi pouvoir sortir, eux aussi, de la pauvreté. Une pauvreté qui marque le pasteur lors de ses premières visites sur la réserve à propos de laquelle il note :

Malgré les vastes et excellentes terres de la réserve, les Indiens vivaient dans la misère et l'ignorance les plus complètes. Eh bien, seul le chef du poste du SPI qui louait toutes les terres déboisées de la réserve aux colons les plus forts et les plus intelligents de la région. Les pauvres colons ne pouvaient pas planter dans la réserve, car ils n'avaient pas les moyens de « plaire » au chef du poste. Malgré cela,

de nombreuses personnes pauvres vivaient et travaillaient dans la réserve, en tant qu'employés et locataires. (Schwantes, 1989, p. 37)

Il propose alors la création d'une école afin de « rompre avec cette situation de misère, avec la formation de professeurs autochtones qui naturellement seront les nouveaux leaders » (Ibid., 43). Comme Schwantes le raconte dans l'ouvrage portant sur cette migration, 14 ans après l'ouverture de la première école sur la réserve Guarita, les colons qui y habitent sont expulsés, un événement qui pousse des journalistes locaux à critiquer le pasteur ayant insufflé lui-même l'idée aux « indiens » d'expulser les agriculteurs (Schwantes, 1989, p. 43).

Quoi qu'il en soit, ce contexte de pauvreté, le rapport avec les Autochtones et l'expulsion des colons blancs de la réserve Guarita marqueront les futurs habitants de Canarana et la migration devient « (...) une solution digne pour le problème des agriculteurs expulsés des réserves indigènes. » (Schwantes, 1989, p. 10) Le mouvement migratoire vers ce qui sera la ville de Canarana s'inscrit dans la politique d'occupation de l'Amazonie⁶⁰, déployée sous la dictature militaire dans le but de « protéger » cet espace de son exploitation, voire, de son invasion par les pays limitrophes. Si cette politique est amorcée en 1966 par le président Castelo Branco, l'idéologie (nationaliste) qui la soutient est celle qui propulse la Marche vers l'Ouest du président Vargas dans les années 1940, et à travers elle, l'implication des frères Villas-Bôas au Xingu. L'arrivée des premières familles dans la région se fait à partir de 1972-73, avant l'expulsion de la réserve Guarita en 1978 et l'inauguration de la municipalité a lieu en 1979. Si les pionniers de Canarana construisent la ville en défrichant une forêt dense, un territoire perçu comme sauvage, comme une « terre vide » et « sans fin » (malgré le fait qu'elle était habitée par les Xavantes), celle-ci prendra rapidement de l'expansion.

Dans la seule décennie de 1970, le TIX se voit tranquillement encercler par la création de différentes villes et municipalités bordant ses nouvelles frontières. En effet, en 1976 est créée la municipalité de São Felix do Araguaia; en 1979, les municipalités de Canarana, Sinope, Agua Boa et Paranatinga; en 1986, Campinópolis, Marcelândia, Novo São Joaquim, Vera,

⁶⁰ Il s'agit de la politique portant le slogan « Integrar para nao entregar » (Intégrer [l'Amazonie] pour ne pas abandonner/céder).

Peixoto de Azevedo et Nova Xavantina; en 1988, la municipalité Cláudia; en 1991, les municipalités de Querência, São José do Xingu et Santa Carmen; en 1995, celles de l'União do Sul, Nova Ubiratã et Feliz Natal et en 1997, celle, très rapprochée du TIX, de Gaúcha do Norte (Horta, 2018, p. 12).

Canarana devient l'un des accès principaux vers le TIX et principalement vers la région du Haut-Xingu, d'où proviennent la majorité de ses habitants autochtones urbains. Selon un sondage réalisé par la FUNAI et le ISA en 2011, 70 % de la population autochtone de Canarana provenait de la région du Haut-Xingu (ISA & FUNAI, 2011 cité par Horta, 2018, p. 14). Si la ville a été fondée par les « Gaúchos » de Rio Grande do Sul de Tenente Portela, sa population actuelle est constituée de migrants du Nord ou d'autres régions de l'État du Mato Grosso à la recherche d'opportunités d'emploi (L. Cardoso de Oliveira, 1981, p. 73).

L'occupation des terres du Mato Grosso est désormais visible du ciel, où les frontières du territoire du Xingu marquent drastiquement la présence du dernier îlot vert encore préservé, les champs de soja et les pâturages de bœufs qui longent sa périphérie. Ces frontières sont toujours à protéger, comme me le raconte le chauffeur du premier fret-taxi que j'emprunte pour entrer sur le TIX en juin 2016. En passant sur notre chemin, une affiche annonçant le début du territoire, il nous raconte que celle-ci est régulièrement retirée par les fermiers avoisinants qui tentent de gruger un peu plus d'espace, tentatives de faire reculer la frontière. La police fédérale doit alors intervenir afin de replacer le panneau et avertir les fermiers voisins.

Canarana, jeune ville d'à peine une cinquantaine d'années, constitue donc l'un des portails du Xingu, une ville issue d'une néocolonisation de gauchó du Sud (protestants luthériens originaires d'Allemagne et d'Italie) ayant pour double objectif l'occupation de l'Amazonie et la sortie de la pauvreté avec le sentiment d'avoir été injustement expulsés de leurs terres du sud par un manque d'espace et des revendications autochtones. Son nom à la double connotation selon son fondateur nous le rappelle ; le mot *Canarana* est le nom d'une espèce de capim, plante locale, mais aussi dont la sonorité s'approche de « canaã », la « terre promise » (Schwantes, 1989, p. 99). Un cadre particulier dans lequel s'inscrivent les

mouvements de mobilité urbaine des Xinguanos et qui a certainement un impact sur les relations interethniques discutées en deuxième partie d'analyse.

3.5 La création des postes de la FUNAI et les alliances avec les *Karaibes*

Durant la décennie de 1970, les peuples autochtones du Brésil sont affublés d'un nouveau statut fédéral, le « *Estatuto do Indio* » (Statut de l'Indien – en 1973) à travers lequel ils sont « legally designated as “semi-capable” in a manner likened to minors, and placed under the guardianship (*tutela*) of the National Indian Foundation, FUNAI. » (Baruzzi, 2005, p. 78) Si la politique promue par les frères Villas Bôas se voulait protectionniste, leur présence pendant près de 30 ans comme directeurs et administrateurs du TIX à travers la gestion de la FUNAI transforme la région et les réalités des villages. C'est notamment à travers la création de « postes de la FUNAI »⁶¹ que ces transformations marqueront le paysage xinguanos. Katia le note ainsi :

Et puis, Orlando est resté au Leonardo (le poste nommé Leonardo) il a commencé à faire des maisons... comme celle-ci... (celles des villes, en béton) seulement je... j'avais peur des blancs... parce qu'on ne comprend pas ne, de quoi ils parlent... Orlando était dur [*bravo*]... tu ne peux même pas t'approcher de sa maison... oohh ! il se fâche, se fâche, se fâche... et alors, nous sommes restés ainsi... tout le monde veut la même chose... [en parlant des maisons en béton].²⁰

Le souvenir d'une enfant nous souligne le nouvel attrait pour ces constructions, car c'est par le biais des postes de la FUNAI au TIX que l'intérêt pour les objets et biens industriels s'intensifie (Junqueira, 1973, p. 18-19). Mais Katia décrit également son rapport à la différence, à l'altérité qu'elle rencontre. En ce sens, les postes deviendront des lieux d'affluence intercommunautaire. Équipés de la radio et éventuellement de l'électricité et de puits d'eau, on y installera les communautés les plus affaiblies en attente de la construction de leurs villages. Éventuellement, des pistes d'atterrissage pour les avions (de la santé et de la FUNAI) seront construites. Dans ces lieux de passage, les chercheurs et chercheuses afflueront afin de répondre à l'un des objectifs ciblés par les créateurs du TIX d'assurer la

⁶¹ Les postes de la FUNAI sont des lieux sélectionnés par les indigénistes où s'implante une présence allochtone reliée à la FUNAI. Il est commun d'y trouver un centre de santé et une école rassemblant les besoins des communautés aux alentours. Si les femmes les nomment « postes » ils ont désormais le titre de Coordination Technique Locale (CTL). Le Xingu compte 6 postes/CTL de la FUNAI. Le poste Jacare qui deviendra le poste Leonardo nommé en l'honneur de Leonardo Villas Bôas (Haut-Xingu), le poste Pavuru (Moyen-Xingu), le poste Diauarum (Bas-Xingu) et le poste Wawi à l'Est. Se trouvent aussi désormais les postes Kurisevo et Kuluene dans le Haut-Xingu, ainsi que les postes Manito et Mosquito dans le Bas-Xingu. (Instituto Socioambiental, 2011)

survie des peuples autochtones qui s'y trouvent, mais aussi de constituer une réserve naturelle (et, précisons-nous, également sociale) permettant la recherche scientifique. En ce sens, si la présence d'explorateurs et d'anthropologues était déjà notoire dans la région, elle s'intensifiera à travers la présence des postes. Les chercheurs à l'époque principalement masculins viendront parfois accompagnés de leurs femmes. Les collaboratrices notent leurs rencontres avec ces dernières en soulignant leur apprentissage de la langue portugaise grâce à elles :

À son âge... ma petite-fille là-bas, nous jouions, il y avait mon cousin... tout le monde... nous allions là-bas au Leonardo... il y avait [la femme à Andrei] neh... Marina... elle nous parlait... on ne comprenait rien hahaha... on ne comprenait rien...

S : Ce sont les premiers blancs que vous avez vus...

K : Eh, la première fois de nos vies, oui... « De quoi parle-t-elle ? »... je ne sais pas... elle continuait à parler... à regarder n'importe qui... et puis... on est restées... et puis, je ne sais pas qui il y avait d'autre... elle demande « comment vous vous appelez... » elle nous demande nos noms... et puis... on n'a pas compris... et puis, j'ai dit que mon nom est comme ça... son nom est comme ça, comme ça... [en pointant les femmes qui l'accompagne]. Elle a dit... « maintenant je sais »... on s'est assis là... l'autre jour, a passé et a passé... il y avait la cousine de Marina, elle s'appelait Penha... elle nous a parlé... elle a parlé comme ça... « Toi, quel est ton nom ? » elle a dit... nom... c'est... j'ai gardé en tête... le mot *nom*... j'ai dit... « mon nom c'est ça... Katia... je m'appelle Katia. Son nom... » j'ai continué à dire les noms de mes cousines... neh... là, elle a pris un stylo... je crois qu'elle écrivait... et ma cousine a dit... « qu'est-ce qu'elle fait là... » J'ai dit... « Je ne sais pas ce qu'elle fait... » elle note nos noms... de nous tous...

S : eh... parce qu'il n'y avait pas d'écriture, à l'époque...

K : Non... il n'y en avait pas, non... Et puis, on a grandi... on a grandi... Et puis, est arrivée celle qui s'appelle... Sandra... elle était... je crois... anglaise... elle... c'est avec elle je vais... elle va commencer à me parler. C'est avec elle que j'apprendrai... [le portugais].

C'est elle qui m'a appris à parler. Parce qu'elle parlait plus ou moins, comme ça, neh... Puis elle est arrivée... je crois qu'elle avait 20 ans... jeune... il y avait son frère... et c'est avec elle je vais commencer à parler. Elle a continué à m'enseigner. Alors... je ne sais pas quoi... puis elle partait... puis il y avait une autre... portugaise elle... un couple. Avec elle, j'apprends aussi, j'apprends... alors quand elle parle, je sais ce qu'elle veut dire. Puis un autre... non... je ne sais pas... j'ai oublié... et quand elle parle à Aritana, nous sommes assis là et écoutons ce qu'ils disent... mais en vérité nous ne comprenons rien du tout ! (rires) ²¹ (Katia)

Ces lieux de passages deviennent donc aussi inévitablement des lieux de rencontres et d'alliances interculturelles scellées par des mariages intercommunautaires présentés précédemment ainsi qu'une collaboration au sein des tâches et emplois que suscite la création des Postes de la FUNAI. Ainsi, les postes deviennent des lieux effervescents pour les jeunes en quête de travail. Souli nous raconte l'expérience de son père qui, dès le jeune âge, fréquentera les postes de la FUNAI :

Dès son plus jeune âge, il est parti à la recherche de ses projets... et il a commencé à travailler à la FUNAI. Il a commencé comme assistant... et puis... il est devenu fonctionnaire... au campus des... frères Villas-Bôas. C'est là qu'il a rencontré ma mère... ils ont vécu à Leonardo... et y sont restés longtemps... et il a aussi vécu dans les autres postes... à Diauarum... là, à Estenic...²²

Ces postes auront un impact important sur le parcours migratoire des familles rencontrées, notamment à travers le contact des frères Villas-Bôas (souvent nommés) et l'apprentissage du portugais, menant ainsi plusieurs pères de famille (à l'époque, enfants ou jeunes adolescents) à occuper des emplois dans les postes et éventuellement à l'administration du TIX à travers la FUNAI. Comme l'anthropologue Carmen Junqueira, qui travaille dans la région depuis 1965, le souligne dans une de ses descriptions du poste Leonardo en 1966, les jeunes hommes sont plus enclins que les jeunes femmes (et aussi, dans une autre mesure, que les hommes adultes) à être présents et à établir une relation avec les non-Autochtones (administrateurs, travailleurs temporaires, médecins, etc.). L'anthropologue brésilienne explique cela à la fois par le fait que les garçons « assume less social responsibility than girls of the same physical maturity », mais aussi qu'il s'agit d'un stade pendant lequel « the child is already fairly free from his mother's protection but has not yet entered the men's circle (...) » (1973, p. 16). Cette position mènera Junqueira à noter la présence de jeunes provenant des villages avoisinant le poste, leur proximité étant un « facteur positif » dans la décision de laisser un jeune garçon fréquenter ce lieu (Junqueira, 1973).

Soulignons que la FUNAI, étroitement liée à la gestion administrative du TIX, ne détient pas de bureau de coordination à proximité du Xingu avant 2010, date à laquelle un bureau de coordination locale ouvre dans la ville frontalière du TIX, Canarana. Avant cette date, la gestion relative au TIX était liée à la FUNAI de Brasília et demandait de nombreux déplacements impliquant des coûts importants et des absences prolongées.

Les postes sont donc des lieux tremplins où les contacts avec les Blancs permettent à la fois des revenus, mais aussi la consolidation des statuts et rôles socioculturels xinguanos⁶². Car si des emplois sont offerts et le portugais est enseigné, c'est principalement aux fils de caciques ou de liderança du Xingu que ces opportunités sont proposées. Ces statuts politiques « traditionnels » sont parfois même consacrés par l'entremise des encouragements et indications des frères Villas-Bôas, comme c'est le cas du père d'Ana.

[Mes parents] n'ont pas eu de travail, en aucun cas. Mais à l'époque, il a dit qu'il travaillait avec un homme, un Villas-Bôas neh. Ainsi, grâce à l'encouragement de Villas-Bôas, c'est lui qui le représenta, pour être le Cacique. Prendre la place de mon arrière-grand-père, celle aussi... de mon grand-père.

⁶² J'approfondis plus en détails ces rôles et statuts dans les chapitres suivants.

Donc, c'est lui l'a indiqué, afin qu'il prenne sa place. Quand il décédera. Alors, mon père a pris la place de mon grand-père, neh.²³

Croisement des logiques coloniale et locale (Xingu), la politique se bâtit principalement en établissant l'identité des futurs leaders avec qui travailler. Si le contact des Villas-Bôas participe au jeu politique local, il permet également à d'autres d'intégrer le système. Les emplois, mais surtout le portugais, seront donc considérés comme des atouts.

Ce rapport étroit entretenu avec les jeunes leaders de la région est explicité par Baruzzi en discutant du programme d'éducation « initié sous la direction des frères Villas-Bôas, axée sur la préparation des futurs dirigeants et lideranças, ce qui a permis que l'administration du Parc, en 1984, soit laissée aux Indiens. Le processus d'éducation s'est développé au cours de la décennie suivante, avec un plus grand nombre d'étudiants dans les cours d'alphabétisation et la création de cours plus avancés pour la formation d'enseignants et d'agents de santé indigènes, puis d'infirmiers assistants indiens. » (Baruzzi, 2005, p. 109)

Les emplois offerts par les Blancs deviennent également une stratégie pour se sortir de situations complexes, comme l'histoire du père de Souli, orphelin qui dû commencer à travailler très jeune pour pouvoir « survivre » :

(...) mon père... dès son plus jeune âge... a commencé à travailler à la FUNAI... parce qu'il a perdu sa mère très jeune. Et puis, il a dû se débrouiller parce qu'il n'avait pas de père... parce que son père était mort lui aussi. Alors, dès son plus jeune âge, il est parti à la recherche de ses projets... et il a commencé à travailler à la FUNAI. Il a commencé comme assistant... et puis... il est devenu fonctionnaire... au campus des... frères Villas-Bôas. C'est là qu'il a rencontré ma mère... ils ont vécu à Leonardo... et y sont restés longtemps... et il a aussi vécu dans les autres postes... à Jawarum... là, à Estenic... aussi... qui est un village de Trumai... mon père est toujours resté comme ça, tu sais..., à un endroit et à un autre... à cause du travail... et puis, quand il a eu un enfant... comme ça... mais les muleke (les enfants) étaient grands, ils sont venus en ville pour vivre ici à Canarana, parce que... il a été transféré ici. (...) Mon père n'est pas allé à l'école. Mon père a appris de cette façon, par la vie elle-même... avec la vie quotidienne avec les non-indigènes... (...) mon père a appris le portugais auprès des frères Villas Bôas. Il devait apprendre neh... parce que c'était une nécessité pour lui d'apprendre, parce qu'il travaillait dans cet environnement et devait communiquer avec des personnes non indigènes, donc mon père a appris ça au cours de sa vie, un genre de cohabitation... ²⁴

Karu met l'accent sur l'importance du rôle des Villas-Bôas dans le parcours de son père. Une importance qui s'enracine dans un accompagnement, un soutien, l'enseignement de la langue nationale et l'encouragement à pratiquer sa politique à l'intérieur de sa communauté :

Il raconte qu'il a appris le portugais avec les frères Villas-Bôas. Qu'il n'a fréquenté aucune école, il n'est jamais allé à l'école, jamais, je crois que, qu'il a eu un professeur, son professeur était ces frères Villas-Bôas qu'il accompagnait depuis qu'il était jeune, il les accompagnait et ils lui enseignaient. Ils

lui ont enseigné à écrire, à lire. Alors, il raconte donc qu'il a appris d'eux, à lire et à écrire et aussi à parler portugais.

SA : parce qu'il restait avec eux ?

R : Oui, il a également travaillé pour eux. Il a travaillé, il a accompagné la plus grande partie de leur histoire. C'est pratiquement lui celui qui leur a enseigné, cette partie de la politique pour les Indiens. La motivation, la plus grande motivation, venait d'eux, d'apprendre et de pratiquer [cette politique] au sein de sa communauté.²⁵

La présence des postes sur le territoire, leur fréquentation par les Xinguanos et l'implication de certains à des tâches et éventuellement à des emplois plus importants marqueront et transformeront jusqu'à la politique locale. Comme le soulignait Junqueira en 1966 à propos des relations qu'entretenaient les Autochtones avec les postes, « to live at the 'posto' also means to establish closer relationships with the employees responsible for its administration and to participate, although indirectly, in the sphere of civilized power instituted in the area. » (1973, p. 17)

Si l'intégration de nouvelles formes de politiques est à noter, un autre élément encore plus important ressort perceptiblement de la relation des Xinguanos avec les postes : l'apprentissage du portugais. « During his stay at the 'posto' the Indian becomes more fluent in Portuguese, thereby increasing his capacity to communicate with the civilized world and with other Indians who live at the 'posto'. When he returns to his village he can spread his new knowledge to his fellow men. » (Junqueira, 1973, p. 17)

Comme nous le verrons dans une section subséquente, ces influences indigénistes sur leurs pères finissent par avoir un impact important sur les parcours de mobilité urbaine de nos collaboratrices. Certaines le soulignent clairement. C'est le cas de Talyra qui note l'apport des Villas-Bôas à l'apprentissage du portugais de son père qui, à son tour, permettra à ses enfants d'en bénéficier. Un goût pour l'apprentissage qu'elle désire transmettre à ses propres filles à travers la fréquentation de l'école en milieu urbain :

Je pense que [mon père] a appris de... de ces Blancs que... qui étaient... Orlando Villas-Bôas, Claudio... comme ça... il... je pense... qu'il a appris d'eux neh... qu'il a appris un peu de... comment on dit... de... l'alphabétisation neh... qu'ils disent... Donc... pas grand-chose, mais... ce qu'il a appris d'eux, il nous l'a transmis. Et c'est pourquoi je m'adresse aujourd'hui, ainsi, à mes filles. Je n'ai pas eu cette chance... c'est pourquoi je les oblige à aller toujours à l'école. Pour apprendre... neh. Pour lire... et apprendre beaucoup plus de choses que moi. Parce que je n'ai pas eu la chance d'être à l'école tous les jours.²⁶

Ici se dessinent plus clairement les impacts des relations entre Xinguanos et Allochtones, à partir des postes de la FUNAI, sur les femmes elles-mêmes. Des impacts qui se trouvent

accentués, selon elles, par la difficulté d'accéder à ces connaissances, apprentissages et opportunités. De manière pragmatique, mais aussi culturelle⁶³, l'accès aux écoles qui s'ouvrent dans les postes est plus difficile pour les femmes et jeunes filles xinguanas. Le premier problème réside dans l'absence d'école dans les villages, comme le souligne Alina, pour qui le quotidien est alors ponctué uniquement par le travail domestique et les champs. Or, lorsque le village est situé à « proximité » d'un poste de la FUNAI et donc d'une école, différents facteurs peuvent alors entrer en jeu, dont la notion très flexible de « proximité » et la « peur des autres communautés » potentiellement liée à la peur de la sorcellerie. Les parents sont donc plus craintifs d'y envoyer leurs enfants, une situation touchant surtout les filles. Talyra justifie ainsi son manque d'étude à travers les craintes de sa mère :

Alors de... d'étude... Je ne vais pas dire que j'ai étudié à l'école. Dans le village. Parce que dans mon village, il n'y avait pas d'école. Alors, mes cousines, elles vont à l'école, enfin, du... [poste de la FUNAI] qui est la plus proche. Seulement, ma mère ne voulait pas me laisser y aller... J'ai appris à lire grâce à mon père lui-même. Le peu qu'il savait, il me l'a appris. C'est ainsi que j'ai appris. (...) Non, ma mère ne me laissait pas [y aller]. (rires) Parce que c'était loin. Et... et là, il y a d'autres ethnies qui... vivent près de ce pôle neh.²⁷

D'autres, comme Vanessa, vont imager la notion de « proximité » entre son village et le poste le plus près, en l'occurrence le poste Leonardo :

Dans le village, j'ai aussi étudié ! Dans le village avec... la femme... de... Marina. Qu'elle s'appelle. C'est la femme d'Andrei, elle est professeure. Eh, elle m'enseignait. On allait du village... de là... jusqu'à Leonardo. C'est loin. 18 km. (...) Dans le village, tout est encore naturel. Il n'y a pas de chose de blanc. C'était original, pur. Il n'y a qu'à Leonardo qu'il y avait une maison, neh, de matériel [de ciment]... l'école. De là je suis venue, tous les jours... de 7h le matin, moi à pied, loin... j'avais peur du jaguar... parce que c'est tôt encore 7 heures... il faut partir pour arriver à 8h au poste Leonardo... toute seule... il y a des jours où j'y allais seule... quand je ne suis pas en pressée... Je trouvais un ami, une amie, et je venais avec elle... il y a des jours où... je venais toute seule... en courant... avec 18 km pour aller à l'école. J'arrivais fatiguée... mon œil comme ça [qui se ferme]... aaaahh... fatiguée... moi et mon petit cahier... eh... un crayon... une seule... efface... une seule... pauvre de moi... (...) Je n'ai fait que... qu'un an, je crois... j'ai étudié... juste un peu...²⁸

Si les 18 km (probablement moins élevés en réalité) séparant le village de l'école, la peur des jaguars et la fatigue sont des éléments qui se joignent à la peur des autres communautés et de la sorcellerie, leur cumul aura raison de la motivation d'étudier de certaines femmes. Ces brides de récits féminins nous permettent alors de prendre davantage conscience du fossé qui sépare les hommes et les femmes en les comparant aux récits qu'elles font de leurs pères, frères et époux. Un fossé qui a continué même lors l'arrivée des écoles dans les villages.

⁶³ Je m'y attarderai davantage en traitant des facteurs culturels liés à la mobilité urbaine dans le chapitre 2.

3.6 L'arrivée des écoles dans les villages (1990)

L'apparition des premières écoles dans le TIX n'est pas, contrairement aux régions amazoniennes plus au nord, liée aux missionnaires et à leurs pensionnats (Lasmar, 2008). L'école est implantée par l'entremise des frères Villas-Bôas et est présentée dans une visée politique de défense du territoire.

La première école sur le territoire du Xingu est située au poste Leonardo, en 1976. L'enseignement qui y est donné en présence d'une professeure allochtone est mené uniquement dans la langue portugaise et est dirigé vers les enfants (les fils, principalement) des lideranças des villages avoisinant le poste (Troncarelli et al., 2003). La décennie 1980 verra à la fois s'étendre cette pratique dans les autres Postes du TIX, mais sera marquée par une irrégularité de l'enseignement due au manque de professeurs. En 1994, certains anciens élèves Kaiabi, Suyá et Yudja de la première mouture scolaire du poste Diauarum décident de transmettre les savoirs acquis dans leurs années de scolarisation à leur communauté par l'entremise d'un enseignement « sans orientation pédagogique » particulière. Ils revendiquent, parallèlement, une formation leur permettant de devenir officiellement « professeurs ». L'année de 1994, forte en revendications, symbolise donc la date à laquelle s'amorce la formation (*curso de Formação de Professoras para o Magistério nos PIN Diauarum e Pavuru* - Troncarelli et al., 2003, p. 55) de la première cohorte de professeurs autochtones xinguanos, ainsi que la construction de la première école dans les villages (du Haut-Xingu), soit dans la communauté Kalapalo (Dos Santos Lima 2011). Depuis, le nombre d'enseignants⁶⁴ locaux augmente et les écoles priorisent un enseignement principal différencié, ancré dans la langue et culture locales (souveraineté et protection culturelle et territoriale), tout en offrant certains cours en portugais et de contenu « ministériel »⁶⁵.

Dans ce contexte, Tatiana met la table pour ce qui est des réalités dans son village concernant l'éducation. L'arrivée de la première professeure, blanche, dans son village, annonce le début

⁶⁴ Principalement des hommes selon nos observations et les informations recueillies.

⁶⁵ <http://www.funai.gov.br/index.php/educacao-escolar-indigena?start=4>
<https://www.ufmt.br/revista/arquivo/rev12/quadro.html>

d'une rencontre, celle du monde non autochtone, mais aussi le début de l'école qui vient avec un certain engouement de la part des membres de la communauté.

S. Quelle a été la réceptivité de la communauté concernant l'école ?

K. La communauté a accepté... parce que c'est la première fois que des non-indigènes sont entrés dans le village, mais la première fois que l'école a fonctionné, tout le monde a aimé ça. Le nom de la professeure était Suzanna. Comme c'était la première fois, tous les enfants ont commencé à étudier... elle était la première, une non-indigène, qui a enseigné... Donc tout le monde a commencé à étudier. Tout le monde aime l'école.²⁹

Elle a 9 ou 10 ans, vers la mi-1990, et nous souligne qu'elle est « déjà vieille ». Cette première remarque sous-entend l'étape du cycle de vie dans laquelle elle est, celle de la préreclusion en attente des premières menstruations et ensuite de son mariage auquel elle est destinée depuis l'enfance. Malgré cela, elle désire étudier. Elle ne peut s'intégrer à la formation de la première classe, arrivée à pleine capacité trop rapidement, car « il n'y avait pas suffisamment de professeurs ». Elle commence à étudier 3 mois plus tard, lorsque le premier professeur autochtone fait son entrée au village, en l'occurrence, son oncle maternel. Elle nous explique, en ces termes, la stratégie du village afin de remédier au problème du manque d'enseignant :

Puis, mon oncle est venu enseigner. Cela a été décidé lors d'une réunion. Pour faire venir un nouveau professeur. C'est donc ainsi qu'ils ont décidé d'engager un professeur. Mon oncle a été le premier enseignant indigène du village de Moigo. Ils lui ont dit de donner des cours aux enfants pour qu'ils apprennent les connaissances des personnes non indigènes... il a accepté. Et c'est ainsi que tout le monde a commencé à étudier. Quand il est arrivé, j'ai commencé à étudier... puis quand il est arrivé... il y avait d'autres étudiants... les classes ont grandi et ils ont décidé d'engager un autre professeur... ils sont nombreux maintenant. Et il a aussi beaucoup d'enfants. Maintenant, il n'y a plus que des Indiens Ikpeng qui donnent les cours. Dans mon village.³⁰(Tatiana)

Elle y restera de l'âge de 10 à 13 ans, jusqu'à l'arrivée de ses menstruations.

Si certains villages reçoivent la visite d'enseignants non autochtones, ce n'est pas une pratique qui s'étend comme Vanessa le souligne en expliquant qu'il lui faut faire 18 km pour aller à l'école, car « dans le village, tout est encore naturel. Il n'y a pas de choses de Blancs. Tout était original, pur »³¹. Gisele, d'une dizaine d'années plus jeune que Vanessa et à peine plus vieille que Tatiana, quant à elle, se souvient que dans son enfance, en l'absence d'école au village, elle aura un premier contact avec la langue portugaise à travers les livres que rapporte son père lors de ses voyages en ville.

Et alors, petit à petit, j'ai appris à lire... les livres neh... les livres que je voyais là-bas au village... je les lisais ! Parce que mon père les emmenait toujours d'ici... de la ville. Alors, je lisais.³²

En plus de souligner le désir d'autonomie de sa communauté dans le processus d'apprentissage des connaissances non autochtones, Tatiana met en lumière le fait que son oncle « est choisi » en réunion par les autres membres de la communauté. Sa sélection intervient dans un processus culturel fréquent où les gens sont « indiqués » par la communauté pour remplir une tâche, un poste, une responsabilité⁶⁶. On peut donc s'imaginer qu'un individu qui aurait voulu, lui-même, se porter volontaire n'aurait pas été automatiquement choisi. Cette sélection collective, processus culturel important, influencera donc le parcours des femmes. Un processus que certaines d'entre elles mettront à l'épreuve en faisant leurs propres choix.

Premières formations de professeurs autochtones

La formation de la première cohorte d'enseignants xinguanos s'amorce en 1994 (Troncarelli et al., 2003 :55) et prend fin en 1999 (ISA, 2011). Cette formation, étalée sur plusieurs années, se réalise à l'extérieur du Xingu sur des périodes de temps condensées. Les étudiants-professeurs partent donc vers la ville pour quelques mois par année. Cette approche permet aux Xinguanos d'acquérir un certain bagage théorique en accéléré pour ensuite venir l'appliquer dans les villages. Cependant, les femmes soulignent surtout l'irrégularité des cours provoquée par ces allers-retours. Maria, dans la trentaine, nous raconte son expérience scolaire au village lorsqu'elle était enfant.

S. As-tu été à l'école quand tu étais jeune ?

T. Oui, j'y suis allée, neh. J'y suis allée, mais le professeur n'enseignait pas... nous restions sans classe... mais il y avait un professeur, neh. Mais il ne nous a jamais enseigné. Même pas un peu. Neh. C'est pourquoi nous n'avons pas... étudié là-bas... et alors... [le professeur], il se promenait par là... voyageait... (...) Voyager... connaître la ville par ici... (...) Il voyageait dans d'autres villages... jamais... nous n'avions classe, neh... il y avait un professeur... sauf que le professeur voyageait toujours. Alors, nous n'avons jamais étudié. J'ai appris seulement le nom du Tatoo... les poissons... [ces mots] sont les seuls dont je me souviens... (rire)³³

⁶⁶ Il s'agit d'une pratique que j'observerai sur mon terrain auprès des femmes lorsque trois d'entre elles sont « indiquées » pour réaliser ou occuper des tâches précises (coordination d'un poste, d'un rôle politique). Contrairement à cela et comme nous le verrons plus tard, d'autres ont souligné ne pas avoir été « indiquées » pour participer à un événement politique, mais avoir agi en fonction de leur désir personnel, une situation toutefois plus rare (Journal de bord, 2017). Celles qui sont indiquées ne veulent parfois pas tenir le rôle demandé, et celles qui ne le sont pas aimeraient bien l'être. Je reviendrai sur cela à propos des rôles et positions sociales que les femmes occupent.

Dans le même sens, Gisele qui souligne tout de même avoir reçu un enseignement de la part des professeurs de sa communauté, notamment son oncle, ne semble pas associer la nouvelle présence des professeurs xinguanos à la concrétisation de leurs apprentissages :

S : As-tu été à l'école ?

B : À l'époque, il n'y en avait pas. Il y en avait... mais très peu. C'est pourquoi je dis que je n'ai jamais étudié. Dans la vie, comme ça... à l'école, comme aujourd'hui neh. Qui a une école [dans le village]. Mais nous avons appris un peu là... au centre même du village. Il y avait un professeur qui suivait le cours là-bas... Pala Kuikuro. Là du village Afukuri. Horace, qu'ils disent... ils allaient... participaient au cours. Et puis ils sont venus là, [au village] Kuikuro, et ont donné de petites leçons, pas beaucoup.

S : dans quelle langue ?

B : Portugais. En portugais... dans la langue aussi. C'est pourquoi je sais un peu parler le portugais. Ce n'est pas que je parle portugais (rire). C'est pourquoi j'ai du mal à prononcer certains mots que... je ne sais pas encore dire. Parce que je n'ai pas étudié... juste un peu. (...) Après ma sortie de réclusion, j'ai aussi participé un peu aux cours. Quand mon oncle était professeur, Sepe. Après ma sortie de réclusion. Je n'avais pas 15 ans... J'étais déjà mariée à 15 ans.³⁴

Dans son récit, Gisele souligne, comme plusieurs, son retour aux études lorsqu'elle sort de réclusion menstruelle⁶⁷ et l'arrêt des études à la suite de son premier mariage à 15 ans. Une situation similaire est vécue par Tatiana lors de sa sortie de réclusion. Elle explicite son désir d'étudier s'entremêlant à son indisposition générée par son nouveau rôle d'épouse qui lui est rappelé par les membres plus âgés de la communauté.

Puis je suis sortie de réclusion... et mes amis m'ont demandé d'aller à l'école et je ne voulais pas... et à la deuxième menstruation, je suis sortie de réclusion et je n'ai pas été à l'école non plus... Puis... je suis sortie de réclusion et j'étais déjà mariée. Alors, nous sommes allés à l'école avec mon mari... mais je ne réussissais pas à bien écrire... je suis allée à l'école et je ne réussissais pas à me concentrer... seulement moi de mes amies qui voulais se marier... toutes mes amies étaient célibataires... c'est pour ça que j'ai arrêté d'étudier... puis j'ai vu mes amies toutes célibataires... et moi mariée. Et alors, j'ai eu honte... et j'ai abandonné... j'avais honte...

(...)

S: Qui disait ça ?

K: Tout le monde... Même les vieux... « Tu es mariée, tu dois rester à la maison... ce n'est pas ton rôle... »

S: Ton mari ?

K: Lui aussi ne voulait plus me laisser y aller [à l'école]...³⁵

La honte face à ses amies et collègues féminines encore célibataires, le rappel des normes par les membres de la communauté, le manque d'appui de son époux, seront des facteurs qui

⁶⁷ La réclusion menstruelle est une phase essentielle à la construction de la personne xingwana. Il s'agit d'une période amorcée par le début des premières menstruations et qui se termine par la « présentation » de la femme à la communauté, généralement lors d'un rituel. Durant la réclusion, la femme peut rester plusieurs mois, voire plusieurs années dans la maison, ne sortant que le soir pour faire sa toilette. Il s'agit d'une phase appelée « l'école du Xingu » durant laquelle l'individu apprendra son rôle social et verra son corps se transformer (naturellement, mais aussi à l'aide de procédés spécifiques). La réclusion marque indéniablement tous les récits de par l'étape cruciale à laquelle elle renvoie, en plus d'être généralement un moment d'arrêt, d'immobilité, préférablement réalisé dans les villages. Je reviens sur cette étape essentielle du parcours des femmes en partie 2.3 des facteurs culturels.

participeront à l'arrêt de ses études. Maintenant dans la trentaine, mère de 6 enfants, elle se souvient qu'elle était bonne élève et aimait étudier. À l'époque, son rôle d'épouse la déconcentre, la déstabilise. Il finira par « gêner » son rêve d'un jour pouvoir travailler à son tour :

(...) Jusqu'à aujourd'hui, mes beaux-frères disent que « **tu étais la seule bonne élève de la salle...** ». C'est ce dont parlent les garçons avec qui j'ai étudié... « C'est toi qui en savais plus que nous... » et ils n'arrêtaient pas de rire de moi... **Mais je n'ai pas continué à étudier parce que mon beau-père m'a choisie dès mon enfance pour être sa bru...**

(...)

J'aimais étudier. J'étais une jeune fille qui aimait étudier... mais quand j'ai appris que j'étais une fiancée... j'ai commencé à me préoccuper davantage du mariage. Parce que j'étais encore une enfant. Ça m'a préoccupée. Je n'avais pas le temps de réfléchir à tout cela. Parce que je voyais les gens... des professeurs... J'étais une jeune fille qui aimait étudier...

(...)

Alors, ça m'a travaillée... Je pensais... parce que je suis fiancée... **Je disais que je n'étais pas encore assez vieille pour me marier...** Tout ça me passait par la tête... je disais... je pensais à tout ça... comment je vais rester comme ça. Comment je vais me sentir si je me marie. Comment me sentirai-je mariée... j'y ai beaucoup pensé. **Je voulais... mon rêve était d'être une infirmière... une professeure... une dentiste... mon rêve était de pouvoir agir... de travailler... mais dès l'enfance j'étais déjà fiancée. Et ça a tout gâché.**³⁶ (Tatiana)

Cet épisode marque le poids des normes culturelles sur les femmes et l'invisibilisation de leurs projets personnels à l'extérieur du patron culturel attendu chez la femme. Nous verrons plus tard en quoi, et comment, cet épisode de sa vie aura un impact sur le récit de ses propres filles et sur l'appui qu'elle leur offre. Si Tatiana évoque l'appui de ses collègues de classe masculins, il n'en est pas de même pour toutes les femmes. Ana brosse plutôt un portrait difficile de sa cohabitation scolaire avec des collègues de classe uniquement masculins.

J'allais à l'école indigène [du village, durant l'enfance]. Mon professeur, c'était un homme qui s'appelait Jeocrus, je m'en souviens encore. Un homme blanc. Il donnait les cours dans le village. **Mais c'était difficile pour moi d'étudier, n'est-ce pas ?** Ce n'est pas si facile pour moi non plus. **Parce que les hommes, ils disaient que j'étais la seule femme à étudier. C'était seulement les hommes qui étudiaient.** Comme nous étions adolescents, ils disaient : « **Tu seras...** » **Je vais te dire la vérité, en utilisant un mot blanc comme ça, « tu seras une pute ». Tu vas être une femme prostituée, c'est pour ça que tu es parmi les hommes, tu es folle, tu es une femme facile.** C'est comme ça qu'ils me parlaient. Parce que... dans la culture indigène, tu ne marches pas parmi les hommes. Tu ne traînes qu'avec des femmes. Quiconque sort de la maison, va par là et par là, c'est parce qu'elle est... pour eux. Elle donne à n'importe qui. C'est pour ça que les gens, mes propres camarades de classe à l'école, les petits hommes disaient : « Non, tu vas être une salope, une pute, c'est pour ça que tu ne veux pas traîner avec ta mère... » je ne sais pas quoi d'autre... **Ils me parlaient de cette façon. Et je les écoutais, ils me poussaient, ils riaient de moi,** ils disaient : « Tu vas être une salope, c'est pour ça que tu es avec les hommes. Ils me parlaient comme ça. **Mais même ainsi, je vais à l'école. Je ne savais pas comment parler, c'était très difficile pour moi.** Je regardais le professeur et il enseignait comme ça, quelle est la lettre comme ça, c'était dur pour moi.³⁷

La violence, verbale et physique, est ici soutenue par la norme sociale. Une femme ne doit pas se retrouver seule avec des hommes. Si les relations extraconjugales sont courantes, les

familles tentent surtout d'éviter des grossesses non reconnues par le père qui exigent des ressources sans aide paternelle, résultats probables de la fréquentation féminine des lieux dits « masculins ». Mais au-delà du regard porté à la femme perçue comme séductrice, cette norme sociale leur rappelle constamment leur rôle de femme et les tâches domestiques et familiales qui y sont liées. Une femme doit aider à la cuisine, à la cueillette du manioc dans les champs, au ménage. Une situation plus particulièrement présente lorsqu'elles sont épouses et mères, puisque s'ajoutent des responsabilités vis-à-vis de la belle-famille et des enfants⁶⁸. Comme le souligne Novo concernant les Kalapalo :

Les femmes mariées n'étudient pas, qu'elles vivent au village ou en ville, principalement parce qu'elles sont responsables de la garde de leurs enfants. Leurs maris renforcent ce point en disant que « la femme après s'être mariée ne va plus à l'école ». Certaines de ces femmes se montrent intéressées par la poursuite de leurs études, mais les travaux domestiques et la garde des enfants, surtout lorsqu'elles sont jeunes, limitent considérablement le temps disponible pour étudier. (2018, p. 119)

Katia, fille aînée du second mariage (donc potentiellement caciqua et liderança) d'un grand cacique xinguano qui a eu 5 épouses, nous raconte que son père ne lui donne pas le droit d'étudier. Un droit qu'il concède à son fils aîné (qui était cacique de sa communauté) de son premier mariage avec l'aide personnelle d'une professeure blanche qui vient à la maison, ou encore à la fille aînée de son troisième mariage (Vanessa) lorsque l'école est implantée à proximité du village (au poste Leonardo). Lorsque son père autorise sa jeune sœur à entrer à l'école, Katia est déjà mariée et se voit donc refuser cette opportunité.

S : Alors, as-tu étudié ? As-tu déjà été à l'école ?

K : Non. Jamais. Je ne sais même pas écrire. Je veux dire... je peux juste écrire mon nom... maintenant je ne sais plus... comment je n'arrive plus à voir [problème oculaire]... je vois la ligne... eeeee ! ça va en disparaissant... donc ça ne fonctionne pas... seulement quand je suis... quand je fais quelque chose... Je signe juste avec mon doigt. Je le fais avec mon doigt. Je n'ai jamais étudié... parce que mon père... ne voulait pas qu'on étudie...

S : pourquoi ?

K : Je ne sais pas... à cette époque... mon père ne voulait même pas que ses enfants... même pas les siens... il ne les laissait pas étudier...

S : Aviez-vous une école à cette époque ?

K : à cette époque... il n'y avait que... la cousine de Marina, qui enseignait à Aritana... [frère aîné du premier mariage de son père, futur cacique]. Seulement pour ces deux-là neh... ce n'est pas comme ça... seulement quand elle venait à la maison... seulement... alors elle enseignait... enseignait comment écrire... seulement comme ça... seulement après, je pense... mais... je ne sais pas, en quelle année l'école a commencé. Je ne sais pas. Alors... j'étais déjà mariée... alors mon père ne me laissait plus aller à l'école. Et puis, ma sœur, celle qui est avec lui [son ex-époux], une autre de mes sœurs, elle étudiait. Juste... ces deux-là qui étudiaient.

S : dans le village...

⁶⁸ Les collaboratrices sont nombreuses à souligner l'obligation d'aider la belle-famille ou de s'occuper de leurs enfants à la maison qui est transposée en justificatif qui leur est adressé pour qu'elles se retirent d'un emploi ou des études.

K : dans le village... la au Leonardo... eh... ils étudiaient là... puis, je pense, c'était... ma sœur s'est mariée aussi, et a abandonné. Lorsqu'elle a eu ses premières règles, elle s'est arrêtée là. Alors, il faut... aller en réclusion. Tu dois rester en réclusion... alors l'autre [le frère] y est allé aussi [en réclusion]... alors personne n'a plus étudié... Seulement quand ils sont sortis de réclusion... ils ont continué à étudier. Et quand ma sœur s'est mariée... avec mon ex-mari... alors elle a étudié ici [en ville]. Elle a fini ici. **Moi-même, je n'ai pas étudié... Je voulais apprendre juste à écrire mon nom... Je voulais... juste apprendre un peu...**³⁸

Si dans certaines situations, il s'agit de normes culturelles liées au genre, il pourrait s'agir ici également de normes en lien avec le statut social. Le père de Katia, en autorisant son fils aîné (prédestiné à être futur cacique à l'époque) à avoir accès aux enseignements non autochtones trace le chemin vers un rôle politique différent, plus ample, permettant aux futurs caciques de négocier avec le monde extérieur, allochtone. Sa fille aînée, dont le futur rôle est également lié à celui des caciquas de par sa position familiale, doit, quant à elle, se plier aux normes culturelles traditionnelles. La présence de cette distinction m'amène à renforcer l'hypothèse selon laquelle, à cette époque, le rôle de leader féminin était avant tout ancré dans le territoire et dans la culture traditionnelle, tandis que celui de leader masculin gagnait à faire le pont entre les deux cultures (autochtones et non autochtones). Cette distinction aura également un impact sur les trajectoires féminines récoltées à travers la négociation (ou son absence) des rôles de leaders féminines à travers l'expérience urbaine.

C'est ainsi qu'Ana, dont le père est aussi cacique, bravera l'autorité paternelle et politique (par son rôle de cacique) grâce à l'appui de sa mère, afin de poursuivre son désir d'apprendre.

S: D'où vient ton intérêt pour l'école ?

De moi-même ! Moi-même, je me suis intéressée. Même mon père, qui ne voulait pas, disait : « Non, tu ne peux pas, tu dois rester à la maison. C'est l'endroit où une femme doit rester, à la maison. Ce n'est pas de sortir ». Et j'ai dit : « Non, papa, je vais l'apprendre. J'en ai envie ». **Et ma mère m'a laissée y aller. (...) C'est ma mère qui m'a laissée y aller. Mon père n'aimait pas ça, non. Malgré cela, j'y allais toujours l'après-midi.**³⁹

Ce soutien maternel pour l'éducation n'est cependant pas assuré. Les récits de certaines femmes mettent plutôt de l'avant les craintes de leurs mères liées à l'école, mais aussi à la gestion des tâches domestiques. C'est le cas de Sami qui relate que, lorsqu'elle était enfant :

J'ai étudié là-bas au village, neh. Ma mère n'aimait pas que j'étudie, je devais travailler, l'aider... pour faire du tapioca... pour faire... pour aller aux champs... pour faire de l'artisanat... alors elle n'aimait pas que j'étudie. Je disais... « non... » Je suis toujours comme ça... eh..**fière d'étudier**. Alors... j'ai étudié... j'ai commencé à étudier et puis j'ai arrêté. Quand j'avais 12 ans, eh... Ma mère ne me laisserait pas comme ça non plus... pour me faire des amitiés avec d'autres filles. Parce qu'elle pense beaucoup... eh... ma mère est différente... elle n'aime pas jouer avec d'autres... sa famille, elle l'aime... ses cousines... **mais les autres personnes, elle n'aime pas ça.**

S :A-t-elle peur ?

Non, pas peur. **Elle n'aime pas, genre, faire des commérages. Si je traîne avec des gens... elle va me tromper...** une autre... comme... une autre chose neh... leur vie neh... **parce que la vie de ma mère... elle prend soin de nous, nous élève, c'est très différent... elle nous donne des conseils... il ne faut pas parler aux gens comme ça... mais d'autres personnes ont aussi une autre vie, différente... alors elle ne nous laissait pas faire.**⁴⁰

Deux éléments ressortent de l'appréhension de la mère de Sami envers l'école. Un premier problème réside dans la perte de main-d'œuvre familiale pour réaliser les tâches domestiques, ici clairement présentées à travers le fait de « travailler, l'aider... pour faire du tapioca... pour faire... pour aller aux champs... pour faire de l'artisanat... ». S'il s'agit de tâches principalement féminines, l'inquiétude de la mère de voir sa fille fréquenter l'école entre en résonnance avec son propre rôle au cœur de la sphère domestique. Une deuxième crainte par rapport à l'école, selon sa mère, est celle qu'il s'agit d'un lieu de rencontre avec des gens extérieurs à la famille, favorisant ainsi les commérages. Le thème des « fofocas » (les commérages en portugais) est puissant et s'imbrique profondément dans les récits des femmes en ville. Comme nous le verrons dans la partie II de l'analyse, la production et la diffusion de commérages constituent un trait considéré comme principalement féminin sous l'appellation qui est faite des femmes en tant que « maîtresses du mensonge » (Franchetto 1986). S'il n'est pas ici question de la production de ragots, mais plutôt d'en être le sujet, les familles craignent la diffusion de fausses informations portant atteinte à leur réputation. La critique des commérages s'ancre dans le respect des orientations traditionnelles (dont le respect des autres est un élément central, surtout pour les familles de lideranças).

Ce contrôle rendant difficile la création d'amitiés à l'extérieur de la famille revient dans d'autres récits, cette fois-ci relié à la peur de la sorcellerie. Une peur qui limite les déplacements, la mobilité des femmes. Luana, Autochtone d'une communauté externe au Xingu, nous raconte son enfance et son entrée à l'école de manière émotive en relatant la peur de sa mère de la voir jouer avec d'autres enfants, une peur qui se concrétisera, à 6 ans, par un incident qui marquera la vie de la jeune femme :

J'ai commencé à étudier à 6 ans. Je m'en souviens comme si c'était hier. Alors, il y avait une école là-bas [au village]. Une école très petite. Quand j'ai commencé à étudier. Je crois que j'avais 6 ans. Alors, cette partie est un peu douloureuse pour moi.

Parce que... pour un peu de temps... (respire profondément). Parce que c'était comme ça... **ma mère ne me laissait pas beaucoup jouer avec les autres enfants...** parce que, eh... **le peuple dit que pour les indigènes, existe la sorcellerie. neh. [...] alors quand j'étais déjà une petite fille... ils ont essayé de me tuer... avec de la sorcellerie. Puis durant... J'avais 6 ans et... ils m'ont jeté un sort. Je ne**

marchais plus. J'étais sur le sol. Je suis désolée. (Elle pleure, très émotive). C'est que cette histoire m'a fait mal, tu comprends... ⁴¹

Comme bien des peuples autochtones au Brésil, la sorcellerie module la vie des Xinguanos, de la naissance à la mort, au village et en ville. Nous reviendrons sur l'impact de la sorcellerie dans la mobilité urbaine des femmes dans les deux prochains chapitres.

L'enseignement, à la fois dans le rôle de professeur que celui d'élève devient un canal important reliant le territoire aux savoirs non autochtones. Ce canal deviendra également le véhicule vers l'espace urbain. Cette promiscuité des femmes avec le milieu de l'éducation allochtone va tranquillement participer au renforcement de leur autonomie.

Takali, sur les bancs d'école depuis l'âge de 6 ans, nous raconte qu'à 14 ans, elle a dû arrêter son parcours scolaire. Ayant terminé l'enseignement primaire, elle voit son parcours scolaire mis en suspend, puisque le village ne détient pas encore de professeurs habilités à enseigner le niveau secondaire. Son père, figure omniprésente dans son récit, lui annonce quelques années plutôt qu'il commence la faculté afin de pouvoir lui enseigner au niveau secondaire,

Parce qu'il n'y avait pas encore de collègue [au village]... et mon père a lutté pour réussir... et puis est arrivé le collègue au village... pour que je puisse étudier neh... (...) J'étais en huitième année (...) quand mon père est entré à l'université en 2011... quand j'avais 12 ans. Et aussi, j'étais déjà dans en septième année... donc en septième. Et mon père m'a dit... il disait... avant d'aller au collège... premier... son premier trimestre de faculté... avant d'y aller... il a dit bien comme ça... « Je vais à l'université... »... il s'est couché à côté de moi... « Je vais à l'université, mais tu ne peux pas abandonner. N'abandonne pas. Tu dois étudier. Je vais être professeur, à l'école fondamentale (primaire). Si tu n'abandonnes pas, je t'enseignerai à l'école moyenne (secondaire/collège). Parce qu'à ce moment-là, je vais avoir mon diplôme. » Donc (...) cela m'a aussi beaucoup motivée... « tu dois étudier. Tu ne peux pas abandonner... et je t'enseignerai au secondaire. Je vais être professeur au collège. Alors, n'abandonne pas. » Alors, ça, ça m'a beaucoup travaillée.⁴²

Son père est donc son premier professeur au primaire, ainsi qu'au secondaire, lorsqu'elle atteint l'âge de 15 ans. Dans cet autre cas de figure, la fréquentation de l'école est souhaitée et encouragée dans les familles des professeurs. Des 24 femmes dont j'ai collecté les récits, seulement 4 ont de la parenté travaillant dans le domaine (père, époux, frère, sœur). Cependant, plusieurs d'entre elles ont reçu le support d'un membre de la famille déjà instruit, bien souvent le père, le frère ou l'oncle, tandis que d'autres ont reçu également un support externe et allochtone.

L'école n'est toutefois pas automatiquement un projet s'inscrivant dans le vécu des femmes. Manala l'explique bien dans son récit, lorsqu'elle nous raconte qu'elle n'avait aucun intérêt envers les cours offerts dans son village, alors qu'elle se souvient être la seule enfant de son âge qui ne fréquentait pas la nouvelle école :

Je suis entrée à l'école... à l'âge de 9 ans... à cette époque... les écoles indigènes avaient déjà commencé à être implantées dans le Xingu, avant il n'y en avait pas. Eh... Il y avait [des élèves] de mon âge... qui étudiaient déjà... un jour... non... un an avant neh... 8 ans... moi... déjà... je ne me souciais pas de l'école... mais ça... je voulais seulement jouer. J'aimais aussi pêcher... eh... avec mes amis... mes cousins... on sortait... alors... pour moi... à cette époque... mon enfance a été très amusante... je sortais pêcher... j'allais... j'allais chercher des fruits... on restait là pendant des heures, à jouer... là... **pour moi... à l'école... non... ça n'allait pas marcher... qui... oui... irait empêcher mes jeux. C'est ça que je pensais...** alors... quand... les autres de mon âge... mes cousins... apprenaient à écrire et à lire... neh... je n'étais même pas préoccupée par l'école... ça ne voulait rien dire [pour moi]... alors j'ai commencé à suivre ma vie de cette façon. Et puis, il y a eu un jour, quand j'avais 9 ans, aujourd'hui... jusqu'à aujourd'hui je me souviens... comment le professeur de l'époque s'appelait... mais **je pense que la seule fille qui n'était pas à l'école... dans la classe... dans la classe, c'était moi.** (...) ⁴³

Si l'école n'est donc pas le point de référence des récits des femmes rencontrées, c'est la curiosité d'apprendre, qui se démarque chez chacune d'entre elles. Car si l'école permet d'assouvir cette soif de connaissances extérieures, nouvelles, certaines femmes, comme Manala, vont chercher à répondre à ce besoin par elles-mêmes.

Alors, je ne suis plus jamais retournée en classe, mais, j'ai toujours essayé d'apprendre... de moi-même me débrouiller. Et, dans ma maison, pendant... ma réclusion... dans le processus de « faire » pour l'adolescence... j'ai aussi étudié un peu... j'ai commencé à étudier... pas beaucoup neh... des choses... je savais déjà... lire... écrire... faire des comptes de mathématiques... j'ai commencé à comprendre un peu. (...) Je prenais les livres... je me cassais la tête neh... seule... eh... sans... l'aide du professeur... puis j'ai commencé... comme ça... je pense qu'à ce moment-là aussi... j'ai approfondi un peu [mes connaissances]... neh... j'ai commencé à comprendre un peu la langue portugaise. Mais, je ne comprenais pas la langue portugaise... seulement certains mots que je comprenais... mais les questions étaient plus grandes que la compréhension... mais à partir de là, j'ai commencé à comprendre un peu... des lectures... j'ai commencé à comprendre... et c'était ça... neh... après ma sortie... de réclusion... j'ai passé 2 ans en réclusion... neh... alors, je ne suis pas retournée en classe non plus, je ne sais pas pourquoi... ⁴⁴

On remarque, dans ce dernier récit, la place importante laissée à l'autonomie, au choix personnel de faire ce qui lui plaît et de réussir par elle-même. Manala nous parle de cette étape primordiale dans le cycle de vie féminin xinguanos qu'est la réclusion menstruelle en l'articulant à des apprentissages allochtones. Si le moment de la réclusion menstruelle est habituellement décrit comme « l'école xinguanos », moment de transformation corporelle des jeunes adolescents, mais aussi moment d'apprentissage des pratiques et savoirs culturels, Manala précise que cette étape s'est également avérée être celle de son apprentissage de la

langue portugaise, de la lecture, de l'écriture, des mathématiques. Dans son récit, Manala pointe deux sources de motivation quant à son apprentissage. Dans l'extrait suivant, on comprend plus clairement l'influence de ses frères sur son parcours personnel, ces derniers qui ont fait partie de la première cohorte d'agents de la santé formés en ville.

Pendant la partie où je suis entrée en réclusion... neh... à 10 ans... de 10 à 11... 11 ans. Je, neh, mes frères étaient aussi déjà en formation dans le domaine de la santé... neh... comme auxiliaire d'infirmerie... où ils ont commencé à sortir beaucoup du village... alors, déjà dans mon enfance... entrant dans l'adolescence, dans cette tranche de l'adolescence, j'étais la seule... qui avait... une facilité pour saisir l'information plus rapidement est neh... comprendre... comprendre ce qu'ils nous expliquaient... neh... par exemple, comment ils étaient eh... des auxiliaires infirmiers... **ils avaient la responsabilité de répondre aux demandes dans la communauté... .. avec ces sorties, il n'y n'avait personne... pour... eh... donner cette continuité au travail... neh... moi à 10... 11 ans... ils m'ont passé cette demande, cette assistance... non. « Tu vas le faire »... même... en leur présence... neh... parfois ils ne pouvaient pas... eh... sortir... répondre [aux demandes des gens]... alors, ils m'ont demandé de faire... quelques trucs... par exemple... pour moi. neh... j'étais comme leur secrétaire neh... parce que... j'avais 10... 11 ans... J'ai commencé... J'ai même compté les factures avec... 500... 1000... eh. 500 et quelques comptes que j'ai commencé à compter neh... donc avec ça j'ai compté... j'ai réussi à compter... la dose du médicament). Ils me faisaient confiance... neh. cette partie... la partie des médicaments. Donc j'ai fait ce travail... depuis l'enfance... et alors, j'étais la seule qui... entre mes frères... la seule qui avait au moins un peu de compréhension de... ces bases de travail neh... je crois que c'est aussi venu de l'intérêt. J'aime ça aussi... faire ces choses-là. **En même temps, quand ils me demandaient de faire ces choses, je devais obéir et le faire.** neh. J'y suis donc allée... j'ai continué à le faire et j'ai commencé à aimer ça neh. Puis en continuant... c'est resté dans ma tête... neh... bien que je ne parlais pas le portugais à l'époque neh... mais même comme ça neh... la volonté, je pense que c'était plus fort neh. et... **Pendant ce processus que j'ai vécu, il m'est passé par la tête que j'avais beaucoup de désir de parler portugais. C'était un défi, alors je l'ai dit, je vais le relever.**⁴⁵**

L'autorité de ses frères aînés entremêlée à cet intérêt personnel et à une compréhension des tâches à effectuer constitue pour elle des motifs d'implication et d'apprentissage, tout en soulignant son intérêt à relever les défis. Mais le portugais représente également pour elle un intérêt politique et social.

À ce moment-là, quand je disais que... mes frères sortaient, aimaient bien sortir... **les gens venaient au village, mon grand-père les recevait, mes oncles... et j'étais admiratrice de les voir parler, wow... je veux... eh... je dois faire la même chose...**
sa : pourquoi ?
Su : parce que... **je veux faire la continuité... parce qu'ils avaient cet accueil pour les gens, tu sais... j'ai vu que c'était un moyen de communication... de rapprocher nos familles, notre parenté, nos connaissances.** (...) Le portugais... enfin... j'étais plus... curieuse. Je suis restée à penser... je restais admirative, neh... avec ces dialogues... ces conversations, neh. J'ai toujours... j'étais toujours là, proche... c'est ça qui m'est passé par la tête.⁴⁶

Le récit de Manala nous permet de mettre une image sur le contexte des années 1995-2000. De plus en plus de Xinguanos vont se former à l'extérieur du TIX, principalement dans les domaines de santé, d'éducation, tandis que des emplois politiques sont de plus en plus attribués aux membres des communautés (à la FUNAI par exemple). Les formations exigent

des sorties vers les villes pouvant s'étendre sur quelques semaines à quelques mois. La première cohorte d'agents de santé autochtones s'amorcera en 1991 pour se terminer en 1996. La première cohorte de professeurs autochtones s'étendra, quant à elle, de 1994 à 1999. Dans ces cohortes sont présents les frères de Manala, les oncles et parents de Tatiana et ensuite de Takali. Les emplois liés à la politique intérieure et extérieure mobilisent plusieurs pères de famille, comme c'est le cas des pères de Amari, Ila, Karu, Souli, qui occupent un poste mobile et voyagent à travers le Xingu et en ville de manière fréquente. Ces départs nombreux marquaient les enfants par l'absence de leur père, comme Takali le souligne en racontant le parcours scolaire de son père pour devenir professeur :

Alors mon père est allé à l'université à Barra do Garça, donc... pour nous... pour nous en tant que fils, c'était difficile de rester loin de mon père... neh... pendant qu'il allait en ville... il restait un bon moment là-bas... et nous nous ennuyions de lui... alors c'était dur pour nous.⁴⁷

Ces formations et emplois représentent l'un des premiers véhicules vers la ville pour de nombreux membres masculins des familles rencontrées. Takali explique ainsi qui, de sa famille, travaille :

Donc... du côté de mon père... dans la famille de mes oncles du côté de mon père... eh... il y a... mon oncle qui... qui est Kumaré... [qui travaille dans la politique] qui reste davantage... comme ça... dans la ville... et mon oncle... Et il y a un autre de mes oncles qui est aussi enseignant et qui s'est formé avec mon père... et mon oncle qui est aussi un infirmier, mais il n'a pas été du genre à sortir... en ville... il est toujours resté au village. Il est resté plus dans le village. Donc, c'était seulement eux...
S: Et du côté de ta mère...

K : Ma mère... une autre... est dentiste... neh... l'un est resté plus au village... et un autre de mes oncles est professeur... donc ma mère n'a que 2 frères...

S: et les femmes de ta famille... elles ont un travail ?

K: mmm... enfin, je ne pense pas, pas encore... (...) Mes tantes... elles ne travaillent pas comme ça... juste certaines de mes tantes, elles sont aussi au collège... avec moi neh... ensemble... maintenant je suis ici en ville donc... je suppose que non...⁴⁸

En plus du genre, la question du statut social émerge. Traditionnellement, les caciques représentent, au Xingu, l'autorité politique, tandis que l'autorité sanitaire est partagée entre la portion spirituelle traitée par les pajés et la portion physique traitée par les raizeiros. Ces statuts sont acquis à partir d'une transmission intergénérationnelle et héréditaire, de l'indication collective de la communauté, ainsi que de la maîtrise de savoirs spécifiques. L'arrivée des écoles et des programmes de formation d'agents de santé et d'auxiliaire infirmiers donnera naissance à de nouveaux rôles sociaux aux statuts importants. Même s'il y a fort à parier que la grande majorité des hommes ayant accès à ces emplois sont eux-mêmes de statuts lideranças (ramenant du coup le rapport de classe favorisant les sorties en

ville), les récits des femmes vont nous indiquer qu'un certain glissement s'opère en ce qui concerne les motifs d'alliance et de mariage. Si certaines familles privilégient encore les alliances entre familles de liderança, de cacique ou de champions de lutte (histoire de Rita et Gisele), d'autres soulignent l'intérêt familial à voir des alliances se concrétiser avec les détenteurs de ces postes, nouvelles figures d'autorités garantes d'un pouvoir d'acquisition des biens traditionnels et des biens manufacturés. C'est le cas de Tatiana pour qui le mariage arrangé avec son époux représentait, pour ses parents, un gage de qualité de vie possible grâce à l'emploi de son futur beau-père :

Tu l'aimais ?

Non. Je vais te dire la vérité. Ni lui ni moi. Et alors mes tantes m'ont dit de l'accepter, parce que pour elles, **il pourrait s'occuper de moi... m'acheter des vêtements... m'acheter de la nourriture indigène. Parce que son père était fonctionnaire... [pour la FUNAI]. C'est donc pour cela qu'ils m'ont demandé d'accepter. Toute ma famille m'a demandé de l'accepter.** Mais je ne voulais pas. J'ai pleuré... ⁴⁹

Dans les années 1995-2000, la ville représente donc le lieu de formation et d'actuation d'une nouvelle catégorie sociale, ne remplaçant pas, mais travaillant en parallèle avec les institutions locales et culturelles xinguanas. La ville est donc synonyme d'opportunités offertes exclusivement aux hommes, permettant la sécurité de toute la famille.

La période des années 1990 coïncide également avec l'ouverture de routes non asphaltées entre le TIX et Canarana, facilitant ainsi les voyages des nombreux travailleurs, chercheurs et étudiants, Allochtones, mais aussi Autochtones, comme le rappelle Rodarte (2010 cité par Horta 2018), ancien administrateur xinguanos du TIX.

Par ailleurs, la population de la ville de Canarana à cette même époque croît de manière exponentielle, comme le démontrent les recensements du IBGE de 1996 et 2000 où l'on peut observer une augmentation de 448 %. La ville passe alors de 3 745 individus à 16 797. Horta souligne qu'il s'agit de la plus forte croissance entre les différentes municipalités avoisinant le Xingu, « une croissance tant économique – avec un accent sur les plantations de riz et de soja – que populationnelle. » (Horta, 2018, p. 18)

L'éducation féminine

Dans plusieurs récits, puisque le rôle de la femme se construit à travers la réclusion menstruelle, le mariage et les enfants, tôt ou tard les projets personnels d'études et de travail achoppent. Dans ce nouveau contexte, avec l'apparition de ces emplois liés au monde non

autochtone, au statut social attribué à ces nouvelles fonctions, le dessein de l'individu s'arrime de plus en plus avec les transformations de la communauté liées à cette « modernité » pénétrant le territoire. Et les femmes se font un devoir de préparer leurs enfants. La mère de Takali, qui a dû arrêter les études à la suite de son mariage, encourage ses filles à étudier, à apprendre, pour « être quelqu'un », pour « devenir quelqu'un ».

ka : mm... ma mère... ma mère m'a aussi demandé d'étudier. « Tu dois étudier... tu es une femme, mais tu dois étudier. Au moins pour connaître [quelque chose]... neh... Alors tu dois apprendre à lire. Être quelqu'un, dans le futur... si je dois suivre... et... aussi... être une femme, mais il faut se battre pour étudier... au moins pour être quelqu'un dans le futur... » neh... elle me disait ça...

sa : a-t-elle étudié quand elle était jeune ?

ka : eh... ma mère a étudié... quand elle était jeune ma mère a étudié... neh... elle a déjà étudié... et mon père nous dit... elle aussi... eh... ma mère a étudié, mais elle... a arrêté d'étudier à 13 ans parce qu'elle s'est mariée neh... à 13 ans... elle a épousé mon père... alors elle a arrêté d'étudier... ⁵⁰

L'acte de *devenir* ne passe donc plus uniquement par le processus culturel de la réclusion (à travers lequel une jeune fille *devient* une femme), mais inclut également (chez certaines familles) les apprentissages non autochtones. L'acte de « devenir » des femmes vivant en milieux urbains sera également traversé par cette nouvelle figure, celle de l'apprenante du monde non autochtone, permettant de faire d'elle un pont, un passage, entre savoirs, richesses et opportunités (politiques, économiques). Nous y reviendrons dans la deuxième partie d'analyse.

De telles données nous montrent que les femmes, lorsqu'elles ont eu elles-mêmes un intérêt et une curiosité pour l'école, opportunité, dans la majorité des cas, retirée lors du mariage ou de la première grossesse, sont plus enclines à offrir leur appui à leurs filles. Un appui qui, dans le cas des récits dont la mère n'est pas allée à l'école, semble beaucoup moins présent. Les mères n'ayant pas fréquenté l'école sont également moins présentes (moins nommées) dans les récits des femmes et lorsqu'elles le sont, c'est davantage en lien avec les obligations du rôle féminin et statut social auxquels se rattache l'interlocutrice. C'est le cas d'Ila que la mère a tenté de convaincre de rester au village pour occuper le rôle qui lui est dû, celui de *caciqua*. On pourrait avoir tendance à comprendre ces rôles en vertu de l'opposition (trop facile et dichotomique) selon laquelle la femme appartient au monde traditionnel, car chargée de la transmission de la culture par l'éducation des enfants, tandis que l'homme est synonyme

de changements. Les récits permettent toutefois de contrebalancer cette assertion réductrice et simpliste.

Il faudra donc attendre la génération de femmes ayant eu accès à l'éducation pour susciter chez les mères l'appui à une transformation du rôle féminin. Outre la volonté de permettre et de favoriser l'accès à ses enfants à ce qu'elle s'est vu refuser, la mère peut décider de « donner de la force » au projet éducationnel de ses filles par désir de voir ces nouveaux postes, symboles d'une nouvelle répartition de l'autorité, occupés également par des femmes. Un projet à la fois politique et genré, désirant donner pouvoir aux femmes, mais aussi aux membres de la communauté au lieu des Allochtones et prenant appui sur les quelques modèles existants. Takali nous raconte l'origine de la requête de sa mère :

Ma mère et mon père ont soutenu mes sœurs et mes frères... mon père et ma mère ont soutenu mes frères pour qu'ils aient un emploi... comme enseignant, infirmière, parce qu'il y a d'autres villages qui ont des gens qui ont ces emplois... et dans mon village il n'y en a pas... Par exemple, Kaiulu, Sula... il y a ces exemples... c'est pourquoi ma mère nous a demandé d'étudier, pour être comme elles, avoir un travail, travailler... alors ma mère me dit de travailler comme elle, d'avoir un travail comme eux. Elle dit cela à ses sœurs et à ses filles. (...) Il faut avoir des filles qui travaillent... alors il faut étudier... au moins pour avoir des filles qui travaillent dans notre village. C'est pourquoi ma mère m'a demandé d'étudier.⁵¹

Ces modèles de femmes, qui ont étudié et qui maintenant travaillent dans et pour leurs communautés (autant dans les domaines de la santé que de la politique), sont sujets à de vives polémiques. Elles représentent la première génération de femmes ayant accès à ces nouvelles fonctions et statuts sociaux, par l'entremise des études et des connaissances acquises à travers le monde non autochtone et l'espace urbain. Comme nous le verrons plus tard, leurs récits sont traversés par des critiques, de la discrimination et des commérages, des réactions qui s'articulent aux tensions politiques et culturelles intra-Xingu, entre les gens désirant une plus grande autonomie féminine (ancrée dans une vision d'autogouvernance et donc d'une lutte pour les droits autochtones généraux) et ceux prônant le respect des rôles et statuts sociaux ancestraux.

On voit donc ici se dessiner une scission entre deux générations distinctes. Une génération avant l'école comme entendue par la société nationale⁶⁹, et une génération scolarisée. L'importance de l'école, mais surtout des apprentissages issus du monde non autochtone (du

⁶⁹ Car si le concept d'école est nouveau, la passation des apprentissages s'est toujours faite sous une structure similaire, à travers les enseignements et orientations durant les réclusions de puberté et lorsqu'un individu décidait de reprendre un rôle traditionnel (pajé, raizeiro, cantoro) pour lequel il devait payer les savoirs acquis par un « professeur ».

portugais, écrit et parlé, des mathématiques, du droit, de la santé, etc.), sera notable dans les récits des femmes. Cette détermination pour la poursuite des études marque autant leur parcours au village, la raison de départ vers la ville de leur famille et les raisons de leur maintien en ville.

3.7 La décennie de 2010, la ville de Canarana et l'état du TIX

À partir des années 2000, les contextes à la fois de la zone urbaine de Canarana et du TIX entrent en étroite relation. Le recensement de 2002 du DSEI Xingu (Baruzzi, 2005, p. 77) fait état d'une population totale de 4 362 individus répartis dans les 14 nations du territoire comparativement à 636 pour 10 nations en 1967 et à 7 213 Autochtones en 2018 pour 16 nations vivant dans 81 villages (Ministério da Saúde, s.d.). Ces statistiques mettent en relief une croissance démographique notable dans la région du Xingu. Nous prenons d'abord le temps de marquer cette croissance, puisque parler d'urbanisation autochtone sans souligner le cadre démographique dans lequel elle prend place peut mener à une mécompréhension profonde du phénomène de mobilité. McSweeney & Jokisch soulignent ainsi que,

Certainly, rural areas across Latin America are experiencing (voluntary) rural abandonment (Aide and Grau 2004; Jokisch 2002), but assuming similar dynamics in indigenous homelands would represent a serious mischaracterization of the demographic processes underlying the indigenous urbanization experience. Indeed, for many Amazonian societies, such an interpretation would not only be incorrect, but dangerous. On its own, it suggests that native lands are more empty and available than ever before. When combined with the assumptions that the political will and legitimacy to defend those territories is also diluted through urbanization, this interpretation becomes an open invitation to outsiders coveting indigenous lands and resources. (2015 :27)

Il est donc important de bien situer les contextes, à la fois du territoire du Xingu, mais aussi de l'espace urbain de Canarana, tous deux points d'ancrage de l'urbanisation xingwana.

Selon le recensement de 2010 du IBGE, sur la population de Canarana d'un total de 18 754, 1 349⁷⁰ s'identifiaient comme Autochtones, incluant les individus habitant à la fois les zones rurale et urbaine de la municipalité de Canarana, dont 271 individus uniquement dans la zone urbaine (1,8% du total de la population, 20% de la population autochtone de Canarana). Il

⁷⁰ Si l'IBGE donne ces statistiques, Logsdon (2014) dans son mémoire, parle plutôt de 1381 Xinguanos à Canarana en 2000 et 1451 en 2010.

est pourtant possible d'émettre un doute sur l'exactitude de ces statistiques. Essentiellement, il est difficile pour les organismes autochtones et les équipes de recensement d'être informés adéquatement des déplacements des Xinguanos, produisant ainsi des statistiques réalistes, mais peu exactes, concernant la population urbaine de Canarana (discussion FUNAI et analyse des données du DSEI). Lors de mon séjour à Canarana en 2016, j'ai consulté les documents du DSEI Xingu pour noter les familles qui étaient inscrites comme « habitantes » (*moradora*) de la ville. Dans les documents mis à ma disposition étaient absentes certaines familles de mon propre entourage, habitant la ville depuis déjà une dizaine d'années. On m'a alors expliqué que le recensement est fait en partie sur une base volontaire et sur l'inscription des familles au registre de vaccination du DSEI Xingu, ce qui a deux effets principaux : ne pas prendre en compte les familles absentes, par exemple en visite au village lors du recensement, et ne pas prendre en compte les familles inscrites au village dans les registres de vaccination, puisque présentes lors des tournées annuelles. Ces deux exemples invisibilisent les réalités urbaines des Autochtones.

Une étude portant sur la démographie autochtone urbaine entre 2000 et 2010 (Logsdon, 2014) nous permet toutefois de prendre en compte l'augmentation importante du pourcentage d'individus autochtones habitant dans la zone urbaine à Canarana. En 2000, on compte donc 4,49 % de la population totale qui sont Autochtones et qui déclarent habiter dans la municipalité de Canarana en région urbaine. Le même pourcentage grimpe à 19,78 % en 2010. Une hausse unique dans l'État du Mato Grosso et dans la région du Xingu, si on compare Canarana aux municipalités voisines en bordure du Xingu qui présentent toutes, quant à elles, une baisse significative d'habitants en zone urbaine. Il s'agit alors d'un constat généralisé pour l'ensemble de l'État du Mato Grosso qui présente une diminution de la population autochtone en milieu urbain, celle-ci passant de 25,17 % en 2000 à 16,04 % en 2010 comparativement à la zone rurale qui, elle, voit sa population augmenter (Logsdon, 2014, p. 114). On parle donc d'un mouvement de retour vers le territoire généralisé, sauf à Canarana où la présence autochtone est en hausse.

Ces statistiques nous permettent donc de conclure que le paysage urbain de Canarana se transforme plus particulièrement dans la décennie de 2000-2010, marquée, entre autres, dès

son début par le transfert de l'unité de coordination régionale de la FUNAI (s'occupant d'administrer le TIX) à Canarana, jusqu'alors établie dans les bureaux de la FUNAI à Brasília. Comme les récits des femmes mis en lumière précédemment le soulevaient, les emplois liés à la FUNAI sont nombreux et priorités, amenant ainsi de plus en plus de Xinguanos à visiter la ville de manière principalement temporaire, quoique parfois permanente, déplaçant dans plusieurs cas la famille nucléaire vers Canarana. La présence de la Coordination régionale de la FUNAI à Canarana apportera également des changements dans le quotidien des Xinguanos sans lien d'emploi avec celle-ci. En effet, la présence de la coordination locale permettra à de nombreux Xinguanos d'avoir accès à de l'assistance en lien avec les politiques d'aides gouvernementales (Fome Zero, Bolsa Familia, aposentadoria rural, aposentadoria de maternidade, etc.), mais aussi pour diverses demandes personnelles ou communautaires (retirer de l'argent à la banque, essence, bateau, moteur, vente d'artisanat, besoin d'équipement particulier, etc.), qui auparavant devaient se rendre jusqu'à Brasília pour y présenter leurs requêtes. Nous reviendrons sur ces éléments, facteurs de mobilité, dans le prochain chapitre.

C'est également autour de cette même décennie que plusieurs associations et organismes autochtones ou dédiés aux questions autochtones se créent et s'installent à Canarana. L'UNIFESP, qui mobilise une équipe de travail de l'École Paulista de Médecine (EPM) depuis 1965 pour le Projet Xingu, ouvre un bureau sous l'Association Paulista pour le développement de la médecine (SPDM) à Canarana en 1999 (et transférée en 2005 à Sinope, MT). L'*Associação da Terra Indígena do Xingu* (ATIX - Association de la Terre Indigène du Xingu) est créée en 1995 qui a depuis son siège social à Canarana. La même année, c'est l'*Instituto Socio-Ambiental* (ISA - Institut socio-environnemental) qui amorce son Projet Xingu. En 1999 sont également créés par le ministère de la Santé 34 *Distritos de Saude Indígena* (DSEI - Districts de Santé Indigène), dont celui du Xingu (DSEI Xingu), basé à Canarana. À partir de la création des DSEI prendront forme les *Casas de Saúde Indígena* (CASAI - Maison de la Santé Indigène) dont la plus récemment construite à Canarana a été inaugurée en mai 2011. En 2009, les femmes créent la première association exclusivement féminine, l'*Associação Yamurikumã das mulheres xinguanas* (AYMX- Association Yamurikumã des femmes xinguanas), dont le siège social est situé au centre de Canarana. Le

Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI - Secrétariat spécial de Santé Indigène) ouvrira ses portes en 2010.

Comme décrit plus haut, la création de ces organismes et associations, œuvrant dans les domaines de la santé, du territoire et de la politique, dans la ville de Canarana, est à l'origine de nombreux processus de mobilité xinguanos, pouvant expliquer la forte augmentation démographique reconnue par Logsdon durant cette décennie.

Canarana sera également, par leur présence, le lieu de rencontres, de réunions et de manifestations marquant à chaque fois une présence autochtone importante dans la ville. J'ai eu la possibilité d'accompagner deux manifestations au DSEI en 2016 et 2017, ainsi qu'une réunion régionale portant sur la santé en 2017. C'est sans compter les assemblées des associations, parfois en ville, parfois sur le territoire. En 2016, à la suite d'une réunion de l'ATIX, une décision est prise concernant l'appellation du territoire, devenant ainsi la *Território Indígena do Xingu* (TIX - Territoire Indigène du Xingu), démontrant l'avancement et l'implication des communautés au cœur de la politique territoriale et de leurs droits.

D'un point de vue économique, Canarana, qui ne compte que 21 000 habitants en 2020 et qui a été fondée par des agriculteurs, est annuellement animée par l'industrie agroalimentaire (en 2020, la valeur brute liée à l'agroalimentaire était de 127 717 214 R\$⁷¹). La municipalité de Canarana est entre autres connue comme la 15^e plus grande productrice de produits agricoles de soja du Brésil (0,7 % de la production totale brésilienne⁷²). Le secteur agroalimentaire est cependant supplanté par celui des services à la hauteur de 154 087 336 R\$. Ces chiffres peuvent s'expliquer par le statut transitoire de la ville. Canarana, en périphérie du TIX, est considérée comme l'un des points d'entrée sur le territoire. Y transite donc un nombre élevé de Xinguanos, mais aussi de chercheurs, professeurs et personnels de santé qui sont logés temporairement dans les hôtels et bénéficient des services de la ville (restaurants, boutiques, essence, système de taxis-fret). Parallèlement, la ville reçoit l'une des plus grosses foires

⁷¹ Municipalité de Canarana, site consulté le 15 mai 2020 à l'adresse URL : <https://www.cidade-brasil.com.br/municipio-canarana-mt.html>

⁷² <http://gauchanews.com.br/agronegocio/querencia-e-canarana-estao-entre-os-15-maiores-produtores-de-soja-do-brasil/29476952>

agricoles de l'État du Mato Grosso, la foire DINETEC, qui, à elle seule, soutient de manière notable l'économie de la ville avec ses 3000 participants.

Cette ville à la population d'origine Gaúcho (du sud du Brésil) fonctionne donc à la fois à partir d'une économie issue de l'industrie agroalimentaire, circonscrivant et menaçant l'existence même du TIX, mais aussi issue de l'industrie des services grâce à l'importante mobilité qui la lie au TIX. Un rapport économique, territorial, mais aussi social qui aura des répercussions sur les expériences quotidiennes des femmes dans leur mobilité urbaine.

Conclusion

Dans leurs histoires respectives, le TIX et la ville de Canarana développent des relations l'un avec l'autre. Qu'il s'agisse des premières rencontres entre les explorateurs du 19^e siècle ou les indigénistes Villas-Bôas et les Xinguanos, de la pénétration (malgré les politiques protectionnistes) des objets d'une modernité brésilienne en ébullition (biens industriels et manufacturés, écoles, apprentissage du portugais, emplois et formations standardisés et diplômés), de l'implantation de limites à leur territoire administré par les Allochtones. Qu'il s'agisse des relations de tension entre les colons gaúchos et les Kaingang au sud du Brésil qui, inévitablement, teintent historiquement les relations des premiers colons de Canarana avec les Xinguanos, du rapport allochtone au territoire considéré comme « vide » et disponible, ainsi que de leurs activités économiques fondées sur l'agriculture et le désir d'acquérir des terres supplémentaires. Outre ces relations interculturelles se déroulent des changements entre les nations xinguanas. Qu'il s'agisse de l'intégration de nations extérieures, la « paix xinguanana » imposée par les indigénistes, les stratégies de xinguanisation des nouveaux arrivants, les craintes de commérages et de sorcellerie entre individus, entre familles et entre communautés, ou encore de la transformation et de l'actualisation des traditions, du syncrétisme de la modernité au cœur des rôles sociaux et politiques.

Les cadres contextuels de la région du Xingu et de la ville de Canarana marquent, à leurs façons, les esprits autant xinguanos que gaúcho. C'est dans l'évolution de ce contexte que prend place notre enquête ethnographique entre les années 2016 et 2020 sur l'expérience

urbaine des femmes xinguanas. Or, le premier pas d'une telle expérience se situe dans le départ vers cet espace urbain. Les différents cadres contextuels présentés dans ce chapitre mettent en lumière autant de « contextes décisionnels » présentés par les femmes. Ces contextes décisionnels forment l'assise des facteurs qui en émergent. Au sein même de ces différents faits historiques, il nous est possible d'apercevoir différentes stratégies déployées par les femmes dans leur processus migratoire. Plusieurs veulent offrir à leurs enfants ce qu'elles n'ont pu avoir plus jeune (souvent défini comme l'accès aux études). D'autres qui ont pu compter sur un support (souvent paternel) veulent reproduire ce levier pour leur progéniture, ainsi qu'éventuellement les femmes de leurs communautés. D'autres encore soulignent que leurs parents ont bénéficié de relations spécifiques qui leur ont ouvert des portes, laissant entendre que la manière d'entrer en relation avec l'entité offrant des opportunités (les Allochtones, les associations) sera reproduite. Toutes, à leur manière, mobilisent leur agentivité en s'inspirant de celle de membres de leur famille ou, encore, en la contournant. Toutes vont mobiliser des stratégies œuvrant spécifiquement à défendre une autonomie (personnelle, familiale, communautaire ou collective et féminine). Ce sont ces contextes qui me permettent maintenant d'aborder les différents facteurs qui en émergent et qui entraînent la migration urbaine xingwana avant d'aborder lesdits projets d'autonomie individuelle, familiale, communautaire et collective.

Chapitre 4. Les facteurs décisionnels

Les contextes historiques (national, régional et familial) présentés dans le chapitre précédent nous permettent de mieux cerner le cadre à la fois politique, culturel et social, dans lequel se situent les récits des femmes xinguanas. Afin de comprendre ce qui mène une famille ou une femme à prendre la décision de partir en ville, il importe également d'interroger les différents facteurs qui influencent une telle décision. Les études sur la migration (Piché, 2013) divisent généralement ces facteurs en deux niveaux, soit le niveau micro (l'individu et la famille) et le niveau macro (lois nationales, aides gouvernementales, etc.). J'en comprends que la décision de migrer participe à un phénomène puisant son origine dans toutes les couches non seulement de l'organisation sociale, mais également culturelle. Ainsi, désirant rendre compte de la complexité du phénomène spécifiquement chez les femmes, j'enrichirai le cadre d'analyse micro/macro à partir de la distinction de quatre niveaux de pouvoir influençant la décision de migrer⁷³ qui participent au processus décisionnel migratoire : les niveaux structurel, culturel, interpersonnel et individuel.

Dans un premier temps, pour le niveau structurel seront définis et exemplifiés les facteurs politiques, économiques, technologiques et d'accès à l'information. Le niveau culturel, quant à lui, compte les tabous, la sorcellerie, les mariages, l'adoption, l'accouchement et finalement les statuts, les rôles sociaux ainsi que leurs normes. Troisièmement, le niveau interpersonnel regroupe les facteurs familiaux et relationnels. Finalement, le niveau le plus microsocial, celui de l'individu, contient les facteurs cycliques (âge, stade du cycle de vie) et psychologiques (projet personnel, désir de contrôle sur sa vie).

Cherchant à comprendre comment et où l'agentivité des femmes se distingue à travers ces divers facteurs, j'analyserai ces derniers selon leur potentiel à faciliter ou à complexifier la capacité d'agir des migrantes. Pour ce faire, j'observerai notamment le rôle qu'elles y jouent, soit un rôle *direct* (elles sont les initiatrices de la mobilité) ou *indirect* (elles accompagnent l'initiateur principal) et le degré de volonté, soit une mobilité *volontaire*, *involontaire*, *contraignante*, qui les structurent. De surcroît, afin de positionner ces facteurs dans un axe

⁷³ Inspiré du cadre d'analyse intersectionnel de Collins (voir Bilge, 2010) : Structurel, disciplinaire, hégémonique et interpersonnel.

temporel rappelant qu'une simple mobilité occasionnelle peut mener à une migration temporaire ou permanente, ou encore qu'un unique parcours de vie peut comprendre de multiples trajectoires vers la ville (déconstruisant ainsi l'idée d'une migration unique, fixe, permanente), je les définirai par l'entremise de la durée de la mobilité qu'ils impliquent (mobilité épisodique/ponctuelle, provisoire à court ou moyen terme, permanente).

Ce chapitre nous permettra ensuite d'aborder la décision migratoire dans toutes ses nuances et ses modulations en portant une attention aux postures performatives des migrantes.

4.1 Facteurs structurels

Interrogeons dans un premier temps ces facteurs structurels à l'échelle tant nationale que régionale.

La politique

D'un point de vue macro-structurel, plusieurs dates, présentées dans le contexte politique, doivent attirer notre attention. Du point de vue gouvernemental, la fin de la dictature (1985), la signature de la nouvelle constitution fédérale (1988), l'élection du premier député autochtone du pays (1983) instaurent un climat de revendication politique permettant la naissance de plusieurs associations et organisations autochtones dans la décennie suivante. Le programme Fome Zero lancé en 2003 par le gouvernement Lula récupère, quant à lui, l'assistencialisme offert par le SPI et ensuite par la FUNAI aux peuples autochtones du Brésil qui tendait justement à décliner (à travers le départ des frères Villas-Bôas à la tête du PIX en 1975 et l'arrivée du premier administrateur autochtone en 1984, Megaron Kayapo). Permettant la sortie de plus de 20 millions de Brésiliens de la pauvreté entre 2003 et 2009 (Del Grossi, 2012), l'ensemble des stratégies adoptées, dont les allocations familiales, la retraite rurale et l'aide à la maternité, est néanmoins peu adapté aux réalités autochtones et force les familles à sortir des terres et des villages vers les villes pour aller ponctuellement récupérer l'aide gouvernementale offerte. Ces prestations sociales deviendront, à partir de 2010, l'une des raisons principales générant les sorties ponctuelles des villages alors que la coordination régionale de la FUNAI migrera de la capitale vers Canarana, permettant ainsi à un plus grand nombre d'avoir accès aux procédures de ces politiques d'aide. On parle donc

clairement d'une mobilité ponctuelle (habituellement mensuelle, mais certaines familles laisseront passer quelques mois pour venir récolter un plus gros montant). Cette forme d'assistencialisme, de laquelle la FUNAI (principalement la coordination locale de la FUNAI) tentera progressivement de s'écarter, continue d'être perpétrée à travers les relations avec les fermiers, les politiciens et les ONG présentes dans la région, comme le suggèrent l'achat de votes municipaux ou encore les sollicitations individuelles adressées aux ONG de la région (Horta, 2018, p. 13).

D'un autre point de vue, à partir des années 1990, les politiques en place favorisent la création d'associations, permettant au mouvement autochtone d'autogouvernance de prendre de l'ampleur. La création d'associations comme l'*Association de la Terre Indigène du Xingu* (ATIX) en 1995 et l'*Association Yamurikumã des femmes xinguanas* en 2009, dont les sièges sociaux sont à Canarana, en sont deux exemples concrets, pour lesquels nombre de nos collaboratrices ont travaillé. Il est important de noter ici, que malgré l'importance grandissante du mouvement politique nécessitant des alliances entre les différentes communautés du Xingu, un délicat équilibre subsiste toujours entre la fameuse « paix xingwana » et les rivalités intercommunautaires existantes, un point sur lequel nous reviendrons dans la partie III de cette thèse.

La présence d'organes politiques autochtones (associations, coordination régionale de la FUNAI), mais aussi les projets ponctuels menés par les ONGs (ISA) ou associations allochtones telles que l'Association Paulista pour le développement de la médecine (SPDM), auront pour effet d'attirer de nombreux travailleurs xinguanos venant y occuper des postes, tous plus ou moins temporaires. Les bénéficiaires de ces politiques et projets sont presque exclusivement les Xinguanos habitant le TIX (excluant et invisibilisant du même coup les Xinguanos habitant dans l'espace urbain qui ne sont pas liés étroitement à un tel emploi⁷⁴). Le type de mobilité répondant à un emploi s'inscrit dans une visée à durée *provisoire à court ou moyen terme*, selon les termes du contrat.

Pointant l'importance du facteur politique dans le recensement populationnel de Canarana en 2011 effectué par la FUNAI et le ISA, Horta souligne que sur les 300 Autochtones résidant

⁷⁴ Notamment la notion « a toa » (sans « bonne » raison) accolé à certains migrants sur laquelle nous reviendrons plus loin.

à Canarana à l'époque, 11 étaient « employés de la FUNAI » (2018, p. 18). Toujours selon l'anthropologue, la présence des associations et organismes autochtones à Canarana ponctue clairement la variation démographique autochtone urbaine. Elle donne l'exemple de la situation de 2014 marquée par la présidence de deux hommes kisedje simultanément à la FUNAI et au ATIX, lorsque le cacique de leur communauté les a rappelés vers le village. S'en serait suivie une baisse drastique de la communauté Kĩsêdjê (nommés aussi Suya) à Canarana en contrepartie de l'augmentation des familles Ikpeng (nommés aussi Txicão) à la suite de la nomination d'un de leurs membres comme nouveau président de la FUNAI.

Certaines de nos participantes ont vu leurs parcours migratoires influencés par ces liens familiaux, qu'ils soient proches (famille nucléaire d'un membre occupant un poste qui migre avec lui) ou éloignés (famille élargie d'un membre occupant un poste qui vient habiter chez lui ou bénéficie de ce réseau lors de son arrivée). C'est le cas notamment de 9 femmes sur 24, soit Amari (père), Ila (père), Karu (père), Souli (père), Takali (père), Katia (époux), Tatiana (époux), Vanessa (époux) et Ana (époux), qui seront amenées, minimalement une fois dans leur récit, à vivre une trajectoire de migration urbaine en raison de l'emploi du père ou de l'époux pour un organisme politique autochtone situé à Canarana. Dans 6 de ces 9 cas, la migration au départ provisoire est devenue permanente, mais pour des raisons extérieures à l'emploi de l'homme de la famille (problème de santé, mariage, séparation). Dans ces cas de figure, les femmes occupent un rôle indirect dans le facteur migratoire politique puisque ces emplois sont offerts à des hommes de leurs familles. Certaines partiront de manière volontaire en désirant suivre leur époux ou leur père pour bénéficier de l'expérience migratoire, tandis que d'autres, généralement les plus jeunes, suivront la famille de manière involontaire.

La présence des associations et des pôles des différents organismes autochtones (DSEI, CASAI, CONDISI, IPEAX, ATIX, AYMXI) est également synonyme de l'augmentation de l'activité politique régionale, à travers, entre autres, des réunions et manifestations organisées dans la ville de Canarana. Qu'il s'agisse de réunions portant sur la gouvernance régionale ou encore de manifestations (comme celles que j'ai pu observer en août 2016 et en janvier 2017) souhaitant le départ de membres administratifs d'organes autochtones, Canarana devient un lieu de rassemblement politique autochtone. Ces événements politiques sont la source d'une mobilité que je décris comme épisodique ou ponctuelle, menant de nombreux Xinguanos,

parfois accompagnés de certains membres de leur famille, à venir pour une courte durée à Canarana ou, éventuellement, dans une autre ville⁷⁵. Ici également, les femmes pourront tenir un rôle direct et volontaire (lorsqu'il s'agit d'un événement politique féminin par exemple) ou encore indirect en accompagnant le père qui s'y rend, de manière volontaire (la femme qui signifie spécifiquement vouloir accompagner le déplacement) ou involontaire (le déplacement de toute la famille).

La création, à la fin des années 1990 et au début des années 2000, d'associations autochtones ainsi que la mobilisation politique des jeunes à travers les différentes réunions et formations ont fait en sorte que des femmes ont été amenées à visiter la ville par l'entremise de rôles de représentantes politiques féminines. C'est le cas de Manala, agente de santé de son village, mais également nommée représentante des femmes de sa communauté à de nombreuses occasions avant d'être officiellement nommée par celles-ci coordonnatrice locale d'une association xinguana et ensuite représentante pour défendre leurs droits lors d'événements d'ampleur régionale et même nationale. Son frère, qui l'oriente dans ses réflexions concernant ce rôle de représentante la prévient des difficultés qu'elle aura à affronter dans ce rôle :

Plusieurs fois les femmes [de la ville] vous ont représentées... neh... maintenant elles indiquent la base [les femmes des villages], seulement, il n'y a pas beaucoup d'aide... neh... adéquate... si tu y vas... tu vas souffrir... il n'y a pas... de transport fluvial garanti... de logement, de nourriture... les gens qui y vont souffrent... pour toi ce serait difficile parce que tu n'as jamais voyagé loin... À cette époque je n'avais pas voyagé... loin comme ça... loin... dans une autre ville... puis... il m'a guidée... puis je me suis sentie plus en sécurité avec lui... ⁷² (Manala qui se souvient les orientations de son frère)

Elle raconte sa première sortie en ville, sans accompagnement masculin, à l'âge de 25 ans, pour laquelle elle et trois autres femmes forment une délégation féminine pour assister à une réunion dans la ville de Cuiaba, capitale de l'État du Mato Grosso, en 2010 (située à plus de 600 km de Canarana) :

En... 2010 neh... alors j'ai eu la première expérience de voyage seule neh... je suis allée à... Cuiaba neh... représenter les femmes. Je suis partie seule... comme ça... sans... avoir besoin de mes parents... neh... mais je me sentais très inquiète... neh... j'avais peur... de... de composer (négocier, parler) avec les gens... surtout avec les Blancs... neh... parce que... sans... sans personne pour... nous coordonner... eh pour... il n'y avait que nous... neh... des femmes... neh... quatre femmes. Et nous étions les responsables neh... de commander... ce groupe... c'était... une... première expérience que j'ai eue neh... négocier avec les choses des blancs... planifier la logistique... rechercher des

⁷⁵ Des délégations de plusieurs communautés partent annuellement vers l'*Accampamento Terra Livre* à Brasília (Gisele, Vanessa) ou pour assister à des réunions (Amari, Manala, Ila, Karu) et événements (Aldeia cultural – Chapada : Amari, Samanta, Katia) dans diverses régions du Brésil.

informations... c'était une chose... très... choquante pour moi... parce que je ne savais pas comment... rechercher des informations neh... alors... (...) normalement... neh... jusqu'à l'intérieur du Xingu neh. eh... toujours... quand je participais aux événements... il y avait toujours... une première personne... neh... devant moi... j'arrivais... et... [je demandais] comment faire ceci et cela... et donc... alors cette personne essayait de résoudre et rechercher les informations... et... pour me donner une réponse. Mais ce voyage n'était pas comme ça... c'était direct... c'était un contact direct. Je... Ça doit être moi... pour obtenir cette information... donc c'était très... je me sentais très... inquiète, tu sais... mais alors... de l'autre côté... eh. c'était si bien neh... À ce moment je ressens de la peur neh... eh... un choc... Je ne me sentais pas très bien neh... mais à la fin ça a marché... oh... le deuxième voyage... je me suis sentie plus préparée neh... plus sécurisée neh... je ne sais pas comment chercher les informations... avec qui je peux chercher les informations... neh... comment il faut faire... et donc... j'y suis allée petit à petit... j'y suis allée pour avoir ces expériences neh... je savais peu de choses neh... la première fois et chaque première fois neh... et... peu à peu on acquiert de l'expérience... et là c'est parti... eh... mes voyages plus fréquents ont commencé... c'était en 2014 neh... eh... quand j'ai commencé à participer davantage à la politique des femmes en dehors, neh, externe. Ça se répétait plus... neh... parce que pour chaque événement neh... eh... l'invitation me venait... je devais partir... pour représenter les femmes... neh.⁷⁶

Les sorties en ville prennent alors un tout autre sens pour elle. Dans son enfance, accompagnée de ses parents, ou encore lors de ses formations pour son rôle d'agente de santé, elle était toujours accompagnée. Le rôle de représentante politique permet l'autonomisation des femmes, visibilisant leur lutte et leur voix. Pour ce faire, les femmes qui sont indiquées par leur communauté représentent une nouvelle figure féminine mobile mue par un motif collectif qui est celui de la représentativité et de la défense des droits autochtones⁷⁶. Leur rôle politique les amène à sortir périodiquement en étant les initiatrices d'une mobilité directe et volontaire pour différents événements, acquérant par le fait même de nouvelles aptitudes. Les mobilités de courte durée regroupent, sous le facteur politique, différents motifs présents pour les foyers xinguanos. Qu'il s'agisse de venir récupérer les prestations sociales disponibles grâce aux politiques gouvernementales (mobilité *ponctuelle*), la fiscalisation et régularisation d'entités politiques (épisode), la gestion de projets en collaboration avec les ONG ou associations allochtones localement présentes (épisode), l'occupation d'un poste au sein de l'une d'elles (temporaire) ou encore la participation à des événements politiques (ponctuelle), Canarana est visitée par de nombreux Xinguanos sur une base continue. Il s'agit parfois des mobilités directes ou indirectes parmi lesquelles les femmes s'engagent dans un départ volontaire ou involontaire, mais jamais contraignant.

⁷⁶ Se référer à la section intitulée *Ces élites peu élitistes* dans le chapitre 3 de la partie III d'analyse qui est dédié spécifiquement à la création d'associations autochtones féminines dans la région du Xingu et à ce rôle de représentante politique.

Je rappelle que je ne développe ici que les exemples liés à la décision de sortir du village et d'aller en ville. Je traite des facteurs politiques en lien avec le maintien en ville à travers la partie II de l'analyse, par l'entremise des expériences du quotidien en milieu urbain.

L'économie

Selon l'approche néo-classique des études migratoires et de développement (De Haas, 2010), le facteur économique prend part à la migration de manière centrale. Celle-ci est alors vue comme permettant d'améliorer le développement, tant le lieu d'origine (par transfert monétaire aux familles restées sur place) que la ville d'arrivée (en comblant des offres d'emplois, bien souvent non qualifiés et sous-payés). Ce cas de figure est cependant peu adéquat en ce qui a trait à la situation des femmes xinguana de Canarana. En effet, si la majorité des migrants et migrantes devra se trouver un emploi dans une visée économique au courant de leur trajectoire en milieu urbain afin de se « maintenir en ville », il ne s'agit pas ici d'un moteur de départ, mais plutôt d'une contrainte vécue une fois la migration amorcée. Les emplois à l'origine des départs vers la ville sont presque exclusivement liés aux organismes autochtones implantés récemment à Canarana (ou, à d'autres époques, à Brasilia, à Cuiaba ou à Goias) et concernent, dans tous les cas relatés par les femmes rencontrées, les hommes de la famille (père, frère, oncle, époux). Il s'agit d'emplois offerts par indication de la communauté, contrairement aux emplois acquis par le migrant une fois en ville, à travers une recherche personnelle d'emploi. L'acceptation de ces contrats remplit donc un sens communautaire et collectif, pour deux raisons. Dans un premier temps, ces postes participent tous à l'élaboration et au maintien de politiques, de projets et d'infrastructures dirigées vers le TIX. Dans un deuxième temps, il s'agit d'une responsabilité sociale à laquelle l'individu indiqué par sa communauté est invité à répondre. Nous pouvons donc avancer que dans le cas des emplois dans les organismes autochtones, les facteurs politiques et économiques sont donc intrinsèquement liés aux responsabilités sociales envers la communauté. Le salaire versé par l'emploi permet de faire vivre l'employé et sa famille alors délocalisée pour la durée minimale du contrat. Nous avons noté dans nos observations que les familles qui bénéficient d'un revenu stable issu de ce type d'emploi sont plus à même d'avoir une meilleure qualité de vie (plus grande maison, propriété au lieu de location, voiture). Cependant, le salaire n'a jamais été mentionné comme étant un motif principal de mobilité, participant de manière secondaire à la décision.

Les motifs de migration causée par les facteurs économiques comprennent principalement des sorties épisodiques pour aller vendre de l'artisanat, vendre des produits agricoles, participer à des présentations culturelles ou encore offrir des services de « pajelancia » (chamanisme) aux Allochtones. La vente d'artisanat peut être un motif de départ en soi et est, invariablement, une aide financière particulièrement présente et importante chez les familles rencontrées⁷⁷. La vente des produits agricoles, bien qu'elle constitue un revenu substantiel pour la nation Xavante très présente à Canarana par la proximité de leur territoire à la ville (quelques km tout au plus), n'est cependant pas une pratique commune entre les Xinguanos⁷⁸. Les surplus des villages sont plutôt envoyés aux familles urbaines dans le but de leur offrir un apport alimentaire traditionnel. La participation à des présentations culturelles assure également un revenu important pour certaines familles. Samanta et Sami soulignent leurs premières visites en ville afin de participer, elles et leurs pères, à ces événements comprenant la prestation de danses et de chants traditionnels et par la même occasion, s'assurer un revenu supplémentaire grâce à la vente d'artisanat. Ces présentations dans diverses métropoles du Brésil (Rio, SP, Brasilia) peuvent revenir de manière cyclique et amener le père (et éventuellement d'autres membres de la famille) à sortir de manière sporadique et temporaire. Le fils de Mayu et sa femme vont parfois à Rio de Janeiro vendre l'artisanat de la belle-mère et en profitent pour réaliser des peintures corporelles en échange de quelques réais. Finalement, l'offre de services de « pajelancia », dans le cas du récit de Fanny, a été le moteur de la migration familiale, à travers son père, grand pajé Kamaiura appelé par le président José Sarney en 1986 à venir traiter Augusto Ruschi à Rio de Janeiro. Son père a amorcé sa mobilité à la suite de cette expérience et a bénéficié de nombreux contacts qui lui ont permis d'obtenir un revenu stable à travers la pratique de sa profession traditionnelle.

Ces éléments culturels sont, ici, placés sous le facteur économique, car ils constituent un motif premier de départ, et ce, dans un but précis, celui de procurer à l'individu et à sa famille

⁷⁷ La majorité des femmes produisent, à temps plein ou à temps perdu entre d'autres emplois ou tâches, des produits artisanaux (hamac, panier, bijoux, vase en céramique). Je reviens sur cet aspect de la migration et sur l'importance de ce volet de l'économie des familles migrantes dans le chapitre 1 de la partie II de l'analyse.

⁷⁸ Si on voit les camions Xavantes arriver en ville avec des cargaisons de piqui ou autres fruits issus des plantations de leurs villages qu'ils revendent ensuite aux passants du centre-ville de Canarana, ceci est moins fréquents chez les Xinguanos. On observe plutôt des dons ou trocs de produits alimentaires du village vers les familles urbaines.

un revenu à travers le bien, le service ou la prestation offerte. L'intérêt non autochtone à ces produits promet un rendement. Ce facteur est lié à un motif de départ épisodique (quelques jours, quelques semaines tout au plus) à travers lequel la femme s'engage de manière volontaire, mais n'est pas nécessairement celle qui amorce le départ et occupe plutôt une posture d'accompagnante (mobilité indirecte). Ces facteurs ne sont donc pas les motifs les plus présents dans les récits des femmes.

Dans une même lignée de déplacements « épisodiques », et revenant sur le cadre néo-classique des études migratoires, les transferts monétaires, ou encore, dans le cadre xinguno, les politiques de transferts de revenu, dont principalement la *Bolsa família*, participent grandement aux motifs de départ du village vers la ville. Comme Novo (2018) et Horta (2018) le décrivent, les politiques, leur structure et leurs conditions ne sont pas adaptées ni adéquates au contexte autochtone. Les nations du Xingu vont, cependant, intégrer cet apport financier (au croisement d'une politique sociale contre la pauvreté, d'une logique d'assistencialisme et du développement capitaliste) au système local xinguno (dans le cas Kalapalo présenté par Novo, 2018) basé sur la générosité et la circulation (au lieu de l'accumulation) des biens. Ces transferts de revenus constituent un motif de déplacement ponctuel, puisqu'il faut que le représentant familial récupère chaque mois les allocations à travers les installations bancaires en milieu urbain prévues à cet effet. Dans l'objectif de toucher ces allocations, les femmes participent « directement » et de manière volontaire. Puisqu'elles sont considérées comme « responsables familiales » auprès des organismes administrant les critères d'admissibilité des familles (concernant notamment la *Bolsa família*, allocation familiale), elles doivent être présentes lors des rencontres d'évaluation. Les agents responsables de ces programmes considèrent les femmes xinguanas comme peu autonomes comparativement au rôle masculin les accompagnant dans les rencontres liées à ces allocations (Journal de Bord, 2017), suggérant une certaine soumission de ces dernières. Ces rencontres prenant place dans les postes de santé de la ville ou encore du *Centro de Referência em Assistência Social* - CRAS (Centre de Référence en Assistance Sociale), les agents qui en sont issus ne prennent toutefois pas en considération la timidité propre aux femmes xinguanas, les différents niveaux de maîtrise du portugais (nécessitant une traduction), ainsi que le cadre exogène et colonial que représentent leurs institutions dans

lesquelles les individus xinguanos doivent naviguer. À travers les diverses raisons expliquant l'inadéquation d'une telle politique dans les mesures prises actuellement, s'inscrivent ces déplacements occasionnant des coûts qui sont parfois à peine couverts par l'allocation gouvernementale. Pour pallier cette problématique, certaines familles espaceront leurs visites en ville de quelques mois afin de venir récupérer un plus gros montant d'allocation.

Par ailleurs, si les familles habitant en ville vont, lors de leurs visites au village, apporter de la nourriture et des biens potentiellement achetés grâce à cette allocation, aucune des femmes ne m'a fait mention d'un transfert d'argent des villes vers les villages. Au contraire, l'entraide et le transfert monétaire semblent plutôt venir des villages et de la parenté de passage afin d'aider les résidents urbains à « se maintenir » en ville. Comme il ne s'agit donc pas d'un motif de départ⁷⁹, je ne traiterai pas de ces appuis financiers dans cette partie, mais bien dans la subséquente, en ce qui a trait au quotidien en ville, ainsi qu'à l'adaptation des réseaux de soutien à travers la migration. Il est important de souligner que l'absence d'exemple d'une telle pratique dans mes données ne signifie pas son absence réelle, concrète, dans le quotidien des familles xinguanas, mais résulte plutôt d'une tendance qui met en exergue les besoins plus grands des familles urbaines et le sens des réseaux d'entraide déployés dans ces cas de figure.

Dans les cas présentés ici, le facteur économique est double. Il permet à la fois de récupérer un revenu (par un emploi, par la vente de biens, de prestations ou de service, par l'accès aux allocations gouvernementales) permettant de payer les dépenses quotidiennes du « morador » (l'habitant urbain), mais également de se procurer les biens industriels et manufacturés dont la demande est de plus en plus grande dans les villages. Novo (2018) développe une réflexion très pertinente sur le concept local kalapalo (mais qui s'appliquerait bien à l'ensemble du Xingu) de « pauvreté » lié davantage au réseau social à travers la circulation des biens qu'à l'accumulation de bien⁸⁰. Un individu se déclare pauvre s'il est manifeste qu'il ne possède

⁷⁹ Aller en ville pour faire de l'argent et pour, ainsi, pouvoir en envoyer à sa famille ; un modèle qui ressort davantage des migrations internationales du Sud vers le Nord ou des zones rurales vers zones urbaines.

⁸⁰ Novo présente, dans sa thèse, le lien entre l'argent, une acquisition « particulière » (patikular) permettant aux Kalapalo de rester au village (évitant ainsi de partir « habiter » en ville pour pouvoir travailler et ainsi se procurer les biens désirés), mais participe inévitablement au cercle vicieux de la création de nouveaux besoins liée aux dépenses pour aller combler ces besoins (2018).

pas assez de biens pour pouvoir participer au réseau social d'échange et de générosité. Les visites urbaines permettent à l'individu de s'insérer de manière stratégique dans ce réseau d'échange en se procurant des biens en demande. Novo discute également de la stratégie mise de l'avant par les communautés xinguanas afin de se resituer par rapport à l'État, à l'aide gouvernementale et aussi aux Blancs. Ceux-ci, « dono » (maître) de l'argent⁸¹, doivent s'assurer de le partager avec ceux qui le demandent, sans quoi la menace de sorcellerie est rapidement invoquée.

L'aspect économique est, historiquement, lié aux Blancs. Bien que les importants réseaux de parenté soient maintenus grâce à un système de troc rituel et politique à la fois quotidien et cérémoniel⁸², et que ce rapport représente l'une des caractéristiques notoires du système du Haut-Xingu décrit par Von Steinen en 1884-1887, les premières rencontres avec les objets des Blancs, précédant la rencontre des Blancs elle-même, participeront à leur intégration au patron économique et culturel du troc xinguan. Ce syncrétisme économique donne alors une valeur⁸³ aux biens marchands des Blancs (à la fois monétaire et symbolique), permettant le maintien des réseaux de parenté et d'alliance, mais également participant au statut social de l'individu.

Le facteur économique qui influence la mobilité urbaine possède donc un impact également politique et culturel sur les réalités des villages qui réarticulent sans cesse leur relation à l'argent.

L'environnement social

Toujours dans les facteurs structurels, l'environnement social au lieu d'origine influence grandement le processus décisionnel de migration. Deux cas de figure ressortent

⁸¹ « Dans cette relation, en disant qu'ils sont pauvres aux yeux des Blancs, les Kalapalo se placent en position d'"extracteurs" de ressources : après tout, si c'est à ceux qui possèdent les objets de les distribuer aux autres, à ceux qui ne les possèdent pas, il faut souligner sans cesse ce que l'on n'a pas et attendre que les Blancs assument et remplissent leur rôle de propriétaires des objets. » (Novo, 2018, p. 87)

⁸² Lire à propos du rituel de troc nommé *Uluki* (ou *moitara*) l'article de Novo et Guerreiro (Novo & Guerreiro, 2020). Je reviens sur cette pratique dans la partie II d'analyse puisqu'elle est mobilisée dans les expériences quotidiennes en ville.

⁸³ Une valeur parfois importante (dépendamment de l'objet), mais pas nécessairement supérieure à celles des objets de troc traditionnels du xingu. Par exemple les colliers de coquillages sont souvent décrits comme étant *l'or xinguan* (Journal de bord, 2016-2017).

fréquemment des récits récoltés, soit une mobilité provoquée par un *besoin/problème de santé* et une migration nécessaire pour la *continuité des études*. Si ces raisons sont souvent invoquées dans les études migratoires à travers les facteurs de répulsion et d'attraction (push and pull factors – (Lee, 1966), ici, ces mêmes raisons participent à des raisonnements complexes imbriqués dans le tissu social et culturel du Xingu.

Les facteurs liés à la santé

En ce qui concerne la santé considérée souvent par les auteurs traitant de la migration comme un facteur de répulsion (« push factor ») repris par les études autochtones sur l'urbanisation (Williams, 1997), différents scénarios sont vécus par les femmes xinguanas.

Un premier cas de figure, épisodique, est celui des situations nécessitant un accompagnement temporaire. L'exemple par excellence est celui des accouchements, de nos jours pratiquement tous réalisés en milieu hospitalier⁸⁴. Dans la majorité des cas, l'accouchement est un motif de départ strictement temporaire avec un retour vers le village dès les premiers jours, ou premières semaines du nouveau-né. La mobilité nécessaire pour ce type de situation est planifiée et contrôlée par le milieu de santé et son aspect « structurel » oblige la femme à s'y soustraire. Il s'agit donc d'une mobilité directe, mais contrainte (quoique parfois volontaire dans la mesure où la femme préfère accoucher en ville).

⁸⁴ La médicalisation des accouchements dans la région s'amorce avec l'implantation d'équipe de médecins et d'infirmières sur le territoire afin de veiller au bon déroulement des grossesses et à l'envoi en avion des cas problématiques. Éventuellement, la grande majorité des accouchements est transférée en milieu hospitalier et urbain. Une pratique que certaines infirmières du DSEI tentent de renverser pour retourner vers un accouchement auprès des « parteiras » (sages femmes) xinguanas au village (Journal de bord, 2017). Il s'agit d'une situation similaire rencontrée chez les Xokleng et les Munduruku (Dias Scopel, 2014, p. 133) où les premières se voient encouragées par les professionnels de la santé à mener à terme leur grossesse en ville, un processus vu par les femmes comme leur permettant un accès facilité aux papiers administratifs nécessaires à la réception de l'auxiliaire maternité (soutien financier pour les mères). La coordination du Projet Xingu de l'UNIFESP qui organise des rencontres de femmes xinguanas à propos des thématiques autour de la santé de la femme et de la famille souligne ce constat préoccupant où se produit une perda gradual dos conhecimentos relacionados ao autocuidado, dos cuidados tradicionais com as crianças, e mais recentemente com a gestante, parto e puerpério. Têm diminuído o número de parteiras, e paralelamente aumentado o número de partos hospitalares, seja por receio das próprias parteiras, seja pelo despreparo das equipes locais de saúde para acompanhar o pré-natal, parto e puerpério». (*Projeto Xingu*, 2019)

Dans une même visée temporaire, mais sans préparatifs, certaines femmes sont aux prises avec des problèmes de santé dont les besoins dépassent les capacités des structures en place dans les villages ou les postes de la FUNAI et les obligent à migrer vers la ville afin d'avoir accès à des soins et des médicaments adéquats dans l'immédiat. C'est notamment le cas de Mayu, de Gisele et de Katia. Mayu, qui a vécu 2 épisodes (2000 et 2010) de fièvre jaune, a vu sa situation se dégrader et a eu besoin d'un traitement particulier disponible uniquement en ville. À chaque séjour, elle reste plusieurs mois à Canarana, passant de l'hôpital à la CASAI. Entre ces deux épisodes, elle retournera au village. Cependant, en 2010, elle sera hospitalisée et devra rester en ville pour une longue durée, à la suite de laquelle les médecins lui recommandent de ne pas retourner au village. Gisele, quant à elle, arrive en ville en catastrophe après un épisode de violence conjugale⁸⁵ particulièrement agressif. Elle est hospitalisée et ensuite reste temporairement dans sa famille habitant à Canarana durant son processus de séparation avant de se marier à nouveau.

Un autre scénario est celui de la personne qui vit des complications sérieuses dues à un handicap et pour lesquelles la structure du village n'est pas adéquate et s'avère problématique. Qu'il s'agisse du cas de Mira qui, vers l'âge de 8-9 ans, développe un syndrome de paralysie infantile, du père de Talyra qui, à un âge plus avancé, développe un handicap aux mains et aux pieds (une sorte d'arthrite sévère) ou encore de Katia qui sera internée de toute urgence pour être opérée d'une tumeur au cerveau qui aura pour conséquence de réduire grandement sa vision, ces individus et leurs familles (car bien souvent ils ne viennent pas seuls en ville, mais accompagnés d'un cercle plus moins large de parents) migrent en sachant la situation difficile et la mince possibilité de revenir au village. Ces femmes qui partent pour leur propre santé amorcent donc une mobilité directe (elles en sont les bénéficiaires directes), mais bien souvent de manière contraignante, préférant rester au village sans que cela soit possible. Pour la plupart, un des problèmes récurrents empêchant ou complexifiant le retour au village se situe dans la structure du village : l'absence de douche ou de toilette, la difficulté de déplacement avec un fauteuil roulant, le danger que représentent les animaux⁸⁶ en l'absence d'une bonne vision ou de déplacements ralentis.

⁸⁵ La violence conjugale n'est pas présentée comme un phénomène récent, quoique dans le cas de Gisele, l'alcool et donc la pénétration de la consommation de boissons alcoolisées et de drogues en soit à l'origine.

⁸⁶ En 2017, la mère d'un de mes contacts décède au village, attaquée par un jaguar alors qu'elle allait faire ses besoins dans la forêt derrière sa maison.

Si dans certains cas, les femmes aux prises avec une problématique de santé sont accompagnées par un membre de la famille (Mayu a été accompagnée par son frère, Mira par sa mère), pour d'autres, la mobilité implique un plus grand nombre de membres, de manière volontaire ou obligatoire. C'est le cas de cinq femmes rencontrées, soit Lany, Samantha, Talyra, Alina et Rita. Dans le cas de Lany, Samanta, Alina et Rita, la situation concernait un membre de la famille (une sœur, un grand-père, un père, un fils, un frère) et leur déplacement était donc indirect et contraint ou involontaire (donc obligatoire) pour diverses raisons : en tant qu'enfants, elles suivaient leurs parents (Samantha et Rita), en tant que mère ou responsable principale (sœur aînée dans le cas de l'absence ou du décès de la mère) de la personne aux prises avec des problèmes de santé (Lany). Pour d'autres, il s'agit d'un départ indirect, mais volontaire pour rester auprès de sa famille (Talyra). Ces femmes qui prennent la décision de partir vivre en ville pour prendre soin d'un membre de la famille (Lany et Talyra) appliquent une pratique du *care* qui n'est toutefois que peu décrite dans les récits.⁸⁷

Dans d'autres récits, les problèmes de santé sont interconnectés à la sorcellerie (perçu à travers le déclenchement et les symptômes du mal). Mayu, Samanta et Gisele expriment d'emblée que leur problème de santé (ou celui du proche qu'elles accompagnent) est directement lié à la sorcellerie. Dans ces cas-ci, la sortie du village est menée dans l'objectif de « traiter » le problème de santé, et par la bande, d'éloigner la victime de ses agresseurs. Le traitement « médical » (aller chercher des soins spécifiques) est l'une des options offertes par l'espace urbain et ses institutions. Le traitement « religieux », aussi présent dans les discours des femmes (Mayu et Luana), est également considéré comme une alternative lorsque les pajés et les médecins ne règlent pas le problème. Concernant la guérison « religieuse », il ne s'agit pas, dans leurs récits, d'un motif de départ. Dans d'autres cas, l'espace urbain est plutôt considéré comme un lieu protecteur, de prévention contre les potentielles menaces, puisque la maladie est perçue comme un facteur fragilisant l'état de l'individu, devenant ainsi plus facilement la cible de sorcellerie (Fanny, Talyra). Ce dernier point sera discuté à la fois dans les prochains sous-facteurs des statuts sociaux (2.2.4), ainsi que des tabous culturels (2.2.5).

⁸⁷ Je reviendrai sur la notion de « care » au chapitre 11.

Le facteur de la santé génère ainsi des mobilités, pour la plupart contraignantes ou involontaires, menant la femme à amorcer son expérience urbaine sans l'avoir réellement désiré dont la durée est souvent difficile à estimer et devenant généralement permanente. Toutefois, même ces contextes ne parviennent pas à dénuder les migrantes de leur agentivité. Bien qu'il s'agisse de contexte plus difficilement contrôlable, les femmes aspirent à voir leur santé (ou celle de leur proche) s'améliorer et sont ainsi prêtes à des sacrifices. Comptabilisant les différentes situations liées au motif de départ pour des raisons de santé, une préoccupation commune semble émerger, celle du désir de « protection » et de « sécurité », à la fois physique et spirituelle. La ville semble donc, pour ces cas de figure, représenter cet espace de protection, permettant un éloignement des potentielles menaces, malgré la présence notoire (peut-être seulement plus récente) de sorciers sur le territoire urbain. Car si l'espace urbain est synonyme de techniques et savoirs médicaux et religieux différents des stratégies traditionnelles pouvant potentiellement traiter les victimes de sorcellerie, celle-ci constitue une institution qui perdure au-delà du territoire du Xingu et s'ancre dans les rapports des Xinguanos à la ville. Cette recherche de protection symbolise donc une stratégie mobilisée par la femme et son entourage afin d'avoir du contrôle sur sa vie. La mobilité lui donne alors la capacité d'agir sur des contraintes extérieures spirituelles ou médicales hors de son contrôle.

Les facteurs liés à l'éducation

Malgré et en raison du contexte local xinguanos de plus en plus favorable à l'installation d'écoles primaires et la formation d'un nombre grandissant de professeurs (voir la partie du contexte des années 1990 à ce propos), les besoins qui ont trait à l'éducation constituent un autre motif important de migration rapporté par les collaboratrices. Qu'il s'agisse d'une formation pour répondre à un besoin local (par exemple, la formation d'agente de santé du village de Manala ou la formation en lien avec le poste de direction de l'école au village du père de Takali) ou encore d'un désir de continuité de sa scolarité (Amari, Ila, Sami, Takali...), les institutions scolaires allochtones présentes dans le milieu urbain constituent alors un facteur dit « d'attraction ». Novo, qui travaille auprès des Kalapalo, souligne dans sa thèse que le désir des parents autochtones de voir leurs enfants s'instruire à l'école urbaine est lié à la possibilité offerte à l'enfant de « conseguir alhumas coisas para eles, *patikula* ». Ainsi, selon l'autrice, l'école urbaine représente l'accès aux « biens » à travers un salaire, à travers

la maîtrise du portugais, à travers la négociation et la capacité à se faire respecter, à devenir salarié sur le TIX et à se créer des réseaux d'amitié non autochtone (2018, p. 117).

Ce facteur « d'attraction » qui incite (contrairement au push par lequel les gens sont contraints de migrer afin d'améliorer la situation) les individus à répondre à leurs besoins en migrant relève, avant les années 2000, d'un intérêt principalement masculin. Si les femmes soulignent dans leurs récits l'importance de l'éducation pour les hommes de leur famille, aucune d'entre elles ne présente leur éducation comme étant un motif de départ avant les années 2000. Cependant, à partir de cette décennie, elles sont quatre à souligner avoir amorcé un processus de migration direct et volontaire dans l'intérêt de suivre leurs propres projets éducatifs (Amari, Ila, Luana, Sami). Les années 2000 marquent donc une étape importante pour deux raisons : l'intérêt et l'accès éducatif croissant des femmes (par curiosité ou en lien avec des emplois futurs), ainsi que l'amorce d'une mobilité aux motifs individuel et féminin. Le motif éducationnel semble se diviser en deux types de projets migratoires aux durées distinctes. Dans un premier temps, le « besoin de formation » s'amorce dans une visée temporaire et de courte durée afin de répondre aux exigences nécessaires à un emploi particulier au village (agent de santé, auxiliaire infirmier, professeur). Dans un deuxième temps, les « projets personnels » de certaines femmes portent le motif éducationnel en tête des raisons générant un départ vers la ville.

Besoins de formations

Certaines migrations sporadiques émergent du besoin éducationnel de certains et certaines d'accéder à des cours spécifiques nécessaires à leur emploi. Du côté de la santé, les rôles d'agents de santé et d'auxiliaires infirmiers apparus sur le TIX dans les années 1990 nécessitent des formations aux postes de santé autochtones présents sur le territoire et parfois à l'extérieur du Xingu. Ces emplois exigent donc dans un premier temps une mobilité intra-Xingu et éventuellement extra-Xingu sous la forme de cohorte d'étudiants principalement masculins assistant aux différentes formations. Manala devient l'une de ces étudiantes grâce au soutien de ses frères, eux-mêmes issus de la première cohorte d'agents de santé et d'auxiliaires infirmiers de son village (et du Xingu) et se considère comme l'une des premières à briser les « barrières » culturelles des interdits féminins :

De 11... 10 ans... j'ai commencé à être... la secrétaire de mes frères... de... principalement de Pablo... qui... il m'appelaît toujours... pour organiser les médicaments... là... je m'y suis dédié... ils ont vu que je m'y suis dédié... là... quand je suis sortie de la réclusion... jusque là... quand je suis sortie, il n'y avait pas d'autres personnes... qui comprenaient [ces choses] un peu... c'était juste moi... Puis, à cette époque ils venaient de se former comme auxiliaire-infirmier. En même temps ils lançaient déjà un nouveau projet pour obtenir leur diplôme... une nouvelle formation... neh... comme agents de santé... pas un renouvellement... mais un autre groupe... une autre classe neh... et puis, j'avais déjà 15 ans. neh. après 1 an ils ont lancé ce projet... j'ai continué à faire ce travail, puis ils m'ont indiqué comme volontaire neh. oh, est venue cette peur neh... mais... « mon dieu, est-ce que j'y vais ? "parce que... il y a... une barrière à ce propos... parce que ma famille est très... traditionnelle... parce que j'ai été l'une des premières à briser ces barrières... qui interdisent la sortie des filles. Alors... c'est cette peur que j'ai ressentie... mon dieu... Est-ce que ma mère va me laisser[y aller] ? Mon père... mon grand-père... neh. J'avais... un peu peur de ça, neh. eh... dans la... traditionnellement, dans la décennie de 90... la femme ne pouvait rien faire. Elle doit être au village, près de sa famille, de ses parents, neh. tout... tout est interdit... parce que la règle ne le permettait pas... non... la femme ne peut pas sortir seule... loin de sa famille... alors... c'était... la première expérience pour, pour ma famille neh... et... avec le soutien de mes frères... l'idée... neh... mes frères m'ont soutenu. ça devait être moi... neh... bien qu'il y ait cet obstacle au sein du peuple neh... les règles... Mais enfin, ma famille... me soutient en fait... mes grands-parents... m'ont soutenue... ⁵⁴ (Manala)

Elle amorcera officiellement sa formation lors de ses 18 ans, l'obligeant à sortir chaque mois du village dans une mobilité intra-Xingu pour réaliser « ses stages ». Du côté pédagogique, la formation des professeurs nécessite plutôt une mobilité extra-Xingu. Les professeurs (et futurs professeurs) doivent résider 2 fois par année, durant 30 jours consécutifs, dans l'université où ils réalisent leur semestre en pédagogie de manière accélérée. Ces besoins éducationnels font davantage l'objet d'une mobilité importante, souvent peu accessible aux femmes. La mobilité intra-Xingu est, selon moi, à inclure dans cette catégorie des migrations temporaires vécues par les femmes, puisqu'elle représente, surtout à l'époque de la formation de Manala (1990-2000), un premier pas (à travers le rôle de représentante qu'elle y acquiert) qui entraînera une mobilité continue vers la ville.

Ces migrations temporaires (épisodiques, sporadiques et cycliques) sont effectuées loin de la famille ou du couple. Nos observations et rencontres de nombreux hommes à la gare d'autobus de Canarana pointent en ce sens. Seuls, sortant des villages avec un sac unique comme bagage, ils partent réaliser leur semestre intensif. Pour une courte durée, ils ne voient pas l'intérêt, mais surtout n'ont pas les moyens, de faire venir leur famille dans une ville où ils ne possèdent souvent pas de réseaux, car ces formations ne se déroulent pas à Canarana, mais plutôt dans les universités de grands centres urbains tels que Cuiaba et Goiás ou encore des villes avoisinantes telles que Barra do Garça.

(...) Mon père est allé à la faculté à Barra do Garça, donc... pour nous... pour nous en tant que fils, c'était difficile de rester loin de mon père... neh... quant il partait pour la ville... il restait là-bas un bon moment... et il nous manquait... alors c'était dur pour nous.⁵⁵ (Takali)

D'autres vont chercher une formation complémentaire ou un perfectionnement spécifique, comme le père de Takali, directeur de l'école de son village, qui va suivre des formations à Canarana, mais aussi dans d'autres villes de la région. Son rôle de directeur l'amenant à voyager et à étudier, il trouve plus facile d'être positionné dans une ville à proximité du TIX afin de se déplacer plus aisément et d'avoir accès aux moyens de communication tels que l'Internet, absent dans son village.

Mon père est venu ici parce qu'il avait... comme il est directeur, il doit étudier, il doit rester ici neh... parce que c'est très difficile là-bas, sans internet... alors il est venu ici, il est venu ici... (...), mais... mon père en ville, ils pensent... les gens pensent... du village... ils pensent qu'il est bien, comme ça, neh. Mais ici il travaille tous les jours, tous les jours il travaille... il... c'est ça... que les gens comprennent qu'ici il est bien... (rires), mais non... Ici il travaille tous les jours... à l'école... en voyageant, toujours en voyage... même si nous sommes en ville, il est toujours dans une autre ville... à régler des choses... mmm... Imagine là ! Là dans le village il voyageait aussi beaucoup... il venait toujours ici [Canarana]... c'est pour ça qu'il nous a amenés ici... pour rester plus, un peu plus proche, neh. Mais même comme cela, il voyageait toujours. Alors... c'est pour ça qu'ils sont venus ici.⁵⁶ (Takali)

De telles situations demandent une présence prolongée en ville (plusieurs mois, voire, quelques années) et sont plus à même de motiver les individus à faire venir leur famille sur un modèle similaire aux individus employés par les organismes autochtones. Certains vont même en profiter pour permettre à leurs enfants de continuer leur parcours scolaire en milieu urbain, comme c'est le cas de Takali. Une mobilité ponctuelle peut donc se transformer en une mobilité provisoire à moyen terme, ou même devenir permanente. Elle peut inclure à la base quelques membres de la famille seulement qui ensuite feront migrer le reste de la famille.

Il est intéressant de noter que pour les formations obligatoires en lien avec un emploi au village, les trajectoires vers les villes seront facilitées par les organisations (associations locales, FUNAI) et les villages offrant des allocations permettant de payer le transport, l'hébergement et l'alimentation. Une telle aide n'est toutefois pas rapportée dans le cas des formations issues de projets personnels, comme peut l'être un désir de poursuivre ses études secondaires, d'entrer à l'université et même de poursuivre aux cycles supérieurs.

Projets et perspectives

Finale­ment, l'environnement social du village à travers le manque d'infrastructure scolaire, croisé à certaines normes sociales (que nous verrons dans la section 2.2.6), fait également émerger des projets éduca­tionnels personnels chez les femmes et d'autres dirigés vers leurs enfants. Le désir de continuer ses études est présent dans plusieurs récits. Il constitue, cependant, le motif d'une sortie vers la ville dans les trajectoires de 5 femmes seulement.

Amari est l'un des exemples qui person­nifient l'importance de l'éducation à l'intérieur de ses trajectoires urbaines. Elle connaît la ville dès l'âge de 6 ans lorsque ses parents l'amènent avec eux pour de longs séjours dans la ville de Brasilia où son père travaille comme administrateur du PIX. Lors de la séparation de ses parents, elle revient vivre au village avec sa mère, tandis que son père reste en ville pour ses obligations. Elle décide de sortir à nouveau du village à 14 ans et d'aller vivre chez son père à Canarana afin d'y étudier tout en évitant un mariage arrangé (il est important de comprendre que les facteurs se multiplient et agissent en réaction les uns avec les autres).

La première trajectoire de son récit s'amorce dans son enfance avec l'emploi de son père. La deuxième prend racine durant son adolescence, à la suite de sa réclusion, à travers un désir personnel d'Amari d'étudier. Bien que ce désir se heurte à l'opinion collective de sa communauté (« ils ne voulaient pas que je vienne ici... »), son père, désirant qu'elle étudie, joue un rôle de levier. Elle souligne, non sans force, être la première femme autochtone xingwana à habiter à Canarana, et la première à fréquenter l'école de la ville.

Alors... quand je venais en ville avec ma mère... et mes parents... personne ne disait rien... je crois que personne ne parlait... et... quand... (...) mes parents se sont séparés... (...) quand je suis venue vivre avec mon père... alors oui... ils ont parlé... quand mon père se sépare de ma mère... et quand je suis venue vivre avec mon père, ici à Canarana, j'avais déjà 13-14 ans... alors oui... les gens ont commencé à parler... ils ne voulaient pas que je vienne ici... je suis venue avec mon père... je suis venue... j'ai décidé de venir avec mon père... en ville... parce que je voulais étudier... je voulais étudier... parce que là... au village... il n'y avait pas... eh... d'école... il y avait une école... mais ça ne marchait pas très bien... alors j'ai... j'ai dit à mon père... écoute... je veux étudier... et mon père aussi voulait que j'étudie... alors je suis partie... partie pour ici [Canarana]. Et j'ai été la première femme à étudier dans la ville... la première femme du Xingu à étudier ici à Canarana... la première [famille] indigène qui est arrivée à Canarana c'était nous aussi.⁵⁷

Le parcours de sa deuxième trajectoire ne s'amorce pas sans heurt. La communauté se braque à cette idée en réclamant le respect des normes sociales xinguanas.

(...) [Les gens de la communauté] ont dit beaucoup de choses... que j'étais une femme... que je ne pouvais pas étudier... neh... que, que j'étais trop vieille pour étudier... qu'à 13 ou 14 ans... oh... tu es une femme... et... elle est une femme. Tu ne peux pas étudier... c'est la nièce d'un dirigeant... tu ne peux pas quitter le village... ils ont dit beaucoup de choses...⁵⁸

Sa mère, d'une génération pour laquelle l'école n'existait pas au TIX, n'approuve pas son départ, mais n'aura pas raison de son entêtement.

Ma mère ne voulait pas que je vienne... ma mère... ma grand-mère... Seulement... je voulais... je voulais venir... je voulais venir depuis que j'étais petite... je suis têtue... je n'abandonne pas quand je veux quelque chose, je poursuis mon but... même contre la volonté des gens... ma mère... du peuple... mais je suis venue...⁵⁹

Mais elle prend soin de noter que son départ vers la ville, qui aura pour effet d'inciter sa sœur et son frère à la suivre, est mû par un désir plus profond de pouvoir étudier afin d'aider son peuple :

Et puis ma sœur arrive... elle vient contre la volonté de la communauté... ils diront la même chose... que nous ne pouvons pas étudier. Et puis mon frère arrive. On était les 3... qui étudiaient. Et puis... aujourd'hui... ma sœur est infirmière... elle est infirmière... elle travaille au Laboratoire de l'Indien... aujourd'hui mon frère travaille au bureau du SPDM... neh... **c'est ça qui était notre but... d'étudier et de faire quelque chose pour notre peuple...⁶⁰**

Par ceci, elle nous présente son projet personnel qui s'ancre dans le politique, dans le rapport au territoire et à son peuple. Cependant, vers l'âge de 17 ans, son plan de carrière (devenir dentiste) prend un tournant décisif lorsqu'elle part vivre au village de son nouvel époux. Sa troisième trajectoire s'amorce lors d'une crise conjugale qui se solde par son départ vers la ville accompagnée de son enfant en bas âge avec l'objectif de reprendre ses études. Cette trajectoire sera de courte durée, puisqu'elle retournera vivre avec son époux quelques mois plus tard.

Sa quatrième et actuelle trajectoire s'amorce en 2005. Alors en visite à Canarana pour la naissance de leur troisième enfant, son époux se fait offrir un emploi dans un organisme autochtone (SPDM) situé en ville. Alors agent de santé de son propre village, il accepte le nouveau poste. Après avoir été secouée par sa décision, rappelant à son époux qu'il est difficile de vivre en ville, elle décide de donner son accord à ce départ urbain pour deux raisons : elle pourra enfin retourner aux études et aura l'occasion d'y faire étudier ses enfants :

[Nous étions à] la CASAI... [Ma fille] est né... Et puis... mon mari était un agent de santé... là dans le village... et puis il a été invité à travailler... au SPDM... il y est allé... ma fille est née et nous sommes partis (elle et les enfants) et il continua... les gens aimaient son travail... il est resté là... (...) il est resté à Canarana. Puis, je suis retournée [au village] ... j'ai pensé... je vais rester... on est resté 4 mois là-bas... puis il a rappelé... on est resté ici... il a dit... « écoute... des gens m'ont invité à travailler ici... j'ai accepté... » j'ai dit... « oh quoi ? en ville c'est très difficile... je ne veux pas... » il a dit... « Non, essayons ! "Alors... (...) [ma fille] était encore toute petite... alors je suis restée...

J'avais déjà tout prévu... **C'est une opportunité... Je vais le laisser nous donner une sécurité... Je vais retourner à l'école... J'ai dit « Ok ! ok, c'est bon ! Allons-y. Tu peux accepter. »** ⁶¹

Lors de sa quatrième trajectoire, même si le motif principal de sortie de la famille émerge de l'offre d'emploi faite à son époux, Amari, dans son récit, précise à travers « **son accord** » (son consentement à partir) qu'elle aussi participe à la décision migratoire. Même si elle « accompagne » son époux qui reçoit une invitation à travailler, elle ancre sa décision dans une volonté de participer. Ce sentiment lui permet de s'approprier la décision de migrer et d'ainsi favoriser ses propres projets personnels (retour aux études – mobilité directe) avortés 10 ans auparavant lors de son mariage. Cet élément nous apparaît primordial, car, si les motifs décisionnels semblent principalement ancrés dans les projets des patriarches, les femmes trouvent le moyen d'y insérer les leurs, preuve d'une agentivité qui se dégage dès les balbutiements du processus migratoire.

Contrairement à sa mère, Amari est d'une génération qui se voit offrir l'accès à l'école durant l'enfance. Les femmes, une fois arrivées à l'adolescence, voient souvent cet accès freiné afin de répondre aux exigences des normes sociales (se rapporter à la section des mariages 2.2.2). C'est le cas de nombreuses femmes pour lesquelles leurs projets éducationnels prennent fin avant la vingtaine à la suite d'un mariage (Amari, Tatiana, Luana, Fanny) ou début vingtaine lors d'une grossesse (Takali, Samanta, Ila dans le cas de sa maîtrise). Le transfert du projet éducationnel et l'importance d'acquérir des connaissances extérieures au Xingu se traduisent alors par le travail de ces femmes à revendiquer une éducation urbaine pour leurs enfants. Takali, élève studieuse à l'école de son village qui rêvait un jour d'étudier en ville, nous explique sa réaction et celle de sa mère lorsque son père lui annonce qu'elle viendra les rejoindre en ville et qu'elle y étudiera. Mettant l'accent sur le discours de sa mère, nous relevons ici ce décalage dans son récit. En effet, durant celui-ci, le personnage principal qui revendique la continuité de son éducation s'incarne dans la figure masculine du père (et parfois des oncles également instruits et titulaires de postes rémunérés au village).

Quand mon père a parlé [de ma venue en ville pour les études]... hum... j'étais comme ça... sans un mot pour lui répondre neh... parce que je voulais revenir [au village] je ne voulais pas étudier ici... comme je l'ai dit... j'avais... peur d'étudier en ville... je croyais les gens qui disaient que c'était difficile... que c'était... que je n'y arriverais pas... alors... je voulais revenir... parce que je les croyais... que c'était très difficile... que je n'y arriverais pas... que j'échouerais... alors tout m'est passé par la tête... alors je ne voulais pas rester ici... (...) alors j'ai dit... parce que je voulais retourner au village neh... « Je veux retourner au village parce que les gens ont dit que c'était difficile d'étudier ici... que je n'y arriverais pas... que je suis une femme... ». **Et ma mère a parlé... mon père n'a rien dit... et moi... ma mère a parlé...** 'Ce n'est pas comme ça... tu dois essayer. Ne les crois pas.

Il faut essayer, pour voir. (...) essayer de réussir alors...’ (...) eh... ma mère a dit... ‘(...) tu as déjà appris... pendant l’enfance tu as déjà appris notre culture, donc maintenant il est temps pour toi d’apprendre les connaissances des non-indigènes aussi... parce que de nos jours, il se passe beaucoup de choses... donc tu dois connaître au moins le côté non indigène... donc, même si tu ne réussis pas, tu dois savoir...’ alors... elle a dit... ‘que par exemple... tu dois... savoir, comme ça... pour approfondir... pour avoir un travail dans le village aussi... parce que de nos jours, ce n’est pas très facile... il faut terminer le lycée pour trouver un emploi... alors il faut terminer [les études]... et ici, il faut aussi connaître certaines choses sur les non indigènes... donc il faut aussi approfondir ses connaissances... il ne faut pas seulement penser à la culture indigène... parce que, de nos jours, la culture indigène... [des gens] veulent mettre fin au territoire... il faut comprendre ce que cela signifie. Donc il faut se battre pour... défendre nos droits. Il faut comprendre ce qu’ils disent, ce qu’ils veulent, donc il faut... étudier pour dire, neh, ce qu’ils veulent... donc il faut étudier... » et c’est ce que ma mère m’a dit.⁶² (Takali)

La mère de Takali met en exergue un raisonnement semblable à celui d’Amari et de sa fratrie. Étudier pour pouvoir aider son peuple. Étudier avec un objectif lié au futur de son peuple et du territoire qu’il habite. Étudier pour se constituer de nouveaux outils afin d’investir un autre « monde » que le sien : un monde non xinguano, un monde masculin.

Connaissant les difficultés que peuvent rencontrer les femmes dans leur parcours scolaire au village, les mères choisissent la ville afin de leur permettre de terminer leurs études. L’exemple de la mère de Takali est éloquent à ce sujet. Enfant, elle étudiait au village, mais elle a dû arrêter en raison de son mariage et de sa première grossesse à 13 ans, comme sa fille aînée le raconte :

Ma mère a étudié... quand elle était jeune ma mère a étudié... neh... eh déjà étudié... et mon père nous dit... elle aussi... eh... ma mère a étudié, mais elle... a arrêté d’étudier à 13 ans parce qu’elle était déjà mariée neh... à 13 ans... elle a épousé mon père... alors elle a arrêté d’étudier... mais elle étudiait déjà. eh... »⁶³

Armée de ses expériences personnelles, la mère désire un futur différent pour ses filles, un désir qu’elle ancre dans son propre motif migratoire.

Mon mari a décidé de rester ici pour que mes filles puissent aller à l’école... dans le village elles y étaient déjà... mais elles ont décidé de finir le collège ici. (...) saisir cette occasion... alors ils... il a dit à mes filles de finir le lycée ici... et elles sont encore jeunes... mais jeunes... au village... elle ne sont pas tombées enceintes... dans l’adolescence... mon mari et moi, **j’ai demandé que cela n’arrive pas... c’est pour cela que nous l’avons emmenée ici... c’est pour cela que nous sommes ici en ville...** » (...) « Alors nous leur avons demandé de profiter... de la vie de célibataire... de ne pas se marier... d’étudier... parce que mon mari et moi nous sommes mariés très jeunes... parce qu’en ville on ne se marie pas tôt. **On a beaucoup d’enfants parce qu’on se marie tôt. Je ne veux pas de cela pour mes filles.** » (...) « (...) J’ai deux filles qui étudient ici... (...). Mais j’aime les voir étudier ici. C’est pour cela que je suis ici. À cause de mes filles »⁶⁴

La mère est ainsi à la fois responsable (ou co-responsable) dans la décision de migration (la sienne et celle de ses enfants), mais l’envisage pour ses enfants uniquement (et non pour elle). Une oscillation entre mobilité directe et indirecte, mais qui est assurément volontaire.

L'optique de s'écarter, momentanément, du rôle de la femme (être mariée à un jeune âge et avoir des enfants) afin de mener à bien ses projets revient également dans les deux derniers récits, ceux d'Ila et de Sami.

Ila déclare d'emblée que son départ vers la ville, à l'âge de 13 ans, est la meilleure décision qu'elle a prise. Tout juste sortie de la réclusion menstruelle, la décision s'impose lorsque sa mère désire faire d'elle une liderança du village. Son départ, que nous analysons comme un point de rupture, est articulé autour de trois arguments : le rôle de liderança qu'elle ne veut pas endosser, une tentative de mariage arrangé par ses oncles et son désir d'étudier.

Puis je suis sortie de réclusion, puis... ça n'a pas pris longtemps, je crois, une semaine, dix jours plus tard je suis allée en ville, puis je ne suis jamais revenue. C'était, donc, l'une des choses les plus importantes que j'ai jamais faites, de prendre vraiment cette décision. D'aller en ville. Ma mère voulait que je reste au village, pour être liderança, quelque chose. Mais je n'ai jamais voulu être une liderança. (...) Elle voulait que je reste dans le village comme ça, que je sois une liderança, parce que ma mère était une liderança à l'époque. Et puis, comme elle n'était pas, disons... parce qu'elle quittait souvent le village, parce qu'elle restait souvent en ville, elle... mon grand-père lui a dit : « Tu quittes souvent le village, je ne pourrai donc pas te faire liderança ». Mais je lui ai dit : « Ah, je vais en ville parce que mon père m'a appelée pour y aller, il veut savoir si je veux étudier en ville. Et je veux étudier ». ⁶⁵

Dans ce premier départ, elle mobilise son refus de reprendre le rôle de liderança en prétextant son désir d'étudier. Un rôle que sa mère s'est vu refuser par sa trop grande fréquentation de la ville. La transmission de ce rôle honorable, mais aussi délicat et chargé de responsabilités envers la communauté (dont nous discuterons dans la partie 2.2.4 de ce chapitre) par la mère marque, un peu à la manière de Tatiana, le désir de la mère de faire profiter à sa fille des opportunités qui lui ont été refusées. La frustration, mais aussi le sens du manque (manque à ses obligations et manque de continuité culturelle dans un cas, manque de réalisation personnelle dans l'autre) marque alors la direction dans laquelle ces femmes, à travers leur rôle de mère, déploient leur agentivité au service d'objectifs personnels ou collectifs qu'elles envisagent pour leurs filles.

Mais le contexte de la ville est difficile et l'envie de se désister est présente. Le retour au village est donc considéré comme une option par la femme, qui alors sera confrontée à d'autres obligations entourant son rôle de femme et desquelles elle puisera de nouveaux motifs pour repartir. C'est le cas d'Ila alors que son rôle de femme et son âge motivent ses oncles à la marier.

Et puis, je suis restée en ville, à étudier un petit peu. Puis ensuite, j'ai essayé de me désister, neh. Puis je suis allée au village, je suis revenue. J'y suis restée quelques mois, je crois, dans le village. Puis j'ai entendu des gens dire qu'ils voulaient me marier. Je n'ai pas aimé ça. J'ai dit à mon père : « Je veux retourner en ville pour étudier à nouveau » (rire) ! Et puis, je suis revenue en ville, et je ne suis plus jamais retournée au village.⁶⁶

Le mariage arrangé sera également le premier motif de départ de Sami soutenu ensuite par le désir des études, tout comme Ila qui dit partir en ville « pour ne pas me marier, et aussi pour étudier. [Parce qu'elle voulait] vraiment étudier ». Cependant, Sami le fait en réaction à un mariage arrangé depuis son enfance qui aura lieu lors de ses 14 ans. Elle raconte l'épisode qui se solde à la suite de son départ pour Chapada⁸⁸ :

Et puis, après avoir eu 14 ans, je me suis mariée. Mais je ne l'aime pas [non plus]. C'est ma mère qui l'a trouvé... mon père. Alors j'ai épousé cette personne, je ne l'aimais pas... il a 40 ans, j'ai 14 ans... je ne l'aimais pas. Je disais, « je ne vais pas me marier, je vais vivre seule. Je ne veux pas. Je ne veux pas, un homme comme ça... il m'a choisi quand j'étais bébé. » (...) Et puis, quand j'ai grandi... quand j'avais 12 ans... mon père m'a dit, quand tu grandiras, tu te marieras... parce que tu as déjà un fiancé... J'ai dit « non, je ne me marierai pas ». Je lui ai dit. Et puis j'ai grandi... 14 ans, puis il m'a dit... c'est le mariage. (...) Je me suis mariée. Ce n'était pas bon, c'était mauvais. Puis j'ai rencontré une fille de Chapada. Une avocate. J'ai dit... ma mère ne m'aimait pas, elle me chicanait tous les jours. (...) Et puis, j'ai dit... Je pars d'ici. Je pensais... Et puis une femme a dit : « Allons visiter Chapada ! Chapada c'est bien... comme ça... il y a de l'histoire... alors allons-y. » Je vais avec elle. J'étais avec [elle à] Chapada. Il s'est séparé de moi. Il a demandé... pour un mariage, là, il faut payer neh... au Xingu... si tu te maries comme ça, à 14 ans, on paiera cher [pour toi]. Avec sa mère. Parce que tu es jeune, neh. Alors, il va payer pour le mariage. Puis il... se sépare, il [faut tout rendre]. Alors il a dit... il a demandé à parler à mon père. Le mariage n'est pas correct. Parce qu'elle ne m'accepte pas... des choses comme ça... oh, ok, c'est bon. Quand je suis arrivée, j'étais séparée. Il n'y en a plus. Ma mère était en colère contre moi. Elle est restée [comme cela], restée, restée... jusqu'à mes 16 ans... J'ai dit... Je vais étudier.⁶⁷

À la fin de l'épisode, il est possible de deviner l'état de tension entre Sami et sa mère. Si elle ne mentionne pas de manière explicite que cette disjonction entre l'objectif maternel (de la voir mariée) et ses propres projets agit comme un incitatif au départ, on devine qu'elle a pu avoir une certaine incidence sur son choix. Une disjonction présente dès l'enfance entre des desseins différents :

Quand j'étais enfant... j'ai étudié là-bas, au village neh. Et puis ma mère n'aimait pas que j'étudie, je devais travailler, l'aider... à faire du tapioca... à faire... à aller au champ... à faire de l'artisanat... alors elle n'aime pas que j'étudie. Je dis... « Non... Je suis toujours fière d'étudier. »⁶⁸

Ces derniers exemples mettent en lumière des projets d'éducation auxquels la femme a réussi à donner suite dans son récit. Cette situation n'est cependant pas celle de toutes. Le récit de Manala, donné en exemple en ce qui concerne les sorties épisodiques liées à son emploi en

⁸⁸ Petite ville en périphérie de Cuiaba, capitale de l'État du Mato Grosso, à plus de 600 km de Canarana et de la frontière sud du TIX.

santé, illustre aussi les tentatives éconduites des femmes de poursuivre des objectifs personnels liés, entre autres, à l'éducation. Les trajectoires représentent donc aussi le siège d'une absence de mobilité, d'un refus de mobilité ou encore d'une incapacité.

Lorsque Manala, alors l'une des seules femmes agentes de santé dans son village, se fait élire comme vice-présidente de *l'Association Yamurikumã des femmes xinguanas*, elle voit cette opportunité comme le moment de faire une pause de son poste d'agente de santé afin d'aider la présidente à améliorer et accélérer les projets élaborés par l'association œuvrant à la défense des droits des femmes. Elle envisage ce poste administratif et politique comme le signal d'un moment opportun pour amorcer une mobilité provisoire et temporaire vers la ville. Ce « séjour » établi sur la durée de son mandat de vice-présidente (4 ans) lui permettrait de s'impliquer dans la gestion de l'Association basée à Canarana, d'éviter les allers-retours coûteux vers le village et de pouvoir terminer son diplôme secondaire, avant de retourner au village et reprendre ses obligations. À partir de son élection, elle présentera à trois reprises une requête de démission, chacune, tour à tour, refusée par sa famille et sa communauté. Elle devra, à partir de ce jour, composer avec les deux fonctions, dont l'une est payée par le village et l'autre est bénévole, mais nécessite plusieurs déplacements extérieurs. Une négociation délicate qui exclut (par la charge de travail cumulée) son projet personnel de terminer ses études secondaires. La réponse collective à ses aspirations personnelles semble s'articuler autour du désir de la communauté de la garder comme agente de santé. Cependant, il est impossible d'exclure la peur de la communauté qu'elle se forme en ville et ne revienne jamais. En échange, ils lui proposeront une certaine « compréhension et flexibilité » quant à sa mobilité pour l'Association, une posture qui s'accompagnera aussi inévitablement de critiques.

Malgré les refus et la surcharge de travail, elle conserve ce projet d'études qu'elle espère pouvoir réaliser un jour en parvenant à « sortir du village » :

Un défi pour moi... que... donc... je n'abandonnerai pas... Il y a une autre possibilité... j'étudie aussi comment suis-je censé faire à partir de maintenant, si ma famille ne me laisse pas... ? Comment vais-je m'organiser... ? J'ai besoin... c'est ma formation... parce que le... au moins pour mon âge, aujourd'hui j'ai 32 ans, neh. Je veux finir au moins mon collège et obtenir un diplôme d'infirmière technicienne neh... Avant, je rêvais beaucoup neh... Un domaine que je voulais découvrir... à l'âge de 25 ans... je calculais jusqu'à 35 ans... mes connaissances seraient approfondies... je me spécialiserais... neh... Ça, c'est l'obstacle que j'ai... **cette difficulté à sortir du village**. J'ai vu que... un jour je veux juste finir mes études secondaires et obtenir un diplôme d'infirmière technicienne... et

je continuerai mon travail au sein de ma communauté... Alors, c'est comme cela, mon combat tourne autour de ça... ⁶⁹(Manala)

Ainsi, mobile à travers son rôle d'agente de santé et de représentante d'une association, elle se considère également comme « immobile » à travers la difficulté à voyager librement, à sortir du village sans avoir de compte à rendre.

Les projets éducationnels dont le champ ne s'enseigne pas à Canarana (ou dans la ville la plus proche de leur village) amèneront les femmes à migrer vers des villes plus éloignées (Ila à São Paulo, Takali à São Paulo, Kyra et Souli à Goiás ou Cuiaba, Sami à Cuiaba, Luana à Cuiaba) et à se retrouver dans des situations de migration plus instables où le support des réseaux est réduit par l'éloignement.

Ces deux éléments structurels (santé et éducation) sont donc à la source de plusieurs projets de mobilité, mais aussi parfois d'une certaine immobilité. Ils génèrent une myriade de mobilités différentes où les femmes sont responsables ou non de la décision de partir, où elles partent du territoire de manière volontaire, involontaire et même parfois sous la contrainte. Pour clore la section des facteurs structurels, il nous paraît important de souligner l'impact des technologies dans le processus décisionnel.

Les technologies

Différentes technologies influencent également les mobilités des Xinguanos. Nous nous attarderons à deux catégories, soit les transports et l'accès à l'information (la communication).

Les transports

L'un des éléments essentiels qui émergent du facteur technologique est l'augmentation de moyens de transport pour les Xinguanos. Si les déplacements, au début du XX^e siècle, s'effectuaient uniquement par canots, maintenant, les bicyclettes, les bateaux à moteur, les voitures, les motos et les avions sont les principaux moyens de transport. L'avion a été le premier moyen mis à disposition pour des raisons d'urgences médicales ou la venue d'étrangers (journalistes, chercheurs, médecins, etc.). Le territoire était si grand qu'il était impensable, pour les Allochtones, d'y circuler uniquement par voie navigable. Ce premier

moyen a permis à certains d'avoir un premier accès à la ville lorsque les Xinguanos accompagnaient un parent malade, pour les femmes nécessitant un accompagnement médical lors d'une grossesse, pour les individus participant à une réunion importante ou ceux qui occupaient un poste administratif à la FUNAI. L'avion a donc été en premier lieu le véhicule des femmes enceintes, des malades, et des jeunes garçons issus de lignées de liderança en contact rapprochés avec les frères Villas Boas et l'administration du TIX.

Lorsque les premières routes et chemins ont été tracés entre les villages et les postes de la FUNAI, et ensuite entre les villages et l'extérieur du Xingu, les camions ont pu faire leur entrée dans la structure de transport existant à l'époque. Ianacula rappelle la création des premières routes reliant le Xingu à Canarana dans les années 1990 (Horta, 2018). Moins coûteux, mais plus long, ce moyen de transport a permis de libéraliser et d'augmenter les déplacements dans une certaine mesure. De nombreux déplacements étaient et sont encore ainsi réalisés principalement par les voitures du DSEI de la région du Xingu permettant aux Xinguanos un « covoiturage » possible lorsque la capacité de la voiture le permet. Ce type de mobilité est limité en nombre et dans le temps, les Xinguanos devant attendre le prochain départ et vérifier si une place est disponible.

L'augmentation des besoins (objets manufacturés, services médicaux) et de l'intérêt des Xinguanos à venir visiter la ville a permis l'éclosion d'un secteur économique très présent dans la ville de Canarana, celui des « fretes », ces taxis longues distances adaptés aux routes du Xingu. Ces « fretes » sont toutefois très dispendieux : il faut payer l'essence pour l'aller et le retour de la voiture ainsi que le temps du conducteur. Un prix pouvant tourner autour de 900-1000 reais – 300\$CAN pour un aller. Ils ne sont donc pas accessibles aux familles détenant peu de revenus⁸⁹. Certains vont parfois se réunir à plusieurs pour réussir à payer un fret.

Une autre solution, certainement plus rare, est celle de l'achat personnel (Journal de bord 2016) ou collectif dans le cas de certains villages et associations (l'Association AIKAX basée au village Ipatse, l'Association ATIX à Canarana) d'une voiture permettant alors de diviser uniquement le prix de l'essence entre les passagers. L'achat individuel ou familial d'une moto est cependant une solution très prisée et une même maison peut détenir plusieurs motos.

⁸⁹ Dans certains cas, comme le souligne Novo (Novo, 2018), les familles partent en ville pour récupérer leurs allocations gouvernementales, apporter les preuves de leur respect des conditions et pour ce faire doivent dépenser une somme pouvant équivaloir à l'allocation elle-même.

Moins dispendieuse, la moto permet cependant un voyage restreint à un plus petit nombre de personnes et le transport limité de bagages (tant vers la ville que vers le village sachant que les familles qui font des voyages occasionnels en profitent toujours pour ramener plusieurs produits et biens).

Pour certains villages, le transport est facilement réalisable par les routes en période sèche permettant aux gens d'effectuer plusieurs allers-retours. Le village Ipatse Kuikuro est, par exemple, accessible après 7 heures de voyage par les routes terrestres.

Pour d'autres, ou lors de la saison des pluies, le transport est plutôt multitype, une portion du trajet devant être réalisée par bateau. Pour ceux-ci, la présence des bateaux du DSEI, mais aussi l'aide financière de la FUNAI qui a permis l'achat de bateaux et de moteurs aura facilité les déplacements vers la ville, plus complexes en raison de la distance et de la nécessité de modes de transport plus nombreux. Ces déplacements représentent également des coûts, se concentrant autour du « motorista » (lorsque celui-ci n'est pas payé par la FUNAI ou le DSEI) et de l'huile à moteur.

L'augmentation de la présence, de la disponibilité et de l'accessibilité à ces moyens de transport a définitivement participé à l'accroissement de la migration xinguana à Canarana et à la diversification des trajectoires migratoires. Ils ne sont pas soulignés par les femmes comme étant des éléments décisifs dans leurs processus migratoires. Cependant, les délais et les coûts ont un impact énorme sur la possibilité pour les familles de se mouvoir entre ces espaces. Ainsi, une famille plus aisée (avec un revenu, avec un statut social reconnu, avec un emploi au village lié au transport) aura plus de facilité à amorcer un tel déplacement.

L'accès à l'information

Ce facteur découle du facteur technologique par lequel les communications sont facilitées grâce à la « radio », au « telefono orelhão » (cabine téléphonique) et maintenant au réseau internet.

Cependant, malgré la présence de ces différents types de moyens de communication, la circulation de l'information peut encore être considérée comme limitée dans certains cas. Un exemple entendu à quelques reprises lors de discussions informelles (et repris dans le film co-réalisé avec l'AYMXI) est celui racontant la difficulté pour les femmes d'avoir accès aux informations concernant les concours et examens d'entrées pour les différentes facultés

brésiliennes, surtout celles basées sur des « cotes autochtones »⁹⁰. Les informations qui circulent par la radio ou encore sur les réseaux sociaux sont parfois inaccessibles aux femmes en raison de la monopolisation de ces médias par les hommes et de leur maîtrise du portugais. Les femmes n'ont pas toutes accès à un téléphone cellulaire, encore moins à un ordinateur et à un compte Facebook (j'avance ceci en prenant appui sur le cas de femmes dont les époux ou les parents désirent contrôler les contacts et communications – Journal de bord, 2016). Cela limite l'accès aux informations circulant à travers les réseaux sociaux concernant les concours d'admission universitaires. La radio, média de communication intra-Xingu, mais aussi extra-Xingu avec les organismes autochtones urbains (à Canarana ou même, avant le déménagement du bureau local de la FUNAI, à Brasilia) a, quant à elle, été intégrée au territoire par les frères Villas-Bôas et mise à disposition à travers les Postes de la FUNAI (en premier lieu), et réservée principalement aux caciques et responsables scolaires ou médicaux. Cet accès privilégié tant géographiquement que hiérarchiquement pourrait expliquer la difficulté encore présente pour les femmes d'avoir accès aux informations circulant par la radio. Cette limitation les empêche de participer à certains concours d'admission universitaires, limitant du coup la réalisation de leurs projets personnels liés à la ville. Il s'agit, en ce sens, d'un facteur complexifiant la mobilité des femmes.

Dans un autre ordre d'idées, la radio permet le contact entre la famille restée au village et la famille en milieu urbain. Comme c'est le cas de Talyra qui a accès à une radio chez son père (possession rare) et peut ainsi rester en contact avec sa famille restée au village qu'elle voit rarement. Même chose pour les réseaux sociaux populaires chez les jeunes qui utilisent les différentes plateformes (Facebook, Whatsapp) afin de converser avec leurs cousins et parents des villages, de transmettre les nouvelles (décès, réunions politiques, fêtes) et de prendre part activement aux débats publics entourant la politique autochtone, mais aussi la politique régionale et nationale (concernant la présidence du pays par exemple).

L'utilisation des médias de communication peut donc agrandir et renforcer les réseaux (communautaire, politique), tout comme le contrôle sur la femme et les discriminations à son égard. Ces facteurs structurels influencent donc la migration des femmes vers la ville.

⁹⁰ La Loi des cotes (*Lei de Cotas*) créée en 2012 dans un objectif d'inclusion sociale dans le milieu éducatif émet l'obligation des institutions fédérales d'enseignement supérieur de réserver, à travers la « *cota indígena* », un pourcentage particulier d'admission pour les individus s'auto-déclarant autochtones.

4.2 Facteurs culturels

Si la culture traverse transversalement le processus décisionnel des familles xinguanas, elle est, dans certains cas, au cœur du motif principal menant les individus à migrer vers les villes. Nous nous attarderons à quatre figures culturelles, soit (1) les tabous liés aux mythes fondateurs, (2) l'institution du surnaturel et du spirituel à travers la pajelancia et la sorcellerie, (3) les différentes positions de respect (chef-dono) et finalement (4) les différents rôles sociaux ainsi que les normes qui y sont rattachées.

Mythes fondateurs et tabous

À l'origine du monde, le dieu Mavutsinin chassait dans la forêt près du village des jaguars. Lorsqu'il fut découvert par le chef des jaguars, il offrit ses filles en mariage en échange de sa vie. De retour dans son village, ne se résignant pas à offrir ses propres filles au jaguar, il construisit 6 filles à partir de troncs d'arbre et en envoya 4 rencontrer leur futur époux. Deux seules sœurs parvinrent à destination et prirent pour époux le chef des animaux, le cacique jaguar. L'une des sœurs donna naissance aux entités mythiques des jumeaux Soleil et Lune, mais elle mourut peu de temps après. La seconde sœur occupa le rôle de mère jusqu'à ce que les deux enfants se rendirent compte de la mort de leur mère biologique. En son honneur, ils célèbrent le premier Kuarup, rituel funéraire soulignant le décès des grands chefs et créèrent les premiers humains : les Xinguanos, les « indiens braves » et les « blancs ».⁹¹

Le mythe fondateur du Haut-Xingu est basé sur la naissance de jumeaux représentant le soleil et la lune, le bien et le mal. La naissance de jumeaux représente donc chez ces communautés une tension dangereuse⁹². Comme le souligne Orlando Villas-Bôas (Villas-Bôas, 2000, p. 39), dans une perspective de contrôle « les enfants jumeaux [sont] généralement sacrifiés, puisque, si l'un représente le bien et l'autre le mal, comment les distinguer ? ».

⁹¹ Synthèse que je dresse du mythe qui m'a été raconté de manière informelle en juin 2016.

⁹² Lévi-Strauss, dans Histoire de Lynx (Lévi-Strauss, 1991), reprend les différents mythes dans le monde qui mettent en scène la gémellité. Ce thème est souvent lié à une « complémentarité des contraintes » (Schemeil, 1992, p. 1035), au besoin du contraire de soi pour exister (« sans les Indiens, point d'Occidentaux »). Ils mettent généralement en scène un « démiurge » et un « décepteur » (à l'image du Dieu et du Diable), un cadre dans lequel la nature désordonnée à la fois peut et ne doit pas fonctionner. Si la présence du stigmaté des jumeaux est notable dans mon terrain (principalement auprès des familles ayant des jumeaux), il s'agit d'un sujet sensible peu abordé dans les récits. Ce qui émerge principalement est le désir (peut-être « contre-nature ») de la collaboratrice et de sa famille de contrer les normes pour accueillir positivement ces nouveaux enfants. Ce qui nous semble surtout important dans ce récit est donc cette résistance aux normes malgré la connaissance d'une menace de sorcellerie pouvant en résulter.

Le récit d'Alina, épouse du second cacique du village, se développe à partir de la confrontation à ce tabou. Elle apprend vers la fin de sa 9^e grossesse qu'elle porte des jumeaux. À cette époque, vers la fin des années 1990, encore très peu de Xinguanos fréquentent Canarana de manière prolongée.

Et le docteur a dit comme ça... » Vous avez deux jumeaux. « Et j'ai dit, comme ça... c'est vrai ? Le docteur a dit comme ça, en riant, « ce sont des hommes, des pêcheurs. » Alors j'ai dit... « Mon dieu... » J'ai eu peur/effrayée. À ce moment même, j'ai eu peur. Ce sont des jumeaux que je porte dans mon ventre.

(...) Alors j'ai dit à ton père... [elle s'adresse à sa fille présente lors de l'entretien] tu ne dis pas ça... et je me suis mise à pleurer... « J'ai deux jumeaux. » J'ai pleuré. Puis ton père a pleuré aussi. Nous avons beaucoup réfléchi. Puis nous avons pensé avec ton père... comment nous allions faire... Je vais les garder pour les élever... (crier - en prendre soin). Puis ton père a répondu. C'est bon. Nous allons les élever. Puis, quand Afukaka est venu ici, il lui a dit. Il a dit à son frère que quelque chose m'était arrivé... « Elle a deux jumeaux dans le ventre. » (Tabata racontant à Afukaka). Oh, ton père a dit : « Je vais les faire élever. Et puis, Afukaka a répondu : « D'accord, vous pouvez les élever ». Donnant son autorisation. C'est exactement cela. « Vous pouvez les élever ».

(...)

C'est laid pour les Indiens. De pouvoir élever des jumeaux. C'est le dieu qui a décidé cela. De ne pas élever les jumeaux. Certains disent que c'est Dieu qui a fait ça... pour avoir des jumeaux.

(...)

K : « Quand ils sont nés, il est dit que le peuple n'aimait pas ça, la communauté, son peuple.

S : Mais Afukaka avait déjà dit...

Akukaka avait dit oui, que c'était bien... mais seulement, la communauté ne l'avait pas accepté. Marcelo... son fils... va les élever... c'est ça qu'ils n'aimaient pas. Les gens disaient... pourquoi est-ce qu'elle les garde pour les élever ?

Et puis, ils ont dit « le chef ne peut pas élever des jumeaux, parce que ce sont des chefs. Il ne peut pas. » Pour eux, c'était laid ce qui se passait. Le chef de Yawalapiti, elle lui a demandé de ne pas accepter que Tabata les élève. Ce sont les gens qui disent ça... Je ne sais pas si c'est la vérité neh, tu sais (Gisele qui parle), mais les gens parlent... 'le chef ne peut pas accepter... il est dit que... que Tabata ne peut pas les élever... faire ces choses. Tant de commérages... c'est ce dont ma mère parle... tout le monde disait ces choses...

Et puis, les gens disaient... que ces jumeaux vont ruiner le village... lui porter préjudice/nuire... parce que c'est la première fois que des jumeaux sont élevés [au village].

S : aucune famille n'en a jamais élevé ?

B (fille) : non... c'est pour ça qu'ils disent que... qu'ils ne peuvent pas les élever. Qu'ils ne peuvent pas les emmener au village. Alors ils ont commencé à dire, comme ça, que quand ma mère les emmènerait au village, ils vont faire quelque chose avec eux, qui est maléfique... qui va les tuer par sorcellerie... ce genre de chose.

Ta (petite fille) : ils leur ont fait des menaces... « s'ils les apportent au village, nous leur ferons du mal. »

S : Mais comment... comment ont-ils appris ça... qui lui a dit ça ?

B : les gens du village. Il y a aussi la famille... qui continue d'entendre ces choses et qui leur dit... « oh quand ils seront là, dans le grand village, que nous allons leur faire ça... ». C'est pourquoi ma mère se sentait... préoccupée pour ses enfants... C'est pourquoi ma mère et mon père ont pensé à les donner à Rio. ²⁰

*Discussion à 4, avec la mère qui raconte son récit, accompagnée de sa fille aînée et de sa petite-fille aînée qui font la traduction.

Nous marquons dans son récit son désir initial d'élever ses enfants, possible à travers l'acceptation du premier cacique. Cependant, les commérages du village leur parviennent et la crainte d'éventuelles menaces de sorcellerie pousse les parents à l'adoption.

Cependant, une fois sur place à l'orphelinat de Rio de Janeiro, Alina ne parvient pas à y laisser ses enfants et annonce qu'elle désire les garder avec elle, contournant à la fois le tabou culturel et les commérages.

Ma mère n'aimait pas ça, parce qu'elle... Oh, ma mère m'a demandé neh... Où est-ce que...
Ou est-ce que je vais laisser mes enfants... au milieu de ces handicapés... Ma mère n'aimait pas ça...
Je ne laisserai pas passer ça. Et puis Rita a dit... « Ne les laissez pas ici... »
S : C'est Rita qui a parlé... elle avait quel âge... ?
Rita... avait genre 5 ans... et elle a dit ça à ma mère. Puis ma mère a dit à mon père qu'elle ne voulait pas les laisser partir... 'Nous allons nous même les élever... "Ensuite, mon père a dit à Lourde que ma mère ne voulait pas les laisser là. Elle décidait qu'elle ne voulait pas les laisser là. Qu'elle n'aimait pas l'endroit. ²¹(Gisele traduisant Alina)

Leur accompagnatrice allochtone leur propose alors de les aider à élever les jumeaux à Canarana. À la suite de leur décision de rester en ville, le chef du DSEI offre un emploi au père afin qu'il puisse subvenir aux besoins de la famille nouvellement émigrée. Alina situe donc sa mobilité au croisement de ces trois éléments : elle fait le choix de garder ses enfants auprès d'elle, elle reçoit l'offre d'une infirmière de Canarana d'être aidée et soutenue pour prendre soin des jumeaux et les commérages du village qui critiquent de plus belle à la fois leur choix de garder les jumeaux et de les élever en ville.

Ce n'est pas comme si ma mère voulait rester, vivre en ville. Elle n'a pas décidé... elle ne voulait pas... elle ne pensait... neh... de vivre en ville. C'est seulement à cause des jumeaux qu'elle y habite. Parce qu'elle avait encore peur que la communauté ne l'accepte pas. Eh... alors les gens de la communauté ont été impressionnés... eh... en disant, comme ça... wow, ils élèvent les jumeaux... pourquoi ils élèvent les jumeaux... ? parce qu'il [le père] est liderança'... il ne pouvait pas élever les jumeaux... (...)
ta : ils les ont critiqués, d'avoir élevé les jumeaux ici, dans la ville [double critique - pour être en ville et pour avoir des jumeaux] (...)
Mon père a essayé, ma mère aussi, de rester ici, jusqu'à ce que sa famille, mes frères, viennent ici (...).²²(Alina traduit par Gisele et sa fille)

Ce facteur culturel prend racine dans la peur de représailles sous la forme d'attaque de sorciers. Cette crainte est omniprésente dans le système xinguano et sera l'élément déclencheur de plusieurs mobilités, même sans rupture de tabous. Dans cette optique, il s'agit d'une mobilité directe dans laquelle la femme possède un pouvoir décisionnel, mais davantage contraignant (par la peur) que volontaire (par le « désir » d'amorcer cette mobilité). Dans le cas d'Alina et sa famille, cette amorce mènera à une migration permanente.

Institutions surnaturelles : entre pajelancia et feitiçaria

Tout comme le mythe fondateur de Mavutsini et de ses filles troncs d'arbre souligne le rapport entre les êtres non humains et la naissance des premiers humains, le rôle de pajé (le shaman) marque la liaison entre le surnaturel et la vie du village (Villas-Bôas, 2000, p. 40). S'il jouit d'un grand respect pour entretenir la communication avec les *itseke* ou *mamaés*, esprits redoutés, sa figure antagonique, le sorcier (*feitiçeiro*) est craint et critiqué. Par l'entremise de ce dernier, les maux de sorcellerie sont appréhendés par la population qui doit recourir aux savoirs dispendieux du pajés pour traiter cette « *doença do indio* ». Cette « maladie » est uniquement liée aux éléments surnaturels, éléments de distinction des maux traités par les *raizeiros* (spécialistes des racines et plantes). La sorcellerie n'est donc pas perçue en opposition aux « *doenças do branco* » (maladie du blanc : cancer, maladie cardiaque, diabète, etc.), mais s'y arrime. Si les Xinguanos savent qu'un individu est décédé à la suite d'un accident de moto, cela n'empêche pas et n'entre pas en contradiction avec le motif. Le contexte est alors analysé et en découle la compréhension « métaphysique » de la cause de l'incident. Pourquoi tel individu a-t-il eu un accident, pourquoi la voiture passait à ce moment précis, sont des questions qui seront analysées à travers le prisme de la sorcellerie (Journal de bord, 2017).

Certains caciques vont tisser un lien entre l'augmentation de la jalousie et de l'envie (et donc d'un sentiment individualiste) avec une augmentation de la sorcellerie. Une connexion que nous pourrions voir croissante avec la mobilité urbaine et l'augmentation des départs pour se procurer des possessions industrialisées. Quoi qu'il en soit, un de mes informateurs stipule qu'advenant la disparition de sa culture, la sorcellerie subsistera toujours, institution permanente aux pouvoirs qui transcendent les époques et les lieux.

Dans nos récits et nos discussions informelles, à demi-mot, en chuchotant ou seulement par allusion, plusieurs femmes ont souligné avoir été frappées de cette « maladie de l'indien » ou connaître quelqu'un qui en a été victime. Une des collaboratrices lie sa mobilité vers la ville au fait d'avoir été victime de la fièvre jaune dont l'origine de sa « contamination » est due à la sorcellerie. Elle raconte qu'elle récoltait du manioc au champ lorsqu'elle a entendu

un sifflement et c'est alors qu'elle a été frappée par quelque chose qui l'a renversée au sol. À la suite d'un retour difficile vers le village, elle a dû être alitée pour ensuite être transférée en ville où elle est restée hospitalisée plusieurs mois. Un second épisode qui se déclare peu de temps après son retour au village provoque l'amorce de sa migration permanente lorsque les médecins lui recommandent de ne plus retourner au village. Une migration grandement facilitée par un emploi qui lui sera offert dans l'une des associations locales en tant que « *faxineira* » (femme de ménage - Mayu, Journal de bord 2016).

Samanta nous souligne être arrivée en ville avec sa famille afin d'accompagner sa grand-mère aux prises avec des problèmes de santé à la suite du décès du frère de cette dernière. Sans entrer dans les détails, ses problèmes de santé, note-t-elle, sont liés à la sorcellerie. La sorcellerie peut donc pousser un individu à partir vers la ville pour trois raisons principales : avoir recours à des soins de santé, s'éloigner du village pour se protéger d'éventuelles attaques ou pour fuir des réprimandes (dans le cas des sorciers lorsqu'ils sont démasqués). Une mobilité au départ forcé par la contrainte. À son opposée, le pajé dont la mobilité intra-Xingu est déjà importante afin de répondre aux appels pour soigner les membres de sa communauté ou d'autres communautés du Xingu se verront de plus en plus sollicités par l'extérieur du Xingu. C'est le cas du père de Fanny, important pajé du Xingu qui sera invité à venir offrir ses traitements en milieu urbain, amorçant ainsi la migration de sa famille. Si son père amorce sa mobilité à une époque où encore peu de Xinguanos occupent les villes, Fanny note qu'il s'agit d'un prétexte croissant à la mobilité qu'elle considère comme problématique, car il diminue la culture, la folklorise, la dévalorise en raison d'un apport financier.

Eh... aujourd'hui, aujourd'hui beaucoup de femmes sont pajé. Ce n'est pas par choix... Je pense que tout est dans l'intérêt financier. Donc, cela dévalorise aussi la culture et le chaman. Tu comprends ? Parce que... je vois... il y a beaucoup de femmes chamanes, qui sont des chamanes, pour gagner de l'argent. Tu comprends. Donc, je pense que, pour moi, ils dévalorisent les chamans. Le travail du chaman. Quelque chose qui... sort de l'ordinaire. Autant en ville qu'au village. ⁷³ (Fanny)

Des récits, je compte donc 5 femmes qui articulent leur mobilité à travers un incitatif lié à ces institutions surnaturelles (Alina, Mayu, Samantha, Talyra, Fanny). Certaines vivent cette mobilité de manière directe en étant touchée par la sorcellerie et d'autres de manière indirecte, par l'accompagnement des victimes. Ces mobilités sont généralement espérées de courte durée, mais s'allongent généralement dans le temps pour devenir des migrations

permanentes. Les femmes souligneront la présence de cette institution en ville et les comportements adéquats pour y faire face, ce sur quoi je reviens dans la partie II. Cependant, comme cette recherche ne porte ni exclusivement ni intensivement sur la sorcellerie, je ne m'y avancerai que peu, soulignant qu'il s'agit d'un domaine où les savoirs sont réservés à certains (à travers des paiements, formations, réclusions, normes), mais également empreint d'une charge symbolique forte et aux conséquences redoutées de tous. C'est donc avec tact que j'aborderai le sujet dans les prochaines parties.

Rôle de liderança et de cacique

Le facteur culturel comprend également le statut social de l'individu en processus de mobilité. Au Xingu, la chefferie se structure notamment autour d'une position d'autorité issue de lignées héréditaires considérées comme « lideranças ». Il s'agit des familles qui se partagent historiquement les différents rôles culturellement importants. Un des symboles corporels qui marque cette position est formé de trois lignes horizontales tatouées sur les épaules (et parfois aux poignets).

Dans la région du Haut-Xingu, la reconnaissance culturelle et sociale d'un chef se traduit par la présence de multiples critères : héritage du nom d'un chef issu de sa lignée; position de fils ou petit-fils d'un chef, si possible des deux côtés de la famille; confiance du peuple; demande faite par la communauté de sa consécration lors du rituel de la perforation des oreilles; maîtrise de la forme du discours des chefs; reconnaissance intercommunautaire de sa position de leader (Fausto, 2017)⁹³. Un cacique, le chef du village, devra appartenir à une lignée de liderança. Si l'appartenance à cette lignée est héréditaire, le statut de cacique ne l'est pas nécessairement, mais s'acquiert à travers une série de critères sociaux, mais surtout, à travers l'aval de la communauté. On ne naît donc pas chef, on le devient grâce à son peuple, une notion sur laquelle nous reviendrons. Les lideranças tiennent également un rôle important dans le maintien des traditions et le respect de la culture, représentants politiques lorsque le cacique n'est pas disponible. Le chef (le « cacique ») xinguno est garant de la sécurité

⁹³ Pour de plus amples informations sur la notion de chefferie, voir Heckenberger (Heckenberger, 2005), Barcelos Neto (Barcelos Neto, 2012), Mehinako (Mehinako, 2010) et Guerreiro (Guerreiro, 2015). Pour une discussion sur la chefferie et la maîtrise voir Fausto (Fausto, 2008) et Costa (2017, 2021).

alimentaire de la communauté (à travers l'importance de la générosité), mais aussi du maintien des activités rituelles et cérémonielles (les cérémonies sont offertes par leur « propriétaire » et « maître », leur *dono*) et des discours ritualisés (Fausto, 2017). Les responsabilités d'un cacique établissent une relation entre lui et son peuple à la manière d'un père qui prend soin de ses enfants (enfants « adoptifs » symboliques dans le cadre d'une telle relation) auxquels il ne peut rien refuser⁹⁴. De plus, il agit à titre de responsable de l'accueil des étrangers à travers un cadre ritualisé (discours spécifiques) que lui seul peut conduire. Ce sont ces responsabilités (nourrir, conseiller, orienter, animer la vie rituelle, accueillir les étrangers) pour lesquelles les individus avec qui il tisse ces relations se doivent ensuite d'être redevables, établissant ainsi une relation entre lui et la communauté, mais aussi entre lui et les étrangers, produisant des ensembles de différences à travers lesquelles la socialité xingwana est créée : « chief / nonchief, predator / prey, individual / collective, affine / consanguine, hierarchy / equality », qui, comme le souligne Guerreiro, sont les « poles of a “dualism in perpetual disequilibrium” that gives movement to social life. » (2015, p. 80) Sans détenir le « pouvoir de commander » (2015, p. 65), le *cacique* maintient plutôt une relation de servitude envers son peuple à travers des responsabilités qui s'avèrent elles-mêmes, comme nous le verrons, à la base des projets d'autonomie collective. Il ne semble donc pas adéquat de définir leur relation avec la communauté en termes de démonstration de contrôle et d'autorité en ce qui concerne le mandat des « chefs politiques » xingwanos, mais bien davantage en termes d'une posture « responsable » de la construction et du maintien des liens de socialité entre les Xingwanos, incluant les personnes (humaines et non-humaines) et les choses (tangibles et non tangibles).

Il en est également de même pour une autre figure xingwana d'importance, celle des « *dono* ». La notion de « *dono* », synonyme de « maître » ou « propriétaire », s'avère être une « notion fondamentale de la culture xingwana » (E. B. Viveiros de Castro, 2002, p. 82-83) liée à la notion de chef et de *cacique*. En effet, le chef exécutif du village (le 1^{er} cacique⁹⁵) est également désigné comme étant le « maître de la place centrale » (*hugogo oto*, en Carib –

⁹⁴ Novo (2018) souligne dans son ethnographie chez les Kalapalo que le parent possède une responsabilité liée au « désir » de l'enfant. Il ne peut en aucun cas laisser un désir inassouvi, au risque de laisser croître l'envie et la frustration chez l'enfant, des éléments particulièrement dangereux, liés à la sorcellerie.

⁹⁵ Les caciques sont organisés selon une hiérarchie interne à la communauté. Par exemple, le père de la famille Kuikuro qui m'a hébergée à Canarana durant 6 mois se présentait comme étant le second cacique de sa communauté, sur un total de trois.

Kuikuro, Fausto, 2017, p. 660). Comme le souligne Seeger à propos de la notion de « maître » chez les Suyu du Bas-Xingu, « la plupart des choses ont des propriétaires-contrôleurs : villages, cérémonies, chants, maisons, champs, biens, animaux domestiques, etc. » (cité par Fausto 2008 – Seeger 1981 :182). Fausto rassemble les différentes définitions et compréhensions ethnographiques de la notion de *dono* dans le Haut-Xingu. Chez les Yawalapiti et les Kuikuro, le statut de « *dono* » entre humains et choses (et nous nous y restreindrons ici), se construit sous la forme d'une relation filiale paternelle, puisque les parents sont « *nossos donos* » (kukoto, nos maîtres-propriétaires). Cette posture parentale renvoie à la fois à un *prestige et un pouvoir politique*, puisque reconnu socialement et publiquement, mais surtout à la responsabilité de prendre soin de ses « enfants ». Ceci inclut principalement l'acte de les nourrir⁹⁶.

Un autre élément qui nous apparaît essentiel à l'utilisation du concept de « *dono* » dans le cadre de cette recherche est qu'il s'oppose fondamentalement à la notion de propriété et liberté individuelle. Au lieu d'utiliser le concept de « contrôle » pour définir le rôle du « *dono* », Fausto propose l'ajout du terme complémentaire de « déviation », proposant par le fait même une réflexion sur un acte « d'imposition » bilatérale, en se questionnant sur la façon dont les individus s'imposent les uns aux autres (Fausto, 2008, p. 343). Le « *dono* » n'est donc pas le régent d'un pouvoir coercitif, mais plutôt d'une imbrication de responsabilités relationnelles entre les membres de la société.

Lorsqu'il s'agit du « *dono* » de la place centrale, du *cacique* du village, il ne doit pas être compris uniquement sous la forme du représentant du peuple. Il représente davantage la forme par laquelle le collectif se donne à voir à l'étranger. Le *cacique*, *dono* de son peuple, est lui-même constitué de la pluralité de ses enfants, et par ceci, devient une « singularité inclusive » (Fausto, 2008, p. 334), une « personne amplifiée » (Heckenberger, 2005, p. 259-263), et ce, puisque, comme le soulignait Seeger chez les Suyu, ce statut « s'applique non seulement à la possession de biens matériels et immatériels (tels que les connaissances

⁹⁶ Ceci veut dire nourrir ses propres enfants, nourrir ses « enfants symboliques » à travers la générosité et le partage des biens et aliments (pour le cacique), nourrir les travailleurs qui aident à prendre soin d'une structure du village dont il est le responsable (maison, place, chemin), nourrir les participants d'un rituel dont il est le responsable (tant les membres de sa communauté que des communautés invitées).

rituelles), mais aussi à la capacité potentielle de les produire (Seeger, 1981, p. 182 – paraphrasé par Fausto, 2008, p. 330).

L'une des voies pour devenir le *dono* d'un rituel est chamanique, celle-ci comprenant le vol de son âme par l'esprit auquel est dédié ledit rituel. Les pajés, en identifiant la cause de la maladie, inviteront le malade à imiter l'esprit et à lui être redevant, prenant ainsi le rôle d'assurer la bonne tenue du rituel qui lui est dû (Fausto, 2017). Ces deux rôles de chefferie xinguana sont donc liés à leur communauté par leurs engagements et responsabilités politiques, créant une certaine dépendance vis-à-vis la communauté, afin de faire régner les équilibres sociaux et cosmologiques.

Prenons un instant pour définir en quelques mots le rapport entre les postures de chefferie et les femmes. Une femme est reconnue comme leader légitime de par son héritage familial (la fille ou la petite fille d'un *cacique*, une « *caciqua* », ou « femme chef », *itankgo* en langue Caribe-Kalapalo) et tend, comme nous l'avons démontré dans le contexte, à définir son identité à travers sa position au cœur de la hiérarchie sociale xinguana. Cependant, elle ne peut acquérir un statut de « chef exécutif », ni même de « *dono* » puisque aucune cérémonie officielle ne pourra la consacrer, contrairement à la cérémonie de la perforation des oreilles des garçons, essentielle à la création (tant physique que sociale) des futurs grands *caciques* de la communauté (Fausto, 2017). Ses responsabilités sont semblables à celles des *caciques* à travers son devoir de répondre, généreusement, aux attentes des membres de sa communauté. Ces devoirs peuvent amener la *caciqua* à interagir autant dans la sphère domestique qu'au centre du village en y offrant de la nourriture pour l'ensemble de la communauté. Ce dernier espace, central et vital pour la politique xinguana ne lui est, cependant, accessible que partiellement. En effet, la « maison des hommes », haut lieu politique situé au centre de la place (le *patio*), n'est ouverte à aucune femme. Par ailleurs, le statut de « chef » héréditaire offre à la *caciqua* une autorité distincte à travers des pouvoirs réduits. Conséquemment, la *caciqua* n'aura pas le pouvoir de présider une cérémonie puisque elle ne peut pas en être la maîtresse/propriétaire (*dona*)⁹⁷ ni être considérée comme le chef de la communauté responsable lors de cérémonies interculturelles xinguanas. Elle n'offre pas de discours ritualisés, caractéristiques spécifiques des *caciques*. Son autorité

⁹⁷ Le seul exemple que nous ayons collecté est le titre de « *dona* » du rituel du Quarup partagé entre les enfants d'un *cacique* Yawalapiti, dont l'une de ses filles aînées (Horta, 2017). Les femmes ne sont pas non plus les « *dona* » du rituel Yamurikumã, principal rituel féminin intercommunautaire du Haut-Xingu.

s'étend donc strictement à son rôle de représentante des femmes de sa communauté, l'amenant à mobiliser et diriger les femmes pour la tenue d'activités informelles (troc non ritualisé, réunions).

Si nous sortons du rôle de chefferie communautaire, le rôle traditionnel de la femme lui prodigue un caractère d'autorité dans deux domaines, soit la gestion domestique (comprenant celle des enfants et de certaines tâches ménagères et culinaires⁹⁸) et la diffusion des commérages à travers son titre de « maîtresse du mensonge » (*dona da mentira* - Franchetto, 1986, p. 265). Seule structure sociale à laquelle la femme (sous une forme humaine⁹⁹) est associée en tant que « responsable » et « maîtresse », le mensonge (principalement à travers la forme discursive du commérage) est l'apanage, certes d'un certain pouvoir, mais est culturellement négatif, quoiqu'omniprésent.

La « *fofoca* », ou autrement dit le « commérage », est monnaie courante dans le Xingu (Gregor, 1982; Franchetto, 1986) au sein des communautés et entre elles. Si les hommes accusent les femmes d'être des « *kuhukiwekeho* » (*donas da fofoca* en Carib des Kuikuro), Mello (2005), qui travaille auprès des Kuikuro à propos du rituel *Iamurikumã*, souligne que les femmes leur renvoient une accusation semblable dans leurs chants, rappelant que le commérage est une institution qui est crainte et niée (Mello, 2005) par les deux groupes. Il importe d'établir une distinction entre la forme *kuhuki*, commérage «malveillant, qui attriste, fait souffrir, [...] est lié à des conflits entre factions, et peut même être assimilé à la pratique de la sorcellerie » (2005, p. 101-102), et la forme « *manapitsitsaka* » en carib ou « *brincadeira* » en portugais (jeu, blague), bien que la limite les séparant ne soit pas claire. Je reviendrai plus longuement sur la notion des commérages dans la partie II des expériences quotidiennes de l'espace urbain.

⁹⁸ Certaines, telles que la pêche et la chasse, sont exclusives aux hommes. Le travail au champ est également divisé entre l'homme et la femme. Cependant la gestion des aliments est principalement d'ordre féminine (sauf la cuisson qui peut être gérée par des hommes)

⁹⁹ Car, comme Franchetto (1986) le souligne, à travers la transformation rituelle des femmes qui deviennent des Hyper-femmes, les *Yamurikumã*, se rapprochant davantage des *itsekes*, ces êtres non humains, prennent alors la position de « *dona da aldeia* », maîtresse du village. Mello (2005, p. 149), quant à elle, souligne également la possibilité de la *Yamurikumã* mythologique d'être la « *dona* » des flûtes actuellement masculines et interdites aux femmes.

Revenant aux rôles de chefferies, les espaces où ils se présentent sont clairement distincts dans leur géographie. Ils nous ramènent aux dichotomies centre/périphérie et public/privé. La femme est ainsi attirée aux espaces et activités se déroulant en périphérie de la maison et du village et dans la sphère du privé (s'occuper de la famille, préparer la nourriture, rassembler les femmes dans l'espace arrière des maisons, émettre des commérages), difficilement associée aux activités sociales et publiques (discours, gestions des cérémonies et rituels, accueil des visiteurs) caractérisant les occupations d'un chef. Le statut de *caciqua* offre une certaine flexibilité dans l'accès aux différents lieux et pouvoirs, sans toutefois être dans une position symétrique avec les *caciques*.

Le lien entre les rôles de cacique, de liderança et la migration urbaine s'inscrit dans l'histoire de cette mobilité. Malgré la politique protectionniste déployée au Xingu par les indigénistes Villas-Bôas, c'est celle-là même qui est à l'origine des premières mobilités urbaines extérieures au TIX. Par tradition, l'accueil des étrangers dans les villages s'est toujours fait par l'entremise du cacique. Il n'en fut pas autrement à l'arrivée des premiers Blancs sur le territoire. Ce sont donc les caciques et leurs familles qui furent les premiers à maîtriser le portugais, notamment à travers des cours particuliers offerts par les Villas-Bôas ou les professeurs, chercheurs et médecins qui les accompagnaient lors de leurs visites et séjours au Xingu à partir de 1950. La visée politique de l'apprentissage de la langue portugaise, à travers la communication cérémonielle entre peuples et la représentation des revendications, correspond aux responsabilités traditionnelles des lideranças et caciques. C'est donc sans étonnement que les premiers allers-retours par avion vers les villes (l'unique et dispendieux type de mobilité disponible avant le tracé des passages terrestres), seront également dirigés vers certains individus, principalement issus de ces mêmes catégories sociales. Les enfants de ces familles seront donc les plus enclins à entrer en contact avec l'espace urbain, à s'y rendre occasionnellement, à maîtriser la langue portugaise. Ils constitueront donc une génération d'individus (principalement masculins) en position de pouvoir qui représentera un pont politique, social et culturel entre l'environnement xinguan et le monde allochtone.

Mais si les familles liderança et les caciques ont été placés au premier plan dans l'amorce de cette nouvelle mobilité, il n'en va pas nécessairement de même pour les femmes de ces

familles. Certaines femmes soulignent le désir de la famille (principalement tenu par la mère) de les voir assumer leur rôle héréditaire de liderança ou de caciqua (Ila, Rita, Gisele). Ce désir s'articule, dans certains cas, à l'origine de techniques de rétention au village de ces jeunes femmes au « futur » déjà tracé culturellement. Ila explique, en ce sens, comment sa mère espère la voir reprendre le rôle de liderança qu'elle s'est elle-même vu refuser pour avoir trop fréquenté la ville avec son époux.

Alors, je suis sortie de réclusion, puis... ça n'a pas pris longtemps, je crois qu'une semaine, dix jours plus tard je suis allée en ville, et puis je ne suis jamais revenue. C'était comme ça, l'une des choses les plus importantes que j'ai jamais faites, de prendre vraiment cette décision. De partir vers la ville. Ma mère voulait que je reste au village, que je sois liderança, quelque chose. Mais je n'ai jamais voulu être une liderança. (...) Elle voulait que je reste dans le village comme ça, que je sois une chef, parce que ma mère était un chef à l'époque. Mon grand-père lui a dit : « Tu quittes souvent le village, alors je ne pourrai pas te proclamer liderança ». Alors, quand je suis sortie de réclusion, elle voulait que je reste là [au village].⁷⁴

La femme, par son genre, est ainsi rattachée à des rôles différents des hommes, lui offrant une résistance plus forte (familiale, communautaire, culturelle) lors de son choix de mobilité urbaine. Ces rôles se campent aux sphères domestiques et privées, limitant les espaces et les groupes fréquentés. La jeune fille autant que la femme naviguent donc entre leurs rôles sociaux et leurs projets personnels à travers l'expérience de la mobilité.

Rôles sociaux et leurs normes

La femme xinguana, à travers les différentes phases du cycle de vie, devra correspondre à un rôle prédéterminé socialement et culturellement lié aux valeurs, orientations et tabous locaux. Dans les récits collectés, je perçois trois rôles distincts, celui de fille (au sens prépubère et de la relation filiale), celui d'épouse-mère et celui de mère-célibataire (femme séparée ou divorcée). Les deux premiers rôles sont séparés par la phase de puberté à travers l'apparition des premières menstruations, auxquelles est associée la réclusion menstruelle, étape essentielle à la construction du corps et de la personne xinguana. Comme on peut le remarquer d'emblée, peu d'espace est laissé à la femme pubère et célibataire. Le troisième est plutôt distinct de par son retour à un stade lié à l'âge prépubère (celui de célibataire) tout en jouant un rôle maternel.

Pour bien comprendre l'ancrage de ces rôles, il faut comprendre comment s'articule la notion de « personne » dans la région. Pour plusieurs sociétés amazoniennes, la construction de la «

personne » est un processus fondamentalement corporel. Comme l'explique Viveiros de Casto (1979, p. 40), « [l]es changements corporels ainsi produits [à travers la fabrication du corps] sont la cause et l'instrument de la transformation en termes d'identité sociale. » Faire un corps implique à la fois l'accès à la vie, la capacité de la reproduire et sa fin. Dans un cadre plus ontologique, une position sociale particulière, celle de chaman (ou pajé pour le Xingu), est en mesure également de la restaurer ou encore de la protéger. L'enfant n'est pas considéré comme une « personne » à part entière, mais est en processus de construction. Il le devient à partir de son passage à la vie d'adulte liée fondamentalement aux capacités productrices et reproductrices. Au Xingu, ce tournant survient principalement à travers la réclusion¹⁰⁰, phase essentielle à la « fabrication » du corps (Viveiros de Castro, 1979; Gregor, 1982; Viveiros de Castro, 2002) et à l'apprentissage de son rôle, de son genre. Nous avons donc ici affaire à la phase prépubère, marquée par tout ce qui précède la réclusion, et ensuite à la phase adulte, marquée par la post-réclusion. Le passage entre les deux, marqué par la réclusion, est une phase essentielle à la production sociale xinguana, à travers laquelle le corps en construction (l'individu en devenir) doit rester invisible, symbole de « honte »¹⁰¹ d'un corps « nu », sans ornement et fragile, dont la construction réussie dépend de sa bonne conduite et du respect des règles culturelles. À sa sortie de réclusion, le jeune adulte, dorénavant pleinement « personne », verra son rôle confirmé premièrement à travers sa décoration et son exhibition (coïncidant souvent avec la fin du rituel funéraire, le Kuarup), ainsi que lors de son mariage (qui normalement est célébré en conclusion de l'exhibition publique). À travers la réclusion et confirmée dans le mariage, la femme devient alors épouse et éventuellement mère. Ces nouveaux statuts lui permettent de s'approprier une agentivité féminine à travers la capacité à reproduire la vie. Celle-ci, basée sur ce double rôle, assure une importante part de la production domestique et, surtout, la reproduction sociale et culturelle. La femme est alors en mesure de déployer une agentivité spatialement déterminée (principalement dans l'intime et la périphérie, domaine de la fabrication du corps et donc du

¹⁰⁰ La réclusion, période à la durée flexible allant de quelques mois à 2 ans, est la phase de construction du corps du jeune xinguano. Elle comprend une diète particulière permettant une prise de poids, l'ingestion et le rejet de décoction, le râpage de certaines parties du corps (ciblée selon le genre), la pousse des cheveux. Il s'agit également de la phase d'apprentissage traditionnelle à travers laquelle chacun apprendra les différentes pratiques (culinaires, artisanales) et directives afin de devenir une « personne » xinguana (ne pas rire, ne pas parler fort, ne pas parler des autres, etc.). Voir les textes de Viveiros de Castro et de Gregor sur la fabrication d'une personne xinguana (E. B. Viveiros de Castro, 1979), (T. Gregor, 1982) à ce propos.

¹⁰¹ La « honte » catégorie essentielle de l'ethos xinguano. Voir Basso (Basso, 1973) chez les Kalapalo.

social) s'assurant de remplir de manière adéquate ces rôles culturellement fixes et fixés. Au contraire, l'agentivité masculine acquise par le passage de la réclusion, bien qu'elle participe également à la construction des corps à travers ses différentes phases, s'apparente davantage aux rôles publics et aux espaces centraux, aux déplacements nécessaires à de tels rôles et donc, par le fait même, à la mobilité. Cependant, comme nous le verrons à travers cette thèse, les femmes migrantes xinguanas chamboulent cet ordre spatial déterminé pour investir de nouvelles sphères, de nouveaux rôles, de nouveaux possibles. Elles développent des agentivités qui s'extirpent du cadre de la reproduction de la vie en s'immisçant dans la reproduction du social et du politique à partir de rôle jusqu'ici masculins (leaders politiques, agents de santé, infirmiers, professeurs). Cantonner les femmes à l'unique espace domestique revient donc à invisibiliser ce processus de déconstruction et de reconstruction amorcé par la femme à travers son expérience urbaine personnelle ou familiale, ainsi qu'à exercer un regard conservateur sur la capacité des femmes à incorporer ces nouvelles positions, mais surtout, à les rendre acceptables pour la collectivité, à faire d'elles de nouveaux possibles féminins.

Pour ce faire, les femmes déconstruisent les normes sociales et culturelles dans lesquelles leur rôle est imbriqué. Ces normes qui ne sont pas définies avec précision dans la littérature académique le sont à travers les récits des femmes appartenant à la fois au système interculturel et plurilingue du Haut-Xingu, comme des femmes des autres nations xinguanas du Moyen-Xingu, du Bas-Xingu et de l'Est-Xingu. Grâce à leurs témoignages, je me permets d'avancer deux normes principales qui circonscrivent le rôle féminin : le respect des activités de genre et la distance maintenue face aux hommes.

La première norme met en relief les activités quotidiennes et ludiques qu'une jeune fille et femme peut ou ne peut pas faire. Elle est surtout explicitée par les limites, les activités normalement « interdites » aux filles comme le sont la pêche et le tir à l'arc, des sources d'attrait pour plusieurs collaboratrices. Mais les activités de genre concernent aussi le travail qui est attendu de la femme, notamment au champ et dans la maison. Le travail domestique comprend le nettoyage, la cuisine, la gestion des enfants et l'aide aux parents ou beaux-parents (Franchetto, 1996; Novo, 2018).

La deuxième norme cible les relations avec la gent masculine. Liée au mariage et aux relations extra-conjugales, la femme voit sa mobilité limitée, contrôlée, afin d'éviter les

écarts de comportement qui pourraient avoir un impact sur elle et sur sa famille. Comme nous le verrons dans la partie II de l'analyse, cette norme tend à être renforcée au contact de l'espace urbain, principalement en raison des dangers que représente la ville.

Ces normes sont présentes dans les parcours de toutes les femmes, à différents niveaux, à différentes intensités, à différents moments. En ce sens, je constate que la réclusion menstruelle scinde le récit et fait émerger deux rôles affectés différemment par ces normes, la fille et la femme-épouse. Selon la logique de Viveiros de Castro, le rôle de reproductrice de la vie diviserait les jeunes filles prépubères des femmes menstruées *et* mariées. Parallèlement à cette perception dans laquelle l'agentivité féminine se concentre sur le pouvoir de reproduire la vie, je propose d'observer ces différents rôles sous l'angle d'une agentivité politique que les normes précédemment citées limitent ou accentuent. Je définis cette agentivité comme politique dans le sens du pouvoir de prendre des décisions concernant sa vie (choix de refuser un mariage, d'étudier, de travailler, d'être mobile). Il m'apparaît ainsi logique d'inclure à cette discussion le rôle de femme séparée (ou mère célibataire), présenté dans les récits comme une situation féminine au croisement d'une certaine discrimination et d'un pouvoir d'agir particulier. Voyons ainsi comment ces trois rôles s'articulent face aux normes locales et comment ils constituent des facteurs culturels de départ vers la ville.

Rôle de la fille

La femme semble avoir une valeur différente en matière de main-d'œuvre familiale puisque deux récits soulignent la déception des parents lors de la naissance d'une fille au lieu d'un garçon (Manala et Tatiana), surtout dans les familles où elles sont déjà nombreuses. La catégorie « fille » fait ainsi référence à la fois au statut prépubère, mais aussi au rôle familial qu'elle occupe au sein de la maisonnée. La jeune fille, dès un jeune âge, aide sa mère à accomplir les tâches ménagères et domestiques. Elle participe, entre autres, au travail du champ, de la cuisine, du ménage et commence l'apprentissage des techniques artisanales. Ses loisirs sont meublés de jeux avec les cousins et cousines, de baignades et de promenades en forêt. Comme expliqué précédemment, il lui est interdit de s'adonner aux activités considérées comme masculines, telles que la pêche et l'archerie, nous rappelant les territoires genrés de ces deux agentivités distinctes. La pratique de telles activités vaudra à la jeune fille

des critiques et promesses de malchance liées aux tabous culturels comme l'exemplifient les commentaires reçus par Amari lorsque, toute jeune, elle s'adonne à ces occupations :

(...) Culturellement... les filles là-bas... ne peuvent pas pêcher... ne peuvent rien faire de tout cela neh... parce que la pêche là-bas, la pêche à la ligne, la pêche est un truc d'homme... neh... et... et les gens disaient... « Tu n'es pas un homme, tu es folle, tu... si tu continues à pratiquer ça... tu vas avoir un enfant handicapé... des jumeaux... si tu pratiques ces choses... » Alors, j'ai toujours été entêtée... toujours... et j'ai continué à faire ces choses... à jouer... à jouer au ballon... et les gens disaient... « Tu n'es pas un homme... tu es une femme... tu ne peux pas faire ça... » Et j'ai toujours voulu faire toutes les choses que les garçons faisaient... neh... je suis très... entêtée... pour ces choses... ⁷⁵

Par ailleurs, depuis l'implantation d'écoles dans certains villages, la scolarisation est parfois classée dans ces activités plus spécifiquement masculines, rendant plus difficile son accès aux jeunes filles. Comme souligné dans le facteur structurel de l'éducation, presque toutes les femmes ont manifesté un intérêt, mais plusieurs femmes se sont vu refuser la scolarisation ou ont dû affronter les critiques pour y avoir accès. Si la participation à de telles activités chez les jeunes filles prépubères suscite parfois des tensions dans la famille ou dans la communauté, la négociation de cette norme est réussie par certaines au prix d'une persévérance et de la réception de critiques à leur endroit. Cette négociation, fruit d'une certaine agentivité politique, est ainsi facilitée par le fait que la jeune fille ne possède pas encore la capacité de reproduire la vie. Il s'agit également d'une phase où la mobilité de la jeune fille n'est pas régie par la norme visant son rapport aux hommes, lui permettant ainsi de côtoyer les jeunes garçons sans contrôle parental subséquent. Cependant, la mobilité de la jeune fille prépubère est plutôt liée au travail domestique et aux tâches à réaliser, ce qui peut représenter une limite à son agentivité politique. Je reprends ici une citation de Sami déjà mobilisée qui illustre très bien cette tension entre les désirs d'éducation des jeunes filles et leur rôle domestique auprès de leurs mères :

J'ai étudié là-bas au village, neh. Ma mère n'aimait pas que j'étudie, je devais travailler, l'aider... pour faire du tapioca... pour faire... pour aller aux champs... pour faire de l'artisanat... alors elle n'aimait pas que j'étudie.⁷⁶

On comprend toutefois qu'il est moins problématique pour une jeune fille de s'acquitter partiellement¹⁰² de ses tâches domestiques pour aller étudier qu'il ne l'est pour une femme pubère.

¹⁰² Il est important de comprendre qu'il s'agit ici d'une décharge uniquement partielle des responsabilités domestiques, car la jeune fille qui va à l'école n'est en rien libérée totalement et réalise ses tâches avant ou après ses heures de cours (Journal de bord, 2016).

La sortie de la réclusion, phase culminante de la production sociale de la femme xinguana, atteint son apogée lors du mariage de celle-ci, normalement effectué durant la même cérémonie qui célèbre la fin de sa réclusion (généralement le Kuarup). Lorsque la femme, pubère, ne se marie pas, elle tombe dans une zone d'attente, latente, continuant à occuper le rôle de « jeune fille », mais dont les limites sont souvent circonscrites afin de la mener vers un mariage respectable et d'éviter les grossesses hors mariage (car elle est désormais capable de reproduire la vie). Novo souligne ainsi le cadre dans lequel sont acceptées les activités extradomestiques, telles que l'éducation, et les craintes qu'elles peuvent susciter dans le cas des jeunes filles célibataires :

Les filles ne sortent pour étudier que lorsqu'elles sont célibataires et, en général, sont envoyées vivre dans d'autres villages qui ont un accès facile à une municipalité de la région, en restant sous la garde de parents proches. Dans ces cas, les parents sont constamment préoccupés par leurs filles, craignant qu'elles ne tombent enceintes ou ne se marient dans les villes ou les autres villages. (Novo, 2018, p. 118)

Classées comme « jeunes filles » puisque célibataires, elles ont accès à une « certaine » flexibilité liée aux activités de genre. Cependant, il faut désormais contrôler leur mobilité afin de veiller à leur respectabilité. Le cas présenté par Novo est ainsi signe d'un contrôle où, au moindre écart, la femme doit arrêter ses activités et revenir au village (le cas de Karu et d'Ana). Le statut de célibataire n'est pas toujours suffisant pour convaincre la collectivité qu'une femme pubère peut étudier. Mes collaboratrices rapportent que leur présence à l'école, lorsqu'elles ont 14 ou 15 ans, est perçue comme problématique, car elles sont « vieilles » et devraient déjà être mariées. La mobilité de la femme pubère est ainsi cernée par ce besoin de répondre à son rôle maternel, considéré comme incompatible avec la fréquentation scolaire. Un cadre supporté par l'affirmation d'Ila qui, lorsqu'elle était étudiante à Canarana, recevait la critique stipulant « que seuls les hommes pouvaient étudier. Les femmes devaient rester là, au village ». La mobilité des femmes dont la position filiale (et non plus uniquement prépubère) est centrale peut à la fois être facilitée et complexifiée par ce statut. Si certaines amorcent une trajectoire de mobilité à travers le désir des parents de les voir étudier, d'autres s'éloignent du village contre la volonté de leurs parents afin de se dérober aux normes sociales qui les attendent, telles que le mariage (Sami, Ila). Toutefois, la position filiale qui rappelle la tutelle des parents représente également une phase où le possible est extensible, notamment à travers le retardement du mariage (on ne parle donc pas d'un refus de la norme, mais bien de son extension) pour permettre, par exemple, l'obtention

d'un diplôme. Il s'agit toutefois d'une réalité peu commune lorsque la femme arbore le rôle d'épouse, le contrôle de la mobilité passant de l'autorité parentale à celle du mari.

Notons ici que les trajectoires de mobilité de nos interlocutrices qui ont décrit ce rôle comme participant à leur départ ne sont pas nécessairement nombreuses, mais se distinguent par la force d'initiative qui les conduit, de différentes manières, à braver l'ordre social.

Rôle de la femme/épouse

Le mariage est décrit, dans les récits, à travers deux angles : celui de la *volonté* et celui de la *polygamie*. La volonté est présentée, par la femme, de manière indirecte à travers la mention, ou non, du choix familial imposé à la femme, habituellement un cousin de troisième degré. Manala nous met ainsi en contexte son premier mariage imposé par sa famille :

Regarde... cette décision... du mariage... Il existe aussi les règles... c'est la décision de la famille... donc... la famille de mon cousin... neh... du côté de mon père... eh... qui a décidé que... entre cousins, dans ma culture, il faut que ce soit le mariage entre cousins de... troisième degré... neh... donc... c'est arrivé... neh... ils sont entrés en accord... je ne voulais pas... il... nous ne nous connaissions pas... il était plus âgé que moi... j'étais plus jeune... je pense qu'il avait 7 ans de plus que moi.^{ZZ}

Le parcours de Sami fait état d'un mariage similaire avec un homme plus âgé auquel elle est promise depuis l'enfance. Malgré son insistance à refuser ce mariage, celui-ci sera célébré lors de sa sortie de réclusion à 14 ans. La volonté des parents, ainsi que celle du futur époux, participent à l'équation. Ces deux cas se soldent par une rapide séparation. Sans enfant et nouvellement célibataire, la femme séparée possède une position moteur de mobilité vers la ville sur lequel je reviens sous peu. Les mariages volontaires sont reconnus par l'absence de cette imposition familiale, comme pour Amari, Karu et Tatiana. Ces femmes seront plus à même de faire valoir leurs projets personnels en renégociant les normes sociales attribuées à leur rôle.

La polygamie, quant à elle, est imbriquée dans le récit mythique de Mavutsinin et de ses deux épouses, sœurs l'une de l'autre. Celle-ci n'est pas omniprésente et demeure plus commune chez les chefs et lideranças. Cette posture de respectabilité est en partie nécessaire à la polygamie, car il est reconnu qu'il faut à l'homme la capacité de s'occuper de toutes ses femmes (construire une maison indépendante dans certains cas, subvenir aux besoins des

enfants, etc.) nécessitant un large réseau d'entraide et une certaine richesse. Huit de nos récits connectent ce type de mariage au facteur d'imposition, venant du futur époux ou de la famille (désirant marier leur fille à un homme au statut reconnu) et deux autres illustrent plutôt un mariage désiré par la narratrice. Dans la majorité de ces exemples donnés, le mariage est source de conflits (entre la femme et son époux, entre les deux épouses) et de tensions. Par ailleurs, il a abouti dans cinq cas par une séparation de l'une des deux épouses.

Dans tous les cas, la célébration du mariage symbolise l'acquisition d'un nouveau rôle. Une fois celui-ci célébré, la femme doit s'occuper de l'époux et de sa belle-famille qui entraîne l'arrêt des activités extradomestiques. Deux cas de figure de mobilité marquent ce nouveau rôle. Dans bien des cas de mobilité, le mariage signifie le retour au village. Ce sera le cas d'Amari qui, vivant alors en ville pour ses études, retourne vivre au village, ou encore de Manala qui doit arrêter ses études et sa mobilité lors de son premier mariage afin de répondre aux exigences du rôle d'épouse. Dans un tout autre ordre d'idées, le mariage est également l'une des avenues de mobilité, puisqu'il mène les femmes à entreprendre conjointement les parcours migratoires amorcés par leur époux comme le souligne Novo chez les Kalapalo, pour qui « tous ceux qui quittent le village pour étudier et sont mariés apportent leurs femmes et leurs enfants avec eux. » (2018, p. 118) Cette expérience est notée dans les trajectoires de six femmes. Contrairement aux trajectoires de migrations saisonnières, peu d'épouses restent au village lors d'une mobilité temporaire de plusieurs mois. Les trajectoires sporadiques (réunions) et les courtes formations (1 mois) ne semblent toutefois pas être propices au déplacement familial ni conjugal, comme je l'ai souligné dans le facteur de l'éducation et des formations.

Ces deux rôles ont donc pour point commun les exigences liées au mariage. Des exigences transcrites dans les normes à respecter. Il est mal vu qu'une femme se déplace seule, s'occupe à des tâches extradomestiques ou encore qu'elle se trouve en compagnie d'hommes. Son rôle se concentre, durant cette phase, sur les soins dirigés vers la famille et à la reproduction de la vie par la naissance de nombreux enfants. Karu, alors épouse et coordonnatrice régionale de la santé de son village, nous en fait une démonstration à travers sa narration des critiques qu'elle reçoit de la part de sa belle famille :

« aaahhh elle reste parmi les hommes, à travailler, ce n'est pas bien, elle devrait être à la maison à faire des choses, s'occuper de son fils, préparant les repas... »⁷⁸

L'objectif premier est de rappeler à la femme ses obligations. Dans un autre temps, ce type de critique où est soulignée sa présence « au milieu des hommes » participe à un autre objectif, celui de limiter les contacts entre la femme et les hommes externes à la parenté proche. Bien évidemment et sans nouveauté, les situations d'adultères (ou leur supposition) sont au cœur des commérages et des tensions interpersonnelles, menant la femme à recevoir des critiques de la part des autres femmes de sa communauté :

(...) De la part des femmes, elles disaient déjà que j'étais une femme qui n'était pas bonne... parce que je parlais déjà aux hommes, parce que je travaillais déjà avec les hommes, les femmes étaient jalouses de leurs maris parce que nous devons travailler ensemble, nous devons parler... neh ? (...) donc pour elles, ce que je faisais, c'était juste vouloir sortir avec leur mari... vouloir une relation avec eux.⁷⁹

Si l'adultère est critiqué, il a pour conséquence principale la difficulté de la femme d'articuler socialement et publiquement son agentivité, une réalité ancrée dans l'expérience de la ville sur laquelle nous reviendrons dans la prochaine partie. Toutefois, une telle pratique ne mène pas nécessairement à la séparation ni à une augmentation de la mobilité vers la ville. C'est surtout sa conséquence, la naissance d'enfants « illégitimes » ou « sans père », qui est problématique. Certains anthropologues de la région, comme Bruna Franchetto qui travaille auprès des Kuikuro (Franchetto, 1996), s'entendent pour dire que les femmes, comme les hommes, vivent une sexualité relativement flexible. L'adultère y est perçu comme une faute (coupable de réprimande, voire de violence conjugale), mais n'est que rarement la raison d'une séparation. Cependant, une grossesse issue d'une relation d'adultère ou d'un père absent a des conséquences tout autres. L'anthropologue Guerreiro Junior souligne, à propos de la sexualité des femmes kalapalo, qu'il est honteux pour une femme et sa famille de tomber enceinte sans être mariée, principalement pour une fille issue de lignée de chefferie, car elle « doit idéalement devenir la fiancée de quelqu'un » (Guerreiro Júnior, 2012, p. 176), et si possible, quelqu'un de prestige comme un autre liderança ou encore un lutteur de Huka Huka (Journal de terrain, 2016). Un enfant illégitime ou indésiré est ainsi un moteur de mobilité à travers, notamment, sa mise en adoption¹⁰³.

¹⁰³ C'est le cas d'une femme avec qui je n'ai pas pu m'entretenir, à la suite de son refus de réaliser son récit de vie. Un refus potentiellement lié à l'impact (personnel, familial, collectif) que pourrait générer le fait d'aborder un tel sujet.

On perçoit ici que le rôle d'épouse est imbriqué dans un grand contrôle de la femme, de sa mobilité, de ses activités, de ses relations. Si elles sont nombreuses à s'enorgueillir d'avoir de nombreux enfants (signe de réussite de leur agentivité sociale), elles sont moins nombreuses à parvenir à mobiliser leur agentivité politique et le font dans un cadre de critiques et de discriminations pointant du doigt le manquement à leurs responsabilités familiales et matrimoniales. Ce rôle est ainsi généralement le fruit d'une mobilité urbaine uniquement dans le cadre de l'accompagnement féminin des conjoints. Celles qui conservent une agentivité politique avec laquelle elles continuent d'étudier, de travailler ou de voyager tout en étant mariées s'exposent à de vives tensions familiales et communautaires, menant souvent à des ruptures.

Rôle de la femme séparée/mère célibataire

La séparation, acte antagonique au mariage, est source d'une mobilité importante. La séparation des parents jumelée à une mauvaise relation avec les beaux-parents peut mener à l'adoption des enfants, comme c'est le cas du père d'Amari et d'Ila. Dans un autre ordre d'idées, la séparation d'un mariage peut être suivie d'un départ vers la ville (ou vers une autre communauté) afin d'y mener ses projets préconjugaux, principalement éducatifs (Amari, Fanny, Sami, Manala) ou politique (Karu). Cependant, la séparation peut également être vécue, par la femme, comme un arrêt de mobilité, à travers le retour au village (Katia), sans moyen (et sans désir pour certaines) de se « maintenir en ville » seule. Dans tous les cas, la femme séparée se retrouve sans contrôle de l'époux et parfois trop vieille (dans le cas des mariages ayant duré quelques années – Katia) pour que les parents reprennent un rôle de tuteur. Cette catégorie n'est pas explicite dans les récits ni dans la littérature. Il ne s'agit pas d'un phénomène nouveau ou uniquement lié à l'espace urbain, les séparations ayant toujours fait partie des communautés. Historiquement, la femme séparée retournait généralement vivre dans la maison de ses parents où elle reprend le rôle de « fille » jusqu'à ce qu'elle se remarie. Ses propres parents (et les hommes de la maisonnée) l'aident à subvenir aux besoins de ses enfants (le grand-père qui va pêcher pour ses petits-enfants dans le cas de Mayu). L'accessibilité à la ville grandissant, il est toutefois possible d'observer que les femmes de générations plus récentes sont plus nombreuses à faire le choix de vivre seules,

principalement en ville. La mère-célibataire possède désormais une nouvelle possibilité. Et c'est cette possibilité (de retourner étudier, de travailler, de se remarier) qui offre à la femme une nouvelle posture où elle reprend le rôle de célibataire et de jeune fille (pour laquelle la critique est moins forte), devient la figure d'autorité familiale (donc moins contrôlée) tout en répondant ou ayant répondu à son rôle maternel de donner la vie. Si ce rôle vient avec une difficulté à se remarier dans certains cas (notamment quand la mère-célibataire qui s'éprend d'un homme plus jeune ou au statut social élevé), il prend aussi la forme d'une posture que la femme construit par choix plutôt que quelque chose qui lui est imposé culturellement et socialement et à travers lequel ses agentivités politique et sociale s'arriment ensemble.

Les normes liées aux activités de genre, ainsi qu'aux relations avec les hommes sont donc vécues de manière distincte par ces trois rôles. Ceux-ci permettent aux femmes xinguanas d'agir à la fois en concordance avec leur agentivité sociale (être mère, reproduire la vie et le social), mais aussi avec leur agentivité politique à travers laquelle la femme est amenée à contrôler sa vie à l'extérieur du champ domestique. Les rôles féminins de fille, d'épouse-mère et de mère-célibataire participent donc au mouvement de diverses mobilités (directes ou indirectes, volontaires ou involontaires) entre le Xingu et les villes, dont principalement Canarana. Comme nous le verrons dans la prochaine section, ces rôles influencent, à travers la mobilisation de l'agentivité féminine, les expériences personnelles et familiales, ainsi que la pratique du mariage et les normes qui en découlent.

Les normes prescrivant une mobilité féminine restreinte sont également présentes en ville où elles sont décrites comme un mode d'action spécifiquement urbain et lié intrinsèquement aux commérages et critiques qu'on y retrouve. Nous y reviendrons dans la partie II de l'analyse portant sur les expériences quotidiennes de l'urbain.

4.3 Facteurs interpersonnels

La décision de s'engager dans une mobilité urbaine est complexe et plusieurs facteurs, à différents niveaux, l'influenceront. Si dans les sections précédentes, j'ai brossé un portrait des facteurs macro-structurels pouvant affecter les processus décisionnels, tout ce qui relève

du micro, c'est-à-dire les relations interpersonnelles ainsi que l'individu, est également à prendre en compte. Les relations interpersonnelles seront développées dans cette section sous trois angles : soit les réseaux familiaux, les réseaux extrafamiliaux et les réseaux de contrôle.

Le réseau familial

L'un des facteurs interpersonnels décisifs se situe donc dans le cadre familial¹⁰⁴, décrit dans les études de migration comme l'unité domestique principale. Nous proposons ici de rassembler sous ce facteur divers éléments, tels que : (1) l'état civil (rôle matrimonial dans le cas d'une femme mariée ou encore son statut de célibataire ou de femme séparée), (2) la présence et le nombre d'enfants, (3) le rang familial de la femme, (4) le support de la famille dans les projets personnels, ainsi que (5) les expériences de mobilité des membres de la famille.

L'agentivité est grandement tributaire de ce facteur. Nous tenterons de décliner ici comment ce facteur peut représenter à la fois un indice facilitateur, mais aussi un indice d'entrave à l'agentivité.

Le rôle matrimonial, comme nous l'avons vu précédemment, influence fortement la décision de mobilité et la capacité d'agir féminin à l'intérieur de cette décision. Les trois positions (célibataire, mariée, séparée) ont toutes un degré différent d'autonomie, mais aussi de dépendance familiale. Les jeunes filles célibataires sont plus à même d'être encouragées à sortir pour étudier par leur père, mais rencontrent une certaine résistance des parents désirant les voir se marier. Le statut matrimonial de la femme la place dans une position d'accompagnatrice et participe ainsi aux motifs de mobilité de l'époux. Les femmes séparées

¹⁰⁴ Je souligne que cette thèse n'avance pas d'analyse de la parenté des femmes xinguanas habitant la ville et ce pour deux raisons. Tout d'abord, de manière pragmatique, ce travail est effectué en collaboration avec des femmes de 8 nations xinguanas présentes dans les régions du Haut, du Moyen et du Bas-Xingu. L'étude de la parenté aurait nécessité un temps particulier avec les femmes ainsi qu'un plus grand bassin de représentante pour chaque nation. Par ailleurs, au sein de leurs récits, les femmes discutant en portugais (langue véhiculaire) mobilisent le terme « parent » (*parente*) pour désigner plusieurs relations, étroites ou distantes. Les interdictions culturelles de nommer les noms des beaux-parents/gendres, ainsi que d'autres types de relations empêchent une lecture claire des liens qui les unissent aux individus auxquels elles font allusion dans leurs récits. Un troisième motif expliquant l'absence du concept de « parenté » au sein de cette analyse provient de la thèse d'Amanda Horta (2018) réalisée à Canarana dans laquelle elle souligne le constat qu'il est impossible d'appliquer les modèles de parenté du village aux réalités des migrants urbains. C'est dans cette optique que je mobilise davantage mes observations à partir des « réseaux » et des « cadres » familiaux.

seront, quant à elles, à la fois ostracisées, mais aussi plus libres de leurs mouvements, leur permettant d'amorcer des migrations ou de revenir au village. Cependant, lorsque ces dernières amorcent ou continuent des processus de mobilité, elles doivent alors trouver des stratégies, souvent basées sur l'aide familiale, pour subvenir à leurs besoins, n'étant plus bénéficiaires de l'aide de l'époux.

À travers le rôle familial, il nous est aussi possible d'observer comment le rapport avec le chef de famille est également un élément à prendre en compte pour l'analyse des récits des Xinguanas. Si les femmes sont nombreuses à souligner l'importance de l'appui paternel qu'elles ont reçu pour leurs projets personnels de mobilités (alors célibataires), l'appui marital est, dans la phase décisionnelle, secondaire. L'absence de récit plaçant les femmes mariées comme initiatrices principales de la mobilité ne nous permet toutefois pas d'en invisibiliser la participation. C'est davantage à travers leur « accord » et parfois l'élaboration de projets personnels que les femmes au statut de conjointe seront amenées à dégager leur capacité d'agir et à influencer le projet de mobilité.

La présence d'enfants et leur nombre seront aussi des facteurs circonscrivant le projet de mobilité, quoique moins explicites. Les familles nombreuses qui amorcent des mobilités avec toute leur famille sont rares. Deux récits font état d'une amorce de mobilité familiale presque complète. Trois éléments nous amènent à réfléchir sur la présence, ou non, des enfants dans la décision de partir. Premièrement, les coûts engendrés par un groupe plus nombreux sont considérés par les parents. Certains enfants seront donc laissés à la parenté restée au village. Deuxièmement, l'âge des enfants et leur propre statut matrimonial font en sorte que les mobilités n'incluent que les enfants « mobiles ». Cette position peut être perçue à travers leur disposition à voyager (intérêt, facilité, disponibilité).

Les mères m'ont souvent relaté les aventures de leurs progénitures découvrant l'espace urbain, spécifiant dans plusieurs cas la difficulté des enfants à s'adapter à l'alimentation, comme Alina qui dit que, lors de leur premier voyage en ville, ses trois enfants ont eu de la difficulté à digérer la nourriture. Si les enfants les plus vieux représentent les accompagnateurs dans 3 récits, pour le même nombre de récits se seront les plus jeunes. Une mère décrivant le contexte de son départ vers Brasilia nous souligne ces deux points :

Puis... il [mon époux] a trouvé un travail... puis nous avons déménagé à Brasilia... nous avons loué une maison... nous y sommes restés... [Ma plus jeune fille] n'aimait pas la ville... elle pleurait...

j'amenais alors seulement l'aînée... et le garçon... leur frère... neh... seulement ces deux-là... Et alors [ma fille) me manquait... et je disais... « Je vais chercher ma fille... je n'en peux plus » »

S : elle était au village...

K : au village... elle vivait avec ma sœur... c'est ma sœur qui s'occupait d'elle pour moi... puis... elle est venue... Elle pleurait encore... puis elle s'est habituée... nous sommes restés là... le temps de vivre à Brasilia... ⁸⁰ (Katia)

Le réseau familial au village facilite donc les déplacements des parents migrants. Ce réseau représente un certain type de soutien qui s'ajoute à l'appui (financier, structurel, motivationnel) parental. Les invitations paternelles faites à Ila, à Amari et à Takali afin de les aider dans la poursuite de leurs études en ville en sont un exemple significatif. Elles bénéficient ainsi des réseaux extrafamiliaux de leurs pères, sont à l'abri de difficultés financières à travers un revenu familial et reçoivent l'impulsion nécessaire pour mener à terme de tels projets. Le soutien familial semble donc lié aux expériences de mobilité des membres de la famille, offrant conseils, orientations et structures afin de naviguer adéquatement dans le processus de mobilité. L'expérience paternelle du milieu urbain est par ailleurs, dans sept récits, l'un des principaux éléments déclencheurs du désir de mobilité urbaine des femmes. Gisele, l'une de nos traductrices, nous raconte que toute jeune, c'est à travers les livres rapportés de la ville par son père qu'elle prend contact avec le portugais, car elle n'a jamais étudié à l'école, ni au village, ni en ville. Sami nous raconte les voyages où elle a pu accompagner son père lors de représentations culturelles dans les métropoles du pays. Maria et Takali nous racontent leurs premiers contacts avec la mobilité en accompagnant leurs pères lors des réunions politiques intra et extra Xingu. Amari, Ila et Kyra, quant à elles, nous relatent l'expérience urbaine de leur père, adopté par des Blancs, qui eu un impact sur le désir paternel de voir ses propres enfants scolarisés et travaillant pour leur communauté.

C'est volontairement que je n'aborde pas, dans cette partie, les nombreuses orientations (généralement familiales) adressées aux femmes, car celles-ci ont un rapport direct avec l'expérience quotidienne de la ville. Il m'apparaît clair que l'appui direct des réseaux familiaux est un facteur essentiel des trajectoires de mobilité de plusieurs femmes qui partiront vivre à Canarana ou dans d'autres villes, soutenues notamment par leurs pères. Grâce à ces réseaux, les femmes amorcent volontairement des mobilités dont elles sont les principales bénéficiaires.

Les réseaux extrafamiliaux

Si les réseaux extrafamiliaux ont été soulignés ci-haut, ils s'avèrent davantage présents dans l'expérience urbaine du quotidien des femmes. Pour la majorité de nos interlocutrices, le « réseau familial » semble être le seul qui soit mobilisé dans la phase décisionnelle de mobilité. Les réseaux extrafamiliaux sont, quant à eux, peu mobilisés à cette étape. Dans la littérature de la région (Horta, 2018; Novo, 2018) sont rapportés les cas de jeunes en « pensions » chez des Allochtones pour la durée de leurs études, notamment dans la ville de Canarana. Cette possibilité a été soulevée par trois de nos interlocutrices à travers l'offre d'aller habiter chez une connaissance allochtone de la famille. Des offres qu'elles ont toutes finalement rejetées. Alors qu'elle a 12 ans, Takali se voit proposer par son père de partir vivre en pension à Sinope, petite municipalité avoisinant le Xingu, pour y étudier. Elle nous a déjà mentionné que son rêve est d'étudier en ville. Cependant, à l'époque, l'idée de partir loin de ses parents l'effraie et elle considère qu'elle n'est pas prête pour cette indépendance nécessaire à la vie en ville. Cette réflexion, basée sur les orientations paternelles, la pousse à rejeter l'offre.

Deux seuls cas, ceux de Sami et de Fanny, présentent l'influence d'un facteur de réseau extrafamilial ayant joué dans l'acte décisionnel de leurs mobilités. Sami se fait proposer par une connaissance rencontrée lors de son voyage familial à Chapada dos Guimarães¹⁰⁵ de venir la rejoindre. Son départ autonome surviendra à la suite d'un mariage arrangé. Ce départ sera la raison de sa séparation, son époux de plus de 30 ans son aîné proclamant qu'elle ne veut rien savoir de lui. Malgré son retour au village peu de temps après cette visite à Chapada dos Guimarães, ce contact extrafamilial est un élément facilitant l'amorce de la trajectoire de Sami. Elle retournera y travailler et y étudier. Un second cas d'influence du facteur relationnel à travers les réseaux extrafamiliaux est celui de la première trajectoire de mobilité de Fanny, encore enfant, alors que son père se construit un réseau de contacts l'amenant à pratiquer la *pajelancia* (pratique du chamanisme) à Rio de Janeiro et Brasília et ainsi à s'assurer un revenu lui permettant de faire migrer sa famille.

¹⁰⁵ Chapada dos Guimarães est une petite ville en altitude située dans le Parc national portant le même nom, en périphérie de Cuiaba, à près de 600 km de Canarana.

Les réseaux de contrôle

Cependant, ces réseaux, comme le souligne le sociologue Alejandro Portes (Portes, 1998), spécialiste de la migration, constituent à travers les trois fonctions du capital social de Bourdieu, outre le support familial et la source de bénéfices extrafamiliaux, une source de contrôle social important. Si ce contrôle est présent dans le cadre familial, dans les récits des femmes xinguanas, il prend ancrage plus particulièrement dans le cadre communautaire à travers le rappel des normes sociales et culturelles à maintenir. En ce sens, le capital social peut amener à limiter les opportunités, restreindre la liberté individuelle et provoquer des demandes excessives de la part du groupe (Portes, 1998). Ainsi les actrices issues de lignée de liderança voient leur mobilité plus restreinte en raison des obligations culturelles et sociales qu'elles maintiennent face à leur communauté. Des obligations qui sont menacées par le retrait de ce capital social, comme Katia qui perd son statut de caciqua pour avoir passé trop de temps en ville.

Il est important de souligner que le capital social est un objet vivant, mouvant et changeant. Des rapports relationnels peuvent donc se transformer à travers et grâce au processus migratoire. Krissman (2005), auteur de l'une des critiques du travail de Massey qui met au centre de son travail la notion de réseau menant la migration à être auto-entretenu, souligne l'importance d'élargir la notion de « réseau », trop souvent restreinte aux régions d'origine des migrants (Krissman, 2005). Il insiste sur l'importance de prendre en compte l'impact d'autres réseaux dits « intermédiaires » dans le processus migratoire (tels que les employeurs ou les trafiquants), des réseaux qui peuvent se camper dans une position d'exploiteur. Si ces réseaux extrafamiliaux permettent une mobilité, ils constituent un cadre contrôlant agissant sur l'expérience urbaine des femmes. Le cas de Maria qui désire partir vivre en ville et qui est convaincue par une cousine de venir travailler pour elle correspond à ce type de réseau facilitant sa migration, mais plaçant la migrante dans un cadre contrôlant, voire d'exploitation.

Ces exemples renforcent l'importance de noter les indices facilitateurs et exploités de certains réseaux pouvant grandement complexifier les processus migratoires. Nous reviendrons sur ces derniers à travers la deuxième partie de l'analyse portant sur les expériences urbaines du quotidien des femmes.

4.4 Facteurs individuels

Nous concluons ce panorama des facteurs influençant le processus décisionnel de mobilité vers la ville par les facteurs micro-individuels, qui revêtent une importance sur le plan psychologique. Sous cette dénomination, nous regroupons trois éléments distincts : (1) le sentiment de maîtrise, (2) la phase du parcours de vie dans laquelle s'entame la mobilité et finalement (3) les projets de vie personnels des femmes et de leur parenté.

Sentiment de maîtrise

Premièrement, nous empruntons la notion de « locus of control » à Winchie et Carment ((Winchie & Carment, 1988, 1989) cité par (Piguet, 2013, p. 148)), qui renvoie au *sentiment de maîtrise sur sa propre vie*. Ce désir de contrôle est visible dans plusieurs motifs de départ. Que ce soit par un désir d'avoir accès à une structure plus adéquate pour répondre à des problèmes de santé difficilement soignés au village, ou encore par désir de continuer sa scolarité au-delà des écoles primaires et secondaires présentes sur le territoire, que ce soit lors du refus (ou encore de l'acceptation) d'un mariage et même le refus de porter les rôles socioculturels traditionnels (femme, épouse, liderança), ce sentiment de contrôle sur sa propre vie est présent et marque les récits de nos interlocutrices. Elles disent être « têtues/tenaces » et parlent de « conquêtes », de « liberté » et « d'indépendance ». Elles décrivent ce qui, pour nous, prend la forme d'un désir d'autonomie. Un désir d'autonomie qui s'ancre dès le départ, dans l'expérience quotidienne de la ville et jusqu'au retour dans les villages.

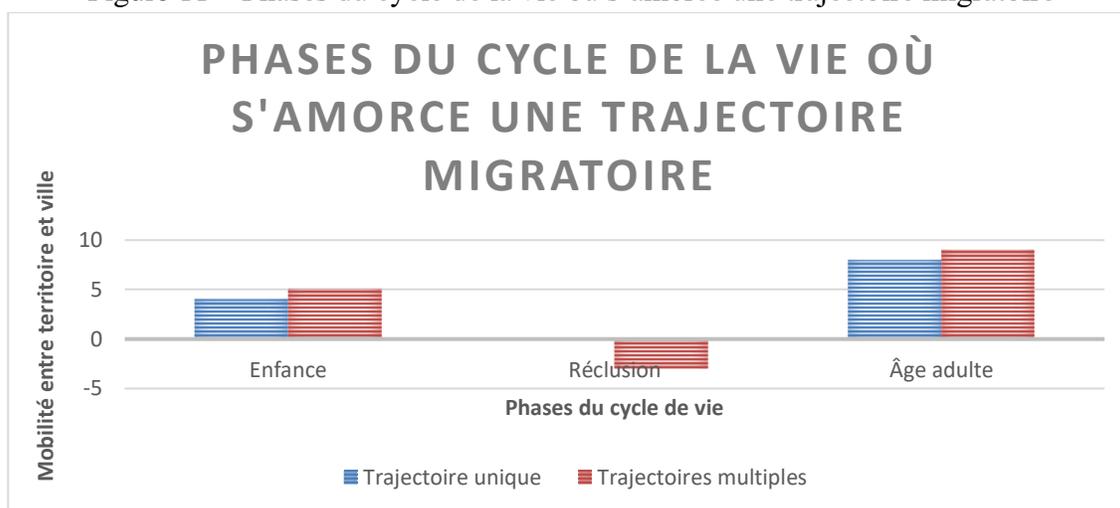
Phase du cycle de vie

La récolte des récits de vie de nos interlocutrices nous permet d'aborder à travers une approche sociohistorique les différentes trajectoires de mobilité et leur ancrage dans des phases spécifiques du cycle de vie. Le cycle de vie est une notion empruntée aux études migratoires qui marquent le départ de manière temporelle et psychologique. Par cycle de vie, nous entendons toutes les étapes importantes qu'un individu est amené à traverser. Selon nos observations et les récits des femmes, le cycle xinguano se divise en 4 phases : l'enfance (préréclusion), l'entrée dans la puberté (la réclusion menstruelle), l'âge adulte (post-réclusion), la mort. Ces phases sont liées aux facteurs culturels des rôles sociaux, mais une

approche individuelle et psychologique nous permet de comprendre le contexte personnel dans lequel les trajectoires sont plus à même de s’amorcer.

Des 24 récits collectés, 8 comportent plus d’une trajectoire effectuée à des phases différentes du cycle de vie. En ce sens, 9 femmes ont amorcé une mobilité durant l’enfance, aucune durant la réclusion (menant plutôt à un retour au village pour 3 d’entre elles), 17 à l’âge adulte (dont 5 lors d’une séparation conjugale).

Figure 11 – Phases du cycle de la vie où s’amorce une trajectoire migratoire



Un constat rapide nous amène à cibler les phases de l’enfance et de l’âge adulte comme des moments importants de mobilité vécus par les femmes xinguanas. L’âge adulte, qui englobe les activités du mariage, la naissance des enfants, l’âge de l’employabilité, des séparations, représente la phase la plus fréquente durant laquelle les femmes sont amenées à s’engager dans une mobilité urbaine. Les cas présents dans la phase de l’enfance regroupent une autonomie féminine moindre, puisque le motif principal émerge du projet de mobilité paternel ou matrimonial, même si la mobilité peut être pensée en partie *pour* les enfants. Au contraire, l’âge adulte place les femmes dans une position, quoique relative, d’autonomie dans le processus décisionnel. Même lorsqu’elles « accompagnent » leur époux dans une mobilité urbaine, elles ont voix dans la décision. Les femmes séparées ont également un certain choix dans la décision de leur lieu de vie, mais dépendront parfois d’une aide familiale orientant leurs décisions. Décortiquons un récit de vie qui comporte plusieurs trajectoires amorcées lors de phases distinctes.

Karu part en ville pour la première fois pour une durée continue durant l'enfance, accompagnant ses parents et ses frères et sœurs. Elle y reste quelques années pour l'emploi de son père. Elle revient au village pour une durée d'une année lors de sa réclusion menstruelle. Elle retourne intentionnellement en ville dans la phase post-réclusion (l'âge adulte) afin d'y étudier. Plus tard, elle retourne au village travailler dans le domaine de la santé. À la suite de son mariage, au début de la vingtaine, sa mobilité sera rendue difficile en raison des différentes critiques émanant de sa belle-famille. À la mi-trentaine, mère de deux enfants et récemment séparée, elle fréquente Canarana de manière ponctuelle pour participer aux réunions politiques.

Cet aperçu nous permet de mettre en lumière à la fois la diversité des trajectoires et leur déroulement imbriqué dans les différentes phases du cycle de vie xinguno. Or, à ces phases se joint l'articulation des projets de vie des femmes.

Projet de vie

Souvent nommés en termes de « rêves », ceux-ci se regroupent sous trois différents secteurs, soit l'éducation, un emploi spécifique (agent de santé, dentiste, infirmière, professeure, médecin) souvent lié aux besoins de leur communauté, et l'autonomisation. Ces projets peuvent s'étendre de la sphère individuelle à la sphère collective, en passant par la famille et être même imbriqués les uns dans les autres. Ils évoluent au fil du temps et des contextes traversés par les femmes.

Prenons l'exemple d'Amari, mère de 6 enfants, qui décrit explicitement ses projets ainsi à 38 ans:

Maintenant... (rires)... j'ai... j'ai un rêve de... j'ai plusieurs rêves... l'un d'eux est... de voir mes enfants obtenir leur diplôme. La première chose... je veux voir mes filles, mes fils formés... pour être indépendants... pour connaître le monde des Blancs peut-être, défendant ainsi même le peuple... neh... aidant le peuple... et... mon deuxième rêve... est... de voir l'Association marcher toute seule. De voir les femmes s'autonomiser [empoderadas], de voir les femmes décider, parler, défendre leurs droits. C'est mon rêve...

Mon troisième rêve (rire) le troisième !! et j'aime mettre... (rire)... mon troisième rêve... d'ici un jour que j'ai obtenu, un diplôme... d'une université, n'importe quoi. Je veux encore donner de la fierté à mon père, parce que... je... je l'ai beaucoup déçu... je veux avoir un diplôme... un jour... c'est ça, mes rêves... ⁸¹

Ces projets participent activement au choix individuel d'une mobilité autonome, mais motivent également l'appui des femmes aux projets de leurs conjoints et pères à travers

lesquels elles planifient la poursuite de leurs rêves. Certains de ces projets naissent et se transforment spécifiquement à travers l'expérience migratoire urbaine. J'y reviendrai dans les deux prochaines parties. Ensemble, ces facteurs micro-individuels traversent et ponctuent les processus décisionnels des femmes et de leurs familles.

Conclusion

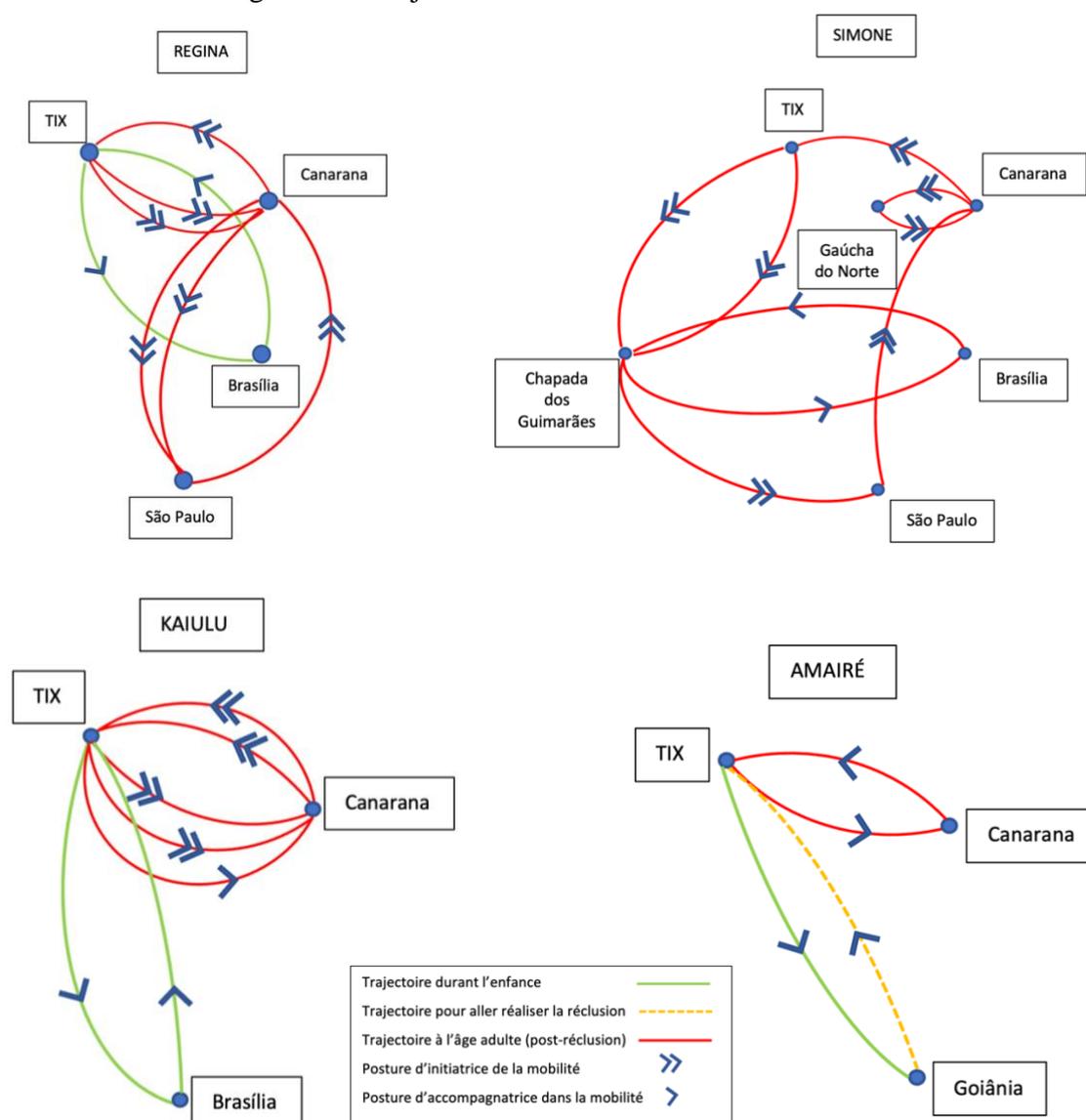
J'ai présenté dans ce chapitre les différents facteurs pouvant influencer et complexifier la décision de mobilité des femmes xinguanas et de leurs familles. Il m'importe de rendre compte du large éventail d'éléments pouvant participer à cette décision, à la fois sur les plans structurels, culturels, interpersonnels et individuels. Par le fait même, j'ai tenté de contourner les lacunes de la principale théorie migratoire des « push and pull factors », partant, inévitablement des problèmes et des manques du territoire. Cette théorie ne rend pas justice à la complexité des cas présentés ici tout en ne traduisant pas adéquatement la relation au territoire présente dans ces cas de mobilités urbaines autochtones et féminines.

Chapitre 5. La danse migratoire

Pour clore cette première partie concernant le processus décisionnel de la migration, il m'apparaît intéressant de discuter de son mouvement interne, du ballet qui l'anime chez chacune de mes collaboratrices, car le départ vers la ville n'est ni fixe ni unidirectionnel. Il est composé d'une multitude de petits départs, de retours, de moments d'immobilité et d'autres de grande mobilité. Le départ n'est pas unique, mais bien multiple à travers les différentes trajectoires qui parsèment le parcours de vie des migrantes. Comme Gille Deleuze le souligne, « le multiple, ce n'est pas seulement ce qui a beaucoup de parties, mais ce qui est plié de beaucoup de façons. » (Deleuze, 1994, p. 5) Le processus migratoire de chaque femme est donc un assemblage complexe de ces différents facteurs pliés et encastrés les uns avec les autres. Discuter de la migration sans relever le caractère multiple des trajectoires qui la composent, c'est passer outre sa profondeur et ses nuances.

À l'image de la ginga brésilienne analysée sous l'approche sensible de Laplantine (Laplantine, 2005) qui discute de l'ondulation et du rythme que les corps prennent dans le quotidien, le processus migratoire a quelque chose de foncièrement rythmique, mouvant. Classifier, tenter de fixer le départ migratoire dans une catégorie unique, ferait abstraction de la continuité, des enchaînements et des raccords entre les différents pas de cette danse. Le croisement des départs à différents stades du cycle de vie, les motifs, les positions qu'occupent les femmes, leurs degrés de volonté et de responsabilité au cœur de la décision et les durées (imaginées plus que concrétisées) de leurs mobilités prennent la figure des différents partenaires de danse avec lesquels les femmes seront amenées à se mouvoir. Et tous ces danseurs interagissent entre eux, composent des ballets toujours plus complexes où la femme expérimente un tracé sinueux. Afin de représenter toute la grâce, mais surtout toute la sinuosité et le mouvement que signifie un parcours migratoire, je propose de schématiser quatre récits aux trajectoires dansées entre le territoire et la ville. Dans cette courte analyse des tracés, je propose de porter notre attention sur 4 vecteurs : la posture de la migrante (initiatrice de la mobilité ou accompagnatrice), le nombre de trajectoires où la femme part habiter la ville que peut comprendre un parcours migratoire (mais sans prendre en compte les multiples mobilités sporadiques, trop nombreuses), les lieux et leurs distances, ainsi que les phases du cycle de la vie durant lesquelles s'amorcent ces mobilités.

Figure 12 - Trajectoires dansées entre territoire et ville



Le premier constat qu'il est possible de dresser est celui de l'importance du mouvement au sein de la migration, comprenant des allers-retours entre le territoire et la ville de Canarana et d'autres espaces urbains, en grande partie des métropoles comme Brasília, São Paulo, Goiânia, mais également des espaces urbains à très faible densité comme Chapada dos Guimarães. Ces allers-retours ne représentent pas des visites ou séjours sporadiques. Il s'agit de départs ayant pour objectif de s'installer plus ou moins durablement au lieu de destination. On remarque une prégnance des retours au territoire durant l'enfance (parfois en raison de la réclusion pubertaire) en tant qu'accompagnatrice, tandis que les femmes adultes font le choix volontaire de partir en ville comme celui de retourner au village. Parler de migration, c'est

donc sous-entendre toutes ces trajectoires comme des parcelles d'une chorégraphie qui s'étend sur le long terme. L'expérience migratoire se construit par le biais de ces multiples mobilités, des expériences et des contextes différents qui y sont vécus. Les notions de mobilité et de mouvement reviendront dans l'expérience du quotidien urbain des femmes xinguanas et sont caractéristiques de la migration. Celles-ci me semblent constituer, en effet, des marqueurs de la migration autochtone contrairement à la migration internationale où les retours au lieu d'origine sont moins fréquents, en raison principalement des distances à parcourir. Si certains parlent d'une « migration de retour » qui pourrait notamment expliquer la baisse démographique autochtone dans les villes brésiliennes depuis la décennie de 2010, il m'apparaît plutôt que ce retour est une trajectoire parmi d'autres dans ce qu'est ce grand mouvement migratoire, cette mobilité xingwana.

Ces schémas nous permettent également de remarquer que la majorité des déplacements s'effectuent à l'âge adulte, phase du cycle de la vie durant laquelle il est plus courant de retrouver des trajectoires dont la femme est l'initiatrice. Durant l'enfance, les déplacements accompagnés sont faits vers des villes plus éloignées du territoire. Lors de leurs premières trajectoires comme initiatrices de la mobilité, les femmes choisiront une ville plus à proximité de la famille (Canarana pour Amari, Ila, Karu, Fanny et Ana) ou encore une ville déjà visitée afin d'y retrouver des repères (Chapada dos Guimarães dans le cas de Sami). Il est ainsi préférable pour les femmes d'être à proximité du territoire (donc de sa culture et de sa famille) pour amorcer leurs projets d'autonomie individuelle, familiale, communautaire et collective. Canarana apparaît ainsi comme un espace urbain plus facile d'accès et plus intéressant qu'une métropole lointaine et exogène. Elle semble donc être considérée comme un premier point d'ancrage au potentiel de transit, d'intermédiaire, à partir duquel pourront être réalisées d'autres trajectoires vers d'autres espaces urbains plus grands, comme le sont São Paulo, Rio de Janeiro, Goiânia, Brasília. La femme xingwana recherche, en premier lieu, à vivre son expérience autonome de l'urbanité dans un espace le plus familier possible, lui offrant accès à un certain réseau de parenté, à des institutions autochtones régionales, ainsi qu'à un retour accessible et facile vers le territoire.

Le seul argument qui semble faire dévier cette hypothèse prend la forme d'un accès à un espace ressemblant au Xingu (principalement par sa végétation et son calme) où la femme a

vécu une première expérience urbaine en contexte familial d'accompagnatrice. Ce n'est alors plus la distance physique qui fait office de point d'ancrage, mais le rapprochement symbolique de ces spatialités que sont le territoire d'origine et la ville choisie par la migrante. Même sans réseau de parenté ou institutions régionales, la migrante peut ainsi se sentir confortable dans cet espace considéré comme familier où elle mettra en action ses projets d'autonomisation dirigés bien souvent vers le territoire.

Dans cette valse migratoire, l'espace entre le territoire et la ville, ainsi que le mouvement de la migrante dans cet espace liminal peuvent aussi être traversés par un choix d'éloignement. La femme peut faire le choix autonome de migrer vers une ville plus éloignée du territoire pour diverses raisons liées à ses projets d'autonomisation. Ceci s'illustre par les trajectoires de Sami qui désire personnellement s'éloigner des commérages trop présents dans les villes périphériques du Xingu (que ce soit Canarana ou Gaúcha do Norte) ou encore de celles de Ila qui fait le choix à deux reprises de partir s'installer à São Paulo afin d'y étudier. Notons que si la dernière trajectoire d'Ila se réalise en parallèle avec son mariage à un Allochtone habitant la ville de São Paulo, ce n'est pas cet argumentaire qui est soulevé par elle, mais bien son « choix » personnel de venir y vivre pour pouvoir entrer à la maîtrise, afin de mieux travailler à la défense de sa communauté.

Jamais unidirectionnelles, linéaires et simples, ces mobilités entre le territoire occupé et les espaces urbains mettent en lumière des tracés ondulatoires, mouvants, dansants au cœur desquels les femmes xinguanas sont des actrices qui mobilisent leur agentivité, leur autonomie, ainsi que leur vulnérabilité. Voyons dans les prochaines sections comment ces notions de mouvement, de capacité d'agir et de vulnérabilité s'articulent et participent à l'élaboration des décisions migratoires des femmes et de leurs familles.

5.1 Niveaux d'autonomie et de vulnérabilité dans la décision migratoire

Dans l'analyse de ces danses migratoires, ce qui émerge est la prégnance d'une recherche d'autonomie couplée d'une vulnérabilité relationnelle qui en facilite ou en complexifie le parcours. Cette autonomie, loin d'être un désir de se scinder du groupe, comporte différents niveaux qui interagissent entre eux. Dans un premier temps, on discerne une *autonomie*

individuelle dans la recherche d'une sécurité physique ou spirituelle ou encore dans un projet personnel (études). Cette recherche d'autonomie s'accompagne généralement d'une *autonomie familiale* où les parents orientent leurs décisions migratoires en fonction du bien-être et du futur de leurs enfants. Ces deux niveaux d'autonomie s'inscrivent également eux-mêmes dans la recherche d'une *autonomie communautaire* où les compétences que l'on désire acquérir à travers la migration sont déployées dans le projet d'autogouvernance des nations du TIX. Finalement, certaines femmes développent des projets migratoires en fonction des besoins de la collectivité féminine xinguana, ce que je décrirai sous une *autonomie collective*.

Cependant, il importe avant tout de souligner que j'aborde ici la migration et les différentes mobilités qui la composent comme une action (un mouvement) qui a pour but de répondre à une situation (un motif) prenant naissance au lieu d'origine (village). Le motif est donc lié intrinsèquement au territoire, puisqu'il en émerge, est en constante résonance avec lui. Une distinction claire à effectuer ici est que le territoire, par son rôle au cœur du processus migratoire, ne peut être considéré uniquement comme un lieu de « manque », ce qui constitue l'approche commune des études migratoires du rural vers l'urbain. Les analyses basées sur les facteurs d'attraction et d'expulsion ont en commun de considérer les choix de départ au regard des manques que le lieu d'origine n'arrive pas à combler. Une telle approche discute de la migration urbaine autochtone en des termes de « dé-territorialisation » (M. N. Alexiades & Peluso, 2015, p. 6). Qu'il s'agisse du manque d'infrastructure, du manque de ressource, du manque d'espace, du manque de considération et d'opportunité pour les rêves et aspirations personnels et professionnels, cette approche, soutenue par les discours politiques « suggest that by moving to cities, indigenous peoples are signaling the *lack of a future* in their home territories. » (McSweeney & Jokisch, 2015, p. 21)

Même si ces « push and pull factors » expliquent, en partie, certaines situations initiales menant à des processus migratoires, cette approche invisibilise une portion des réalités des Autochtones migrant en ville, principalement celles qui sont liées à une mobilité politique ou encore celles qui soulignent la prégnance du cadre culturel xinguano jusque dans l'espace urbain. Dans bien des cas, la migration prend place afin de servir le territoire (servir ses

intérêts, ses occupants, ses droits) à travers l'investissement d'un espace où l'articulation des revendications est facilitée. Cette approche est soutenue par McSweeney et Jokisch (2015) qui la décrivent en des termes de « re-territorialisation »¹⁰⁶. Nous reviendrons sur cette approche en ce qu'elle structure les projets d'autonomie communautaire.

Reprenons donc, pour mieux analyser les différents niveaux d'autonomie et de vulnérabilité qui traversent les parcours migratoires des femmes xinguanas, la complexité de trois cadres spécifiques qui influencent les départs vers la ville : un cadre de protection physique et spirituelle ; de projets politiques et de relations socioterritoriales.

5.1.1 Cadre de protection et de sécurité

Tout d'abord, les besoins de protection et de sécurité, à la fois physique (les problèmes de santé, les interventions médicales (accouchements), les maladies graves (fièvre jaune, cancer), les handicaps physiques, les situations de violence conjugale) et spirituelle (tabous culturels, tels que la naissance de jumeaux, sorcellerie), englobent des situations nombreuses forçant ou incitant les femmes et leur famille à devoir migrer vers la ville. Cette migration répond alors aux problèmes d'infrastructures et de ressources médicales du village, mais est aussi entendue comme un cadre « neutre » dans lequel les menaces de sorcellerie, moins fréquentes, n'aggraveront pas la situation des individus en position de fragilité physique et sociale¹⁰⁷. Ce type de situation initiale entraîne un besoin de mobilité contraignant, puisque nécessaire pour le bien-être (physique et spirituel) de l'individu et, par extension, de sa famille. Le bénéficiaire direct est bien évidemment la personne aux prises avec la situation nécessitant un accompagnement médical ou en position de fracture d'un tabou culturel. Cependant, la famille est intrinsèquement contributive au bien-être de l'individu, ce qui pousse la situation de ses membres vers une mobilité collatérale (ou indirecte) (celle des accompagnateurs et des responsables). La durée visée par ce type de mobilité dépend du niveau de gravité de la situation. Les mobilités pour les interventions médicales prévues,

¹⁰⁶ Il faut cependant faire attention à ne pas recentrer l'identité uniquement autour du territoire, ce qui reviendrait à valider l'authenticité par lui : sont uniquement autochtones ceux qui entretiennent un lien avec le territoire. Nous reviendrons sur ce point dans la partie III d'analyse.

¹⁰⁷ Pour en être sûres, certaines personnes préféreront taire leurs états de santé problématiques afin de se protéger d'éventuelles menaces menées dans le but d'amplifier la gravité de la situation.

comme celles des accouchements¹⁰⁸, sont planifiées et s'échelonnent tout au plus sur quelques mois. Les mobilités pour des maladies et des handicaps sont souvent amorcées par une durée visant le court terme, mais aboutissent généralement par s'inscrire dans la permanence. Finalement, les mobilités liées aux tabous culturels sont inscrites dès le départ dans la continuité et l'idée éventuelle d'un retour ne s'imagine que plus tard dans le parcours migratoire.

Cette situation de protection physique et spirituelle est à la source de trajectoires inscrites dans les récits de 10 collaboratrices, dont 6 d'entre elles sont les bénéficiaires directes et 4 agissantes en tant qu'accompagnatrices (2) ou responsables (2).

Un tel motif de mobilité vers la ville, qui s'apparente au « push factor » de Lee (1966), traduit à la fois l'intégration d'un système biomédical encore inadéquat (tant par ses approches que par son manque d'infrastructure, de matériel et de personnel) par rapport au système culturel du TIX, générant le besoin de traitement médicalisé, mais surtout un espace sécuritaire situé à l'extérieur du territoire. S'il s'agit d'un des motifs principalement contraignants faisant de la mobilité une trajectoire non désirée par les femmes, ce besoin de protection est également un motif qui amène les femmes à renégocier leur relation au territoire et aux réponses culturelles qu'elles peuvent et doivent performer dans cette relation.

Dans ce cadre, la mobilité est influencée par la vulnérabilité relationnelle dont dépendent les acteurs impliqués. Être accompagnée de sa famille constitue un soutien essentiel à la migration lorsqu'il s'agit d'un problème de santé. La migrante dépend directement de cet entourage qui fait le choix de l'accompagner. Je pense notamment à Mayu qui doit dépendre de son frère lorsqu'elle est hospitalisée à Canarana ou à Mira qui arrive en ville grâce à la volonté de sa mère d'aller chercher des soins adéquats pour sa fille handicapée. À l'inverse, l'accompagnant dépend également directement de la situation dans laquelle il détient un rôle

¹⁰⁸ Lors d'une rencontre des agents indigènes de santé du village Ipavu/Kamaiura se sont joints les professionnels traditionnels de la santé, pajés, rezadores, raizeiros e parteiras. De cette rencontre ressortent « Plusieurs rapports de sages-femmes et de femmes [qui] ont souligné l'importance pour la mère de ne pas avoir à se rendre en ville pour accoucher (dans le passé, 90 % des naissances se faisaient dans les villages. Aujourd'hui, les données sont inversées. 90% des naissances ont lieu en ville). » Par ailleurs, « (...) Lors de la réunion, de nombreux cas de violation des droits ont été signalés, tels que la discrimination du travail des chamans et des sages-femmes par les professionnels de la santé, la pression exercée pour que les traitements et les accouchements se fassent en ville, et les mauvais traitements dans les hôpitaux pendant les accouchements. »

FUNAI : <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/5355-encontro-de-pajes-no-xingu-promove-fortalecimento-dos-cuidadores-tradicionais>

indispensable. En ce sens, Lany, la sœur aînée de Mira, amorce sa migration lorsqu'elle va s'occuper de sa sœur en ville et qu'elle devient la responsable familiale au décès de leur mère. Sa migration s'inscrit dans ce besoin de protection qui est dirigé vers sa sœur et autour duquel sa mobilité gravite. Son rôle familial (la responsable, la *mère*) l'insère dans cette relation à travers la vulnérabilité de sa sœur, mais aussi de sa propre vulnérabilité à être en ville. Elle va, en effet, compter sur une aide essentielle venue de ses oncles habitant Canarana et de ses tantes de passage en ville. Le réseau familial du lieu d'origine représente donc un appui incontournable de ce cadre migratoire autant pour les migrants initiateurs de la mobilité que pour les accompagnateurs. Ce cadre demande aux acteurs, vulnérables et dépendants, de s'engager les uns envers les autres.

Mais être dépendantes et vulnérables n'est pas indissociable de l'autonomie individuelle que les femmes recherchent et mobilisent dans les départs liés à ce cadre. En effet, le cadre de protection s'articule dans le déploiement par la femme d'un pouvoir d'agir sur sa santé ou celle de ses proches. Faire le choix de sortir du territoire signale donc la prise en main d'une situation qui, sans ce déplacement, lui échapperait. Cette autonomie relationnelle, même si elle est individuelle, n'est pas dissociée du territoire et de la collectivité.

La femme construit donc son autonomie en fonction des relations qui lui assurent une protection, tout en réinvestissant une fois en ville cette autonomie à participer au système de croyances et de valeurs xingvano.

5.1.2 Projets politiques

Le deuxième cadre qui génère de multiples déplacements vers les villes rassemble divers projets dont l'objet central est la participation politique. Dans cette section, j'avance l'hypothèse selon laquelle l'autonomie recherchée est à la fois une continuité et une négociation de ce dont les positions de pouvoir xinguanas sont traditionnellement garantes. Ici aussi dansant, le mouvement présent dans la migration en est aussi un de changement social et politique.

Selon mon hypothèse, le motif de mobilité urbaine présenté dans cette section qui s'articule à travers une quête d'autonomie s'insère dans la continuité de cet ensemble de responsabilités liées aux postures de « chefs » et de « maîtres » xinguanos envers la collectivité, tout en négociant les rapports de dépendance et de responsabilité liés aux nouvelles structures

politiques (apports des travailleurs allochtones, politiques gouvernementales, organismes autochtones, FUNAI). La mobilité devient donc une nouvelle zone de construction sociale de la chefferie à la fois intracommunautaire, intercommunautaire et interethnique, renégociant les rôles socialement et culturellement déterminés.

Les Xinguanos sortant des villages en amorçant une mobilité urbaine peuvent jouer sur ces deux niveaux. D'un côté, ils vont participer à l'autonomie collective de leur communauté (entendue sous l'angle de la souveraineté politique et territoriale) en répondant à l'appel des entités politiques autochtones ou en participant sporadiquement aux réunions politiques et rassemblements. De l'autre, ils vont également contribuer (à travers l'éducation et l'emploi notamment) à la diversification des rôles de chefferie reconnus au sein de la politique xingwana en négociant l'accès à une autonomie individuelle, familiale, mais surtout féminine, jusque-là réservée aux caciques et à leurs descendants masculins principalement. Comme nous l'avons vu précédemment (chapitre 2.2), la posture de chefferie féminine est celle de la *caciqua* et c'est notamment à travers elle que plusieurs changements surviennent.

Même si le mot « autonomie » n'est pas celui employé par nos participantes, nous lions, sous sa définition, les vocables suivants : « liberté », « lutte »¹⁰⁹, « réussite » (*conquistas*), « rêve », « indépendance », « autonomisation » (*empoderamento*). Ces termes sont employés lorsqu'il est question du départ vers la ville, à travers lequel plusieurs objectifs sont projetés. Un premier objectif, d'ordre individuel, s'inscrit dans le désir de la femme de réaliser ses rêves personnels (lié à une formation scolaire ou à un rôle politique). Un deuxième objectif, cette fois-ci davantage familial, s'inscrit dans le désir de scolariser les enfants leur permettant à la fois de ne dépendre de personne tout en développant leurs capacités à naviguer dans/entre « les deux mondes » (autochtones et allochtones, village et ville). Finalement, un troisième objectif, résolument collectif, se décline sous trois types de motifs entraînant une mobilité, soit l'acceptation d'un emploi permettant de participer à la souveraineté de son peuple en œuvrant pour une entité politique autochtone de la région, le désir de se former dans des disciplines permettant l'autonomie structurelle du village (dans les domaines de la santé et de l'éducation notamment), ou, encore, une participation active à la lutte pour la protection des droits des femmes xinguanas.

¹⁰⁹ Le mot « lutte » est souvent associé dans les récits, lorsque l'on parle des luttes féminines, au mot « seule ». Nous reviendrons sur l'aspect de solitude et d'absence de support dans des luttes dites « collectives » dans la partie III de l'analyse.

Ces projets mettent en lumière l'importance du territoire dans le processus migratoire. C'est le cas des expériences de mobilité effectuées dans le cadre d'un emploi pour un organisme politique autochtone ou encore la participation à des réunions (locale, régionale, nationale et internationale) et des formations dans le cadre d'un rôle au village, situation présente dans 50 % des récits collectés (12 femmes sur 24 en ont fait mention lors de l'une ou de plusieurs trajectoires et expériences urbaines, dont elles sont les accompagnatrices (11 cas sur 12)).

Dans les littératures autochtone, indigéniste et militante, la notion d'autonomie est abordée dans les termes d'une souveraineté collective et territoriale (IWGIA, s.d.). L'une des principales situations initiales de mobilité puise son origine dans les besoins d'organismes autochtones, l'indication de ceux qui devront occuper les différents postes par le biais de la communauté et la prise en charge des responsabilités liées au poste, menant inévitablement à l'augmentation de la mobilité (au sein du territoire, entre les communautés) et à un déplacement vers la ville. Les emplois pour les organismes autochtones situés en ville, premier réseau transfrontalier¹¹⁰ (s'étendant entre le territoire et la ville), représentent l'une des raisons principales de migration urbaine autochtone xinguana (11 trajectoires). Certains emplois disponibles dans le village (professeur, agent de santé – 3 trajectoires) nécessitent aussi la poursuite de formations sporadiques en ville. Ces deux types d'emploi, en ville comme au village, portent l'objectif d'une souveraineté locale en outillant une main-d'œuvre et des professionnels qualifiés issus des communautés mêmes afin de diminuer la dépendance des villages aux professionnels non autochtones – médecins, infirmiers, dentistes, représentants politiques, administrateurs du TIX, etc. L'éducation, dans certains cas, est conçue dans un cadre similaire, pour lequel le migrant part afin de suivre une formation dans une discipline liée à l'autonomie et aux luttes politiques de sa communauté (4 trajectoires directes et 3 trajectoires indirectes). Ces situations liées à la souveraineté, dont le bénéficiaire principal est la communauté d'origine (ou même, dans le cas d'organismes pluriethniques, l'ensemble des communautés du territoire), représentent donc l'ancrage d'une recherche d'autonomie collective et s'inscrivent dans le moyen terme à travers des séjours pouvant

¹¹⁰ Sans parler de migration internationale, je reprends ici le terme de réseau transfrontalier rappelant la distinction entre deux espaces distincts scindés de frontières claires. En ce sens, les délimitations de la Terre indigène du Xingu forment une frontière nette délimitée par les fermes, l'exploitation agricole et bovine massive, la déforestation ainsi que l'apparition de noyaux urbains en expansion. Les réseaux, principalement de parenté, issus des individus employés par les organismes autochtones facilitent la transition, le déplacement et l'adaptation à la traversée de cette « frontière » spatiale/géographique, mais aussi culturelle et politique.

varier de quelques mois à quelques années. Certaines familles s'implanteront plus durablement dans l'espace urbain, principalement celles ayant un membre fonctionnaire permanent de la FUNAI (que l'on distingue par la possession d'une maison à Canarana contrairement à une posture de locataire).

Aucune femme rencontrée n'a souligné être la protagoniste d'une sortie du village en raison d'un emploi dans l'une des entités politiques autochtones situées à Canarana. Ce motif correspond plutôt à une mobilité féminine indirecte à travers un statut d'accompagnatrice (en tant que fille ou épouse). Cependant, ceci ne signifie pas que ces femmes occupant un rôle d'accompagnante ne mobilisent pas leur agentivité à travers le processus de migration amorcé d'abord par leur père ou leur époux. C'est notamment le cas d'Amari et Takali qui vont souligner profiter du motif de mobilité de l'homme de la famille afin de répondre à un désir d'autonomie personnelle ou familiale. Il importe d'ailleurs de souligner qu'elles sont nombreuses à avoir occupé (et parfois à occuper encore présentement) de tels postes politiques une fois en ville. Ces expériences sont cependant rendues possibles (ou en sont du moins grandement facilitées) grâce à l'acquisition de connaissances « urbaines » (maîtriser le portugais et les processus administratifs des organismes autochtones), n'étant pas accessibles avant l'arrivée. Les portions des récits des femmes détaillant l'occupation de ces postes (secrétaire, vice-présidente, présidente, trésorière, technicienne administrative de la CASAI) se retrouvent dans la narration des projets qu'elles développent en ville. C'est pourquoi celles-ci seront analysées dans les parties II et III des expériences urbaines et du rapport au territoire. La mobilité féminine, même indirecte, ouvre donc une brèche sur des possibles jusqu'ici réservés principalement aux hommes.

Le troisième projet d'autonomie collective qui mène à des mobilités est celui de la participation aux luttes politiques féminines. Par ce type de motif, 3 femmes relatent l'expérience de sortie du village afin d'aller participer aux rencontres interethniques et réunions politiques (locales, régionales, nationales, voire internationales) dans le but de représenter les intérêts des femmes xinguanas. Elles mobilisent donc leur autonomie individuelle dans un départ souhaité pour œuvrer à une plus grande autonomie communautaire, mais aussi collective et féminine.

Ces projets politiques sont toutefois susceptibles de placer la femme dans une posture vulnérable. Partir en ville est en soi une action critiquée lorsqu'il s'agit des protagonistes

féminins. Si, d'un côté, le départ pour œuvrer à la défense des droits communautaires et collectifs est reconnu comme légitime et important, les femmes doivent franchir davantage de barrières pour se voir offrir cette reconnaissance publique. Ceci peut s'expliquer en partie puisque leur déplacement s'effectue plus tôt dans le processus d'autonomie communautaire. Partir étudier pour ensuite aider sa communauté à travers un emploi particulier n'est pas l'équivalent de partir pour travailler dans une association politique. Les barrières les plus importantes reposent sur les normes sociales et culturelles qui tendent à limiter et contrôler la mobilité des femmes. Elles sont donc vulnérables aux critiques, aux jugements portés sur le motif de leur départ vers la ville. Elles sont également vulnérables dans l'amorce de cette migration par la négociation que cette dernière implique. Il s'agit de négocier son rôle, sa posture, pour avoir accès à de nouveaux possibles pensés en fonction de l'autonomie de la femme et de sa famille, mais surtout à plus grande échelle, l'autonomie de la communauté et celle des femmes xinguanas. Pour ce faire, elles sont prêtes à affronter les critiques. Manala et Karu refusent un mariage qui les empêche de poursuivre leurs projets d'autonomie communautaire par le maintien de leur emploi. Elles acceptent de recevoir les critiques, les remontrances liées à cet écart de comportement et des normes attendues. Elles se rendent vulnérables dans un but, certes, personnel (poursuivre leurs projets), mais également foncièrement collectif. Les réseaux familiaux qui les accompagnent ou les encouragent leur donnent la force de se montrer vulnérables envers leur communauté. Leur argumentaire dépendant du respect de cet objectif communautaire, elles sont également vulnérables par rapport au parcours de leurs propres enfants. Les parents vont ainsi souvent réagir à la fois pour revendiquer leur droit d'orienter eux-mêmes leurs enfants, mais rappellent aussi à ces derniers la raison première de leur présence en ville et l'importance du respect de celle-ci pour rendre valide la migration aux yeux de la communauté.

Encore une fois se présente l'éternel ballet des acteurs recherchant un équilibre entre ces divers projets d'autonomie et la vulnérabilité qui en découle, mais qui est aussi nécessaire à leur réalisation.

5.1.3 Cadre de rupture(s)

Nous terminerons cette section de chapitre par une dernière catégorie de motifs de mobilité rassemblés sous le thème de la *rupture*. J'y rassemble 4 situations de départ différentes qui joignent des facteurs analysés préalablement, tels que la recherche d'éducation et l'emploi,

qui sont cette fois articulés, non pas à l'autonomie, mais à une rupture (sociale, culturelle et territoriale). Je mobilise ici la notion de rupture surtout physique et spatiale, faisant de l'éloignement, le point central de mobilité. Si dans les deux premières catégories, les motifs de mobilité se liaient au territoire par le désir d'un retour (impossible, possible, prévu), dans cette dernière catégorie, le territoire est plutôt considéré comme un lieu exogène, voire, anxiogène. Sans parler d'un détachement complet ou d'une fracture permanente, la rupture, comme nous l'entendons ici, signale une distanciation à long terme (volontaire, involontaire ou obligatoire) entre le territoire et le parcours individuel (à travers notamment la poursuite de son bien-être). Les femmes en sont parfois les initiatrices, parfois les accompagnatrices, ou encore les bénéficiaires de seconde génération, n'ayant joué aucun rôle lors de l'amorce de la mobilité. Ce cadre fait appel aux autonomies individuelle et familiale par l'entremise desquelles la femme sort du territoire pour son bien-être et celui de sa famille.

J'analyserai ainsi, à travers le prisme de la rupture, les situations de crise, de refus du patron culturel, de curiosité et d'adoption.

Crise

Premièrement, certaines situations, parfois inconnues des femmes, vont mener leur famille à sortir du village et à ne jamais y retourner vivre. C'est le cas de Fanny pour qui le père a pris cette décision lorsqu'elle avait 6 ans pour une raison qui lui échappe. Même si son départ est, entre autres, amorcé par l'invitation qu'il reçoit d'aller offrir ses services de pajés, cela ne semble pas, à ses yeux, représenter le motif de départ. Elle souligne plutôt son ignorance concernant la raison qui le poussera à revenir.

Et au village, il n'est jamais revenu. **Je ne sais pas ce qui s'est passé là-bas... parce qu'il... a pris la décision de ne pas revenir, de ne plus vivre [au Xingu].** Alors, après que nous [ses enfants] nous soyons mariés, il nous a rendu visite. Il est allé au village pour y rester avec ma sœur, lui rendre visite... mais il n'y a jamais vécu. **Il n'a jamais vécu [au Xingu]. Et toujours quand il allait au Xingu, au village, quand les gens tombaient malades... les gens le cherchaient, hein... pour faire de la pajelancia.**⁸²

Malgré le motif qui le retient en ville, il visite sa terre natale et y offre ses services culturellement importants, reconnus et recherchés. L'absence d'un motif clair ainsi que son éloignement définitif me semblent l'apanage d'un point critique que je nommerai « crise ». La fonction culturelle et spirituelle du père de Fanny, pajé, ainsi que l'importance de ce rôle au Xingu (traité dans le chapitre précédent) nous amènent à supposer l'existence d'un lien entre celle-ci et l'objet de la crise. Cependant, le manque d'information à ce sujet nous force

à n'en présenter que la fragile hypothèse. Fanny occupera un rôle d'accompagnatrice à travers sa position filiale et son rang familial (dans les 3 plus jeunes de la famille) dans cette trajectoire de mobilité indirecte. La situation initiale de la mobilité amorcée par le père, dont le degré d'impérativité nous est inconnu, aura un impact sur l'ensemble de la famille et donc, sur le parcours de vie de Fanny.

Dans l'acte de sortir du territoire à la suite d'une crise (sociale, familiale, interpersonnelle) se distingue le choix d'imposer une barrière entre la situation jugée problématique et son cadre de vie.

Refus

Deuxièmement, une certaine rupture est créée à partir du *refus* des femmes de suivre certaines *normes culturelles* qu'elles considèrent comme limitantes. Ce refus s'insère plus particulièrement dans les récits qui placent en opposition le rôle matrimonial et ses obligations relatives au désir d'études, de travail, d'un rôle différent.

Je ne veux plus seulement rester à la maison... Je veux faire des choses... Je veux, je rêve de faire des choses pour les femmes... J'ai toujours voulu faire ça... et ma mère a dit... « Je sais... Je sais que tu as toujours voulu faire ça... » mais je ne veux pas ça pour moi, juste rester à la maison, m'occuper des enfants, du mari... Je ne suis pas née pour ça... ⁸³ (Amari)

Amari souligne son désir de ne pas se limiter aux obligations matrimoniales et maternelles. Elle attache son projet à une vision plus grande que ses propres désirs, mais bien sa destinée. Dans une autre formule, Manala nous explique comment elle perçoit, de manière heureuse, la fin de son mariage (mariage arrangé entre cousins croisés) afin de retourner à ses rêves et objectifs :

Je n'étais pas trop triste durant le mariage... si je voulais... parce que je commençais déjà à rêver... je commençais déjà à rêver... étudier... et travailler... eh... être différente... différente... je dis ça... quand... une partie très intéressante qui, je pense, m'a beaucoup motivé... pendant la réclusion, j'ai réfléchi... mais je ne sais pas comment... neh... est passé dans ma tête... que... que... que... que je voulais... faire... une de ces commissions [responsabilités], parler au nom du peuple. Alors... c'est devenu très fort pour moi...

sa : une commission ?

Su : une commission [responsabilité]... parler... dans les groupes de travail... dans les réunions... représenter... eh... sa communauté. Cette chose est devenue assez forte pour moi. Alors, ça s'est répété plusieurs fois... plusieurs fois j'ai arrêté de rêver... pour ça... j'ai commencé à rêver... À ce moment-là, le combat a commencé à l'intérieur [de moi]. Quand ce mariage a eu lieu, il a changé tous mes plans, mes rêves... puis, quand j'ai vu que ça ne marchait pas... pour moi, ç'a été tranquille... c'était une chose positive. Comme il ne veut pas de moi, alors... je vais continuer ma vie et revenir à ce que j'avais prévu... alors j'ai commencé à m'affirmer... ⁸⁴

La rupture face à ses devoirs conjugaux lui permettra d'entreprendre la formation d'agente de santé et ainsi d'amorcer un parcours de mobilité sporadique. En bénéficiant à la fois Manala et les gens de sa communauté qu'elle va représenter lors de ses voyages à l'extérieur du Xingu.

Ila et Sami, quant à elles, partent en ville pour fuir un mariage arrangé et leur permettre d'accéder à la poursuite de leur rêve d'études. Un départ qui s'inscrit dans le long terme afin d'y mener des études supérieures (études universitaires en infirmerie et en dentisterie), mais toujours dans l'objectif de travailler pour sa communauté, son peuple.

Le refus qui se décline ici sous une forme active (fuite, départ, aller contre la volonté) ou attentiste¹¹¹ (laisser déperir la situation pour ensuite pouvoir réarticuler sa vie à la suite de sa séparation) est celui de voir ses obligations (maternelles et matrimoniales) supplanter ses rêves. Ces formes de refus sont à la base de motifs de mobilité féminine directe (la femme comme initiatrice) et volontaire, dont le bénéficiaire est indubitablement la femme qui marque son refus envers des obligations qu'elle ne veut pas remplir. Ils mèneront à différentes formes de mobilité dont les durées s'inscrivent toutes dans le long terme (même celles, sporadiques, qui s'effectueront plusieurs fois par année, année après année, comme nous le démontre le cas de Manala).

À travers ces refus, la femme marque à la fois une autonomie individuelle (faire un choix pour elle) et familiale (faire le choix de privilégier les études de ses enfants au détriment d'un mariage traditionnel). Or, ces refus sont généralement possibles avec l'aide d'un soutien familial ou extrafamilial. Cette autonomie se construit grâce à l'acceptation de cette vulnérabilité et de la reconnaissance du rôle que joue le soutien.

Intérêt/curiosité

Un troisième type de situation entraînant une rupture territoriale et culturelle prend forme à travers l'intérêt porté à la ville. Celle-ci, par son caractère exogène, nourrit une attraction à

¹¹¹ Le mot attentiste renvoie à ce qui est « favorable à une politique d'attente, de temporisation ». Je considère ce terme plus approprié que l'adjectif « passif », car, dans l'attente, il y a justement cet objectif de voir la situation changer d'elle-même sans en être la cause directe.

un quotidien, à des ressources, à un mode de vie différent. Ce type de mobilité a donc pour amorce une curiosité et un désir de changement. Contrairement aux différents autres cas de figure, ce n'est ni une problématique liée à des facteurs structurels du village (besoin de santé, éducation limitée), ni un projet d'autonomie déterminé (travailler pour X organisme, étudier dans X domaine) qui anime le projet de mobilité. La ville est à elle seule le motif, se suffisant à elle-même dans tout ce qu'elle représente de nouveau, de différent. La rupture se situe donc au niveau des besoins, s'éloignant du connu dans ce qu'il apporte à la femme.

Un cas illustrant ce type de situation est celui de Maria qui décrit son départ avec son époux dans ces mots :

Nous sommes venus pour rester comme ça... vivre... parce que **nous aimions la ville, neh... sommes venus pour vivre comme ça**. Pour vivre... pour regarder les **choses des Blancs** seulement... il y a longtemps... il n'y n'avait même pas les choses neh... personne ne veut nous apporter, neh, il faut voir... regarder les choses que nous voulons... vivre ici neh. Par ici... réellement habiter... seulement travailler... je peux gagner de l'argent... sinon... si vous ne gagnez pas d'argent, qui le fera... ? Vous penserez que quelqu'un va vous apporter de l'argent... personne ne vous apportera d'argent si vous ne travaillez pas neh ! Et nous sommes venus vivre ici. Nous ne sommes pas venus pour étudier, ni pour faire quoi que ce soit. Nous sommes venus pour vivre. Nous vivons donc seulement ici. Nous n'avons pas trompé notre famille [en disant]... « Nous allons étudier »... nous n'avons pas dit ça. On s'est dit qu'on allait y vivre... pour un moment. Comme ça... (rire) (...) Parce que c'était un rêve... neh rester, comme ça. Normal. Seulement habiter. [...] un rêve... de vraiment rester. Travailler seulement. Habiter ici même. Alors, j'ai suivi [mon rêve], je l'ai seulement suivi.⁸⁵

Trois éléments ressortent de ce témoignage. Premièrement, *l'intérêt* pour la ville, deuxièmement, la *normalité* et troisièmement, *l'honnêteté*. Contrairement à de nombreuses femmes qui disent « *não gostar da cidade* » (ne pas aimer la ville), Maria souligne son intérêt pour cet espace différent, offrant un accès aux « choses des Blancs ». Il s'agit ici de la présentation la plus transparente d'un intérêt souvent généralisé pour des biens industrialisés¹¹² devenus monnaie courante au Xingu.

Ensuite, elle déclare vouloir y vivre « normalement ». La normalité à laquelle Maria renvoie est celle du Blanc, soit posséder une maison, travailler, vivre l'expérience du quotidien urbain. Quand nombre de collaborateurs accentuent leur frustration liée aux coûts que représente le fait de vivre en ville, Maria les aborde sous un autre angle, celui de la « normalité ». Ces coûts font partie de son projet, puisqu'elle souligne que pour vivre en

¹¹² Il est courant de voir, dans les villages, des cellulaires de dernières générations (iphone), des vêtements de marques (nike), des ordinateurs portables, du maquillage et des parfums. Ces derniers objets sont aussi la source de demandes de la part des Xinguanos lors des « trocs » ou lors de nos retours du Canada.

ville, il faut travailler. Le travail permet de payer les factures, prérogative à l'acquisition de biens, de « choses des Blancs ».

Finalement, elle met de l'avant l'importance de l'honnêteté face à la parenté restée au village sur le motif du départ. À travers cette notion, elle reprend l'une des critiques centrales liées à la mobilité urbaine, selon laquelle plusieurs partent en ville en disant vouloir y étudier quand au contraire (commérage ou pas), ils s'adonnent à des activités peu recommandées ou encore illégales, « eles *fazem bagunças* » (ils font des bêtises). À cette énonciation se mêle donc l'absence d'objectif particulier à l'importance de reconnaître franchement l'intérêt qui anime les migrants à partir.

Un tel motif de départ se loge dans la perspective qui différencie les « habitants », les « *moradores* » de la ville de ceux qui ne le sont pas. Cette distinction s'ancre dans le rapport au territoire, articulant le motif de sa mobilité à un retour vers le Xingu : être parti dans l'objectif de revenir. Pour plusieurs Xinguanos, la première catégorie est perçue de manière négative, comme le souligne Horta (2016), citant l'explication d'un jeune homme xinguanos Matipu :

Selon lui, la différence réside dans la raison pour laquelle les indigènes restent dans la ville : si c'est par nécessité (cas de maladie et de sorcellerie, exercice d'une fonction publique, représentation politique et accès à l'éducation des Blancs afin d'aider la communauté, c'est-à-dire des questions qui mélangent dans la même idée le maintien de l'intégrité physique et l'appréciation de la tradition), les indigènes ne sont pas des résidents ; **si c'est sans nécessité (entendue, par le désir, la volonté personnelle), ils sont des résidents**. De plus, ces raisons ont eu un effet crucial sur la capacité du sujet à vouloir revenir : ceux qui sont dans la ville « par nécessité » reviennent au village quand ils peuvent ou veulent le faire, les autres, sont incapables de le faire ou même souhaitent le faire. (Horta, 2017, p. 230-231)

Dans cette perspective, la mobilité devient un véhicule dans lequel se déploient deux motifs opposés : le besoin (la nécessité) et le « désir personnel », dont le dernier, s'éloignant du collectif, voit sa légitimité automatiquement rejetée. Horta développe, à partir de cette réflexion, la distinction entre le « virar-branco » (virer-blanc) et le « virar-indio » (virer-indien), sur laquelle nous reviendrons dans la prochaine partie.

La curiosité est donc l'apanage d'une autonomie individuelle par l'importance de venir en ville sans dépendre de quelqu'un. Dans le discours de Maria, l'intérêt pour la ville est accompagné de l'importance de s'organiser pour ne pas être considéré comme quelqu'un qui

profite du système. L'exemple donné est celui d'un étudiant qui se fait payer ses études et ses dépenses quotidiennes en ville par la communauté, mais qui n'étudie pas et ne fait que profiter des plaisirs urbains. Au contraire, avancer ouvertement le motif de migration issu de son intérêt et de sa curiosité pour la ville lui permet de revendiquer une autonomie légitime.

Adoption

Enfin, un dernier motif de mobilité qui s'inscrit sous la notion de la rupture est celui des adoptions extra Xingu¹¹³. Deux angles d'approches de l'adoption sont présents dans nos observations ainsi que dans les récits collectés, celui de l'enfant mis en adoption et celui des enfants issus d'un parent mis en adoption. De la première perspective, il nous a été possible, à travers nos différents séjours, de rencontrer deux Xinguanos aux parcours de mobilité indirects et involontaires qui se sont amorcés par l'adoption auprès de familles allochtones : un homme Yawalapiti, père de trois de nos collaboratrices et une femme Kuikuro qui n'a pas désiré réaliser son récit de vie. De la seconde perspective, 3 récits collectés reviennent sur l'importance du rôle paternel dans leur parcours migratoire en référence à sa propre expérience urbaine, résultat d'une adoption à l'extérieur du Xingu ou encore d'une posture d'orphelin amené à devoir se débrouiller seul et à être éventuellement « adopté » par les Villas-Bôas. La notion de crise familiale peut rejoindre les différentes conjonctures ayant mené à une mobilité par adoption, telle que la perte des deux parents, le divorce des parents et la naissance de relations difficiles avec l'un des beaux-parents, un enfant indésiré, le respect des tabous culturels. Pour les protagonistes adoptés, l'adoption a constitué, en plus de la distanciation spatiale, une triple rupture à la fois sociale (coupure familiale et communautaire), identitaire (à travers le nom de famille) et culturelle (apprentissage du portugais, fréquentation des institutions allochtones, absence de pratiques culturelles du lieu d'origine). Une telle mobilité s'inscrit généralement dans le long terme, mais ne comporte pas un aspect définitif. Il semble, par ailleurs, s'agir d'une mobilité légitimée par les Xinguanos, autant dans le départ que dans le retour. En ce sens, les deux récits touchés par l'adoption exemplifient un retour dans leurs communautés dès l'adolescence, ainsi que de bonnes relations avec leur famille biologique. Concernant la protagoniste dont le père est

¹¹³ Nous ne discuterons pas ici des adoptions intra-Xingu, entre familles d'une même communauté ou de communautés différentes du TIX, dont les enfants sont appelés « *irmão de coração* » (frère/sœur de cœur) par nos participantes. (Manala et Luana)

orphelin, elle raconte sa force de caractère, son devoir de se « débrouiller » et l’amorce de son travail avec les frères Villas-Bôas qui mènent éventuellement à sa mobilité. Sans être directement lié à cette amorce de mobilité, Souli souligne admirer la grande résilience de son père et s’en inspire.

Le motif de mise en adoption me paraît essentiel à rapporter puisqu’il a influencé les parcours individuels, mais aussi familiaux de mes collaboratrices dans le rapport à l’espace urbain et plus spécifiquement à Canarana. Par leur expérience spécifique amorcée dès le plus jeune âge, les enfants adoptés constituent bien souvent des ponts entre les deux mondes et jouent un rôle important dans la négociation (culturelle) des vecteurs menant vers une mobilité croissante. Comme nous je n’ai pas eu accès à des récits détaillés d’adoption, j’aborde celle-ci à travers un angle externe, du point de vue des enfants de ces individus. Par ailleurs, il importe de considérer que la présente analyse s’appuie sur des parcours qui sont présentés comme des modèles de force et de résilience faisant fi des expériences négatives¹¹⁴, des orphelinats, de la perte de repères culturels. Une telle lecture est loin de représenter l’ensemble des expériences d’adoption des enfants autochtones au Brésil, mais reste, néanmoins, un aspect de cette expérience à traiter.

Conclusion

Sans être fixes et immuables (car les femmes, la ville, le territoire, les enjeux sont mouvants, se transforment), ces cadres mettent en lumière le croisement des différentes formes d’autonomie, mais aussi de vulnérabilité, qui sont déployées par les femmes et leurs familles dans les amorces migratoires. Ces cadres, non exhaustifs, représentent les réalités de mes collaboratrices, ou du moins, celles qu’elles ont désiré mettre de l’avant.

Entre le contexte historique dans lequel se joue la migration et les multiples facteurs pouvant influencer le départ vers la ville, il existe ainsi une multitude de possibilités d’emplacements, de désirs, de contraintes qui contribuent à forger l’expérience urbaine. Regroupés sous les

¹¹⁴ Pour une analyse de l’expérience de double victimisation des enfants Kaiowa de la nation Guarani en situation d’adoption dans des orphelinats urbains, lire l’article de Jesus de Nascimento (2014).

besoins de protection et de sécurité, les projets politiques et les ruptures socioculturelles, ces cadres mettent en lumière la complexité d'une telle décision. Le rapport à soi, le rapport à sa culture, le rapport aux membres de sa famille (notamment les parents et les enfants), le rapport aux membres de sa communauté et le rapport à la modernité et à l'altérité que symbolise la ville entrent en interaction et participent d'une négociation complexe que l'individu déploie pour ce qui est du choix d'aller vivre dans l'espace urbain. Nous verrons d'ailleurs que le territoire, à partir duquel ces motifs de départ s'orientent (en réaction face à lui, selon ses besoins), reste central dans les expériences urbaines des femmes rencontrées.

Intéressons-nous maintenant aux postures que la femme xinguana occupe et performe dès cette première phase migratoire prenant forme à travers la décision de partir. Ces postures sont également sujettes à un mouvement, à un changement, à un croisement où elles interfèrent les unes sur les autres.

5.2 Postures performatives de l'agentivité dans le départ migratoire

Pour conclure ce chapitre et afin de mieux cerner la manière dont est jouée, vécue l'autonomie (son désir, les projets portés par elle), je me pencherai sur les différentes postures performatives qu'occupent les femmes dans leurs quêtes d'autonomie inscrites dans le choix de migrer. Par posture performative, j'entends la manière dont la femme présente, met en scène sa responsabilité et son pouvoir d'agir dans l'acte de participer au choix migratoire. Ainsi, de mes données émergent cinq postures liées à des formes de performance de l'autonomie dans l'acte décisionnel de migrer, soit la *caciqua*, la *mère*, *l'épouse*, la *filles* et la *Yamurikumã*. Ces postures mettent en scène les différentes stratégies performées permettant de maintenir un équilibre entre autonomie et vulnérabilité au regard des rôles sociaux et culturels occupés par les migrantes.

5.2.1 Posture de Caciqua

Le rôle de « *caciqua* » est indéniablement politique, bien qu'il soit d'une ampleur moindre que son homologue masculin. Un rôle mis en exergue par les femmes qui narrent fièrement dans leurs récits leur héritage familial tout en soulignant leur obligation constante à répondre généreusement aux demandes des membres de leur communauté. Si ces demandes comprennent les dons de nourritures et les biens nécessaires à la routine quotidienne (savon,

shampooing, vêtements, contenants en tout genre, etc.), le statut d'épouse permettra également de maintenir les relations matrimoniales symétriques (entre les lignées de liderança), ainsi que les relations filiales asymétriques (avec les lignées communes) l'un des éléments constitutifs de l'existence même des chefs.

Il existe au Xingu une certaine flexibilité de l'autonomie matrimoniale féminine. La femme est libre de refuser un compagnon et une séparation peut s'avérer relativement facile si elle n'est pas tombée enceinte, moyennant un remboursement du paiement du mariage. Cependant, cette flexibilité est moins présente dans les familles de liderança, présentant un rôle féminin plus rigide que celui des hommes dans la continuité des traditions. Comme nous l'avons souligné précédemment, les hommes de lignée de liderança ont généralement accès à une plus grande mobilité (incluant la mobilité urbaine) ainsi qu'un accès à l'éducation allochtone pour assurer leur capacité à remplir les devoirs de rôles politiques se complexifiant avec les relations interethniques qui s'intensifient. Les femmes, quant à elles, doivent naviguer entre les rappels de leurs responsabilités (d'épouse, de mère, de caciqua) et leur intérêt grandissant pour les opportunités offertes aux hommes à travers la mobilité et l'éducation.

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, les mariages arrangés sont courants et cette pratique peut redoubler d'importance pour une *caciqua*. Reprenons le récit de Katia, qui a vu son père lui refuser le statut de *caciqua* à la suite de ses nombreuses sorties en ville afin d'accompagner son époux qui y travaillait. Katia encourage donc fortement sa fille Ila à rester au village afin de reprendre ce rôle, legs familial perdu à la suite de la mobilité urbaine de la mère. Ila refusera un mariage arrangé et par le fait même le rôle traditionnel que sa mère espère tant la voir reprendre. Si la posture de *caciqua* est liée à un ensemble de responsabilités similaires à celles du *cacique*, l'attente de la communauté la transforme en une figure d'obéissance devant endosser les normes culturelles au risque de briser l'héritage familial pour les prochaines générations. Au sujet de leurs départs, Amari et Ila soulignent les critiques de la communauté stipulant qu'elles ne devraient pas partir en ville *puisqu'*elles sont des petites-filles d'un grand liderança.

Mais dans un tout autre sens, la figure de la *caciqua* permet le maintien des responsabilités liées à la communauté dans un contexte nécessitant de « transiger » avec l'étranger et de parvenir à trouver les ressources pour « nourrir » (parfois symboliquement, à travers la

recherche de fonds pour les projets, parfois littéralement) leurs « enfants » (les membres de la communauté). La *caciqua* porte donc une responsabilité envers la future génération de sa communauté, mue par la générosité et les préoccupations. Gisele reprend ainsi son rôle de *caciqua* au service de sa communauté lorsqu'elle est en déplacement, et ce, à travers le soin d'offrir aux femmes de sa communauté les objets qu'elle rapporte.

L'autre pendant, du rôle de *caciqua*, à travers la représentation de sa collectivité, prend place dans ces motifs de mobilité urbaine, venant destituer la figure de *dona da mentira* qui se transforme, principalement par l'acquisition de nouvelles responsabilités basées sur l'oralité publique (poste dans les associations, représentantes de la communauté, participation aux réunions politiques). Ceci vient également bouleverser les espaces occupés par la femme, qui délaissera la périphérie pour aller occuper, momentanément, le centre, l'espace public (tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du village). Cette figure sera l'une des plus critiquées¹¹⁵ et je suppose que les zones de communications féminines (espace périphérique/espace privé) au village sont au cœur de la réprobation de cette figure en contexte urbain.

La posture de *caciqua* bénéficie donc d'une certaine autonomie liée à son rôle de représentante de sa communauté, mais voit, en contrepartie, ce même rôle être vulnérable. L'approbation communautaire des agissements de cette posture en assure le maintien. Un faux pas, un manquement peut entraîner l'invalidation d'une telle posture, laissant les femmes *caciquas* en mobilité urbaine se mouvoir sur une corde raide.

5.2.2 Posture maternelle

La posture de la *mère* est, quant à elle, une figure dont la responsabilité (familiale, mais aussi collective) concerne la transmission de l'héritage culturel et, plus récemment, la préoccupation liée à un futur de plus en plus incertain. La mère a une ascendance toute particulière sur la filiation féminine à travers les soins et les enseignements prodigués au courant de la jeunesse, associés au statut de la femme et à son inclusion dans la socialité *xinguana* (enseignements dès le jeune âge, accompagnement pendant la réclusion, mariage arrangé).

¹¹⁵ Ces femmes mèneront leurs trajectoires en étant souvent la cible de critiques, de discriminations et de commérages. Nous développerons plus particulièrement sur ces expériences lors de la partie II.

Dans une visée familiale, la mobilité est présentée par la *mère* comme un levier à la fois pour elle et pour ses enfants. Dans une visée de continuité de veiller à la protection de sa progéniture en lui offrant les « aliments » (tant culinaires que de connaissances à la fois des mondes autochtone et allochtone), elle déstabilise les obligations traditionnelles (notamment liées au mariage) et négocie de nouvelles positions pour ses enfants : étudiant, célibataire, mobile. Elle procède ainsi afin de lui permettre de mieux négocier les relations interethniques et de mieux naviguer dans un futur politiquement incertain.

Plusieurs femmes amorçant des trajectoires urbaines signalent les opportunités qu'une telle mobilité offre à leurs enfants. Comme vu précédemment, c'est le cas de Tatiana. Amari mettra également à profit sa troisième trajectoire urbaine en ce sens :

J'ai pensé... puisque Diego n'étudiait pas au village... il n'y avait pas d'école au village... j'ai dit comme ça... j'ai continué à penser... je vais en profiter... puisque je suis ici en ville... j'en profiterai... pour mettre mes enfants [à l'école] en ville... Ils n'avaient même pas encore d'acte de naissance... J'ai travaillé à le faire ici et là... J'ai fait l'acte de naissance... Je n'avais pas... J'ai continué à faire [ce qu'il manquait] ici et là... J'ai continué à le faire avec mon frère... pour pouvoir étudier... J'ai parlé à Pablo... que penses-tu... des garçons qui étudient en ville... il a dit... « ils ne peuvent pas étudier... ils ne peuvent pas... » J'ai dit, comme ça... « oui, ils peuvent. » Il a dit : « Non, ils ne peuvent pas... s'ils étudient, ils vont faire un gâchis... parce que j'ai vu beaucoup de jeunes qui étudient, mais ils ne prennent jamais cela au sérieux... donc je ne veux pas qu'ils étudient... » (...) J'ai dit. « Mais ils vont étudier... j'ai dit... ils vont étudier... » il a dit... « Non, ils n'iront pas. » Et puis... comme il ne voulait pas... il n'a pas aidé pour les inscrire... et je suis allée avec mon frère... Yano... par là et par ici... en les enregistrant tous les deux... oh... il ne voulait pas... J'ai dit, comme ça... Je ne lui ai même pas dit.⁸⁶

D'autres femmes soulignent l'importance d'offrir à leurs enfants des projets d'éducation, mais ne tissent pas de lien explicite entre cet objectif et le motif initial de leur départ en ville, comme c'est le cas de Katia.

La posture maternelle met en scène une préoccupation centrale : l'avenir de ses enfants. Construisant son argumentaire autour de ce point, elle va mobiliser son autonomie pour leur permettre de faire ce qu'elle considère comme important pour leur avenir. Ceci peut parfois symboliser un encouragement à la mobilité dans le cas de Tatiana ou encore un frein à celle-ci dans le cas de la mère d'Ila. Cette posture dépend en partie du support paternel, quoiqu'elle puisse parfois s'opposer à lui, comme l'a démontré Amari dans son désir de partir en ville pour inscrire ses garçons à l'école, contre la volonté de son époux. La posture maternelle s'observe toutefois par l'angle de la vulnérabilité qui la constitue. L'acte de migrer est parfois

intervenue dans un changement de volonté, l'objectif maternel de protéger directement ses enfants (possibles menaces de sorcellerie des jumeaux d'Alina) devenant plus important que celui de respecter les normes socioculturelles. Faire des choix en fonction de ses enfants, c'est aussi renoncer à des choix personnels (rester au village, respecter les normes) qui habitent encore les femmes après plusieurs années de migration, comme Alina ou Lany qui ont toujours souhaité retourner vivre au village, mais qui restent en ville pour le bien-être de leur famille.

5.2.3 Posture matrimoniale

La posture *matrimoniale* est performée, contrairement à la posture maternelle, par le biais de la relation entre la femme et son époux. Lors de la narration de la situation initiale de sa troisième trajectoire urbaine, amorcée par son époux qui est employé par un organisme autochtone basé à Canarana, Amari décide d'accepter de l'accompagner en déterminant qu'il s'agit du moment idéal pour continuer son projet d'étude avorté lors de son mariage et de son retour au village 6 années auparavant. Son projet sera toutefois mal reçu par son époux qui s'y opposera, prétextant sa peur de la voir fréquenter d'autres hommes. Si le mariage est ici l'un des facteurs à la mobilité (une femme accompagne son époux), il est également un outil de contrôle restreignant les projets individuels des femmes. La posture matrimoniale est ainsi souvent décrite comme contraignante dans l'autonomie des femmes.

Gisele, qui amorce une trajectoire en ville en raison d'un besoin de protection à la suite d'un épisode de violence conjugale, s'inscrit à l'école dans l'objectif d'y réaliser ses études primaires, mais son projet sera limité par l'envie de son nouvel époux de revenir au village, coupant court à son projet.

Alors... je vais parler de l'école. Quand j'étais ici, quand je n'étais pas encore mariée à [mon époux], je voulais étudier. Même aujourd'hui, je dis toujours que... Oh, quand je suis allée [en ville] après que [mon époux] soit resté avec moi au village Kuikuro et qu'il soit allé dans son village... alors je suis resté ici. C'est en décembre que je me suis inscrit... à l'école. À Norberto... l'école. Je suis allée m'inscrire. Alors je suis allée là-bas. J'ai tout emporté là-bas. Mon inscription, CPF, la. Tout. Alors, je me suis inscrite pour pouvoir étudier la nuit. Puis, au mois de janvier, Tumim est arrivé, encore une fois. Puis il m'a épousée. Puis tout s'est gâché. Il ne me laissa pas étudier... parce qu'il voulait rester avec moi, m'emmener au village, m'emmener au village avec lui... oh, j'ai fini par quitter l'école. Je n'ai même plus étudié. C'est pourquoi je suis restée comme ça... je n'ai jamais étudié... comme ça... je voulais étudier... ⁸⁷

Le mariage et le village se posent donc parfois en opposition pour la femme mariée vis-à-vis ses projets et rêves personnels.

Un contre-exemple à ce type de situation est le parcours de Luana (communauté Tapirapé externe au TIX) qui, à la suite de son mariage avec un Xinguano, déménagera à Canarana lorsqu'il sera employé par le DSEI Xingu, un employeur important de la ville. Elle souligne que son époux est en accord avec ses projets d'études qu'elle projette mettre en œuvre lorsque son jeune fils entrera à la garderie. Il importe toutefois de souligner que le contexte familial de son époux (dont le père est employé par un organisme, par les encouragements familiaux des projets d'études) influence potentiellement la perception de l'époux d'un tel projet féminin.

La posture matrimoniale est ainsi vulnérable au contrôle exercé par l'époux. D'autres situations, telles qu'une rupture (séparation) ou encore un second mariage peuvent aussi jouer sur les possibles accessibles à la posture matrimoniale de la femme. Néanmoins, malgré la vulnérabilité dans laquelle ces deux exemples de situation peuvent plonger la femme, ils peuvent du même coup renforcer son autonomie personnelle et familiale. Des situations que nous approfondirons dans la partie II de l'analyse.

5.2.4 Posture filiale

La posture *filiale* renvoie plutôt aux parcours de mobilité qui incluent le déplacement des membres de la famille. Cependant, puisque les familles sont souvent nombreuses, les parents vont généralement « sélectionner » certains enfants qui amorceront la mobilité avec eux ou les y rejoindront éventuellement. Les femmes ayant amorcé une trajectoire de mobilité à travers leur position filiale (fille d'un homme qui reçoit un emploi, par exemple) se regroupent sous deux positions différentes dans le rang familial. Dans le premier cas, elles sont les aînées de la fratrie, étant plus à même de « vouloir » voyager et de bénéficier d'une scolarisation (parfois déjà amorcée au village). Dans le second cas, elles sont les benjamines de la famille nécessitant les soins parentaux, alors que sont laissés au village les aînés qui sont déjà mariés. Très peu de familles mobilisent à la fois les plus jeunes et les plus vieux, principalement en raison du jeune âge auquel les Xinguanos entament une vie matrimoniale. Par ailleurs, le nombre d'enfants qui participent à la mobilité est lié directement aux ressources économiques des parents (principalement du pourvoyeur familial). Donc, lorsque

la mobilité est issue d'un projet d'autonomie qui se fait à partir d'un emploi rémunéré, plus grand sera le pourcentage d'enfants du noyau familial à participer.

Prenons l'exemple de la famille de Takali, l'aînée de sa fratrie. Déjà toute jeune, elle était l'unique enfant qui accompagnait son père lors des sorties du village pour assister aux réunions politiques du Xingu. À 17 ans, il lui proposera de venir terminer ses études secondaires à Canarana alors qu'il y habite avec son épouse pour la prochaine année. L'invitation sera faite à Takali et à sa sœur cadette. Les 4 autres enfants de la famille resteront au village. Comme démontré dans le chapitre II, pour Takali, il s'agit d'une opportunité de venir terminer ses études et de rendre ses parents fiers.

D'autres récits soulignent le soutien¹¹⁶ des parents d'offrir de nouvelles opportunités à leurs enfants, notamment l'appui aux projets personnels de ceux-ci. Même si un tel plan va à l'encontre des « traditions ». Ila nous présente, à travers la narration de l'annonce à sa mère (qui reste au village et désire la voir se marier), l'invitation qu'elle reçoit de son père, employé d'un organisme autochtone de Canarana. Une invitation qu'elle considère être une « opportunité » qu'elle saisit promptement.

Mais je lui ai dit [à ma mère] « ah, je vais en ville parce que mon père m'a appelée pour y aller, il veut savoir si je veux étudier en ville. Et je veux étudier. » Et elle, genre, je ne me souviens pas de sa réponse. Je sais juste que je suis partie. Haha !⁸⁸ (Ila)

La décision de mobilité d'Ila s'insère dans deux contextes historiques familiaux et deux types de projections parentales distinctes avec lesquels elle doit négocier. Premièrement, le contexte d'un mariage arrangé et désiré par sa mère la concernant. L'entreprise de sa mère s'inscrit dans un désir de suivre les traditions et de voir sa fille reprendre le rôle de caciqua qu'elle s'est elle-même vu refuser à la suite d'une trop longue fréquentation urbaine. Deuxièmement, l'invitation paternelle à venir continuer ses études en ville s'inscrit dans le propre projet du père de réaliser des études, un projet avorté à la suite de son mariage. Il encourage alors tous ses enfants à fréquenter l'école jusqu'à l'université et à tendre vers un emploi identifié comme pertinent pour le Xingu (dentiste, infirmière, médecin, professeur).

¹¹⁶ Devoir des parents d'offrir ce que les plus jeunes désirent (surtout enfant, car ne savent pas maîtriser le désir) – car l'action de « désirer » est néfaste pour l'individu même. Il faut donc assouvir ou éliminer tous les désirs. (Novo, 2018)

Dans sa posture filiale, Ila prend en compte ces différents historiques. Elle sait que sa décision de migrer s'inscrit en contradiction avec l'attente maternelle, mais en continuité avec l'attente paternelle. Sans qu'elle le souligne explicitement, je me permets toutefois d'avancer qu'Ila ne semble pas perdre de vue le rôle de *caciqua* défendu par sa mère et qu'à travers son projet d'études (études en soins infirmiers), elle rejoint les besoins et attentes communautaires liés à cette posture traditionnelle.

Les exemples cités ci-dessus nous démontrent deux cas de figure : l'un où les deux parents soutiennent leur fille, et l'autre où un seul des deux parents (le père) encourage et appuie son projet de mobilité. L'apport familial et la relation « filiale » étant parfois étendus à la famille élargie, le cas d'Ana nous démontre que l'appui aux projets éducatifs dans les processus de mobilité peut s'extirper de la dichotomie précédemment présentée. Le rôle parental lié au projet d'autonomie peut être assumé par d'autres membres de la parenté qui se trouvent en situation de mobilité. C'est le cas notamment d'Ana qui reçoit l'invitation de sa sœur et de son beau-frère (à l'époque administrateur du PIX dans la capitale) d'aller vivre avec eux à Brasilia pour y étudier.

Et je suis allée vivre à Brasilia. Et c'est là que ma vie a commencé, pour que m'apprenne. Apprendre plus de choses. Et je suis allée à l'école, ma sœur Camiran m'a inscrite, avec Meguaon aussi. Ils m'ont beaucoup aidée. C'est pourquoi je considérais Meguaron comme un père pour moi. Mais il était, plutôt... dur, neh. Malgré cela, j'ai fait face. Ils m'emmenaient à l'école. (...) Quand je suis arrivée là-bas [en ville], ma sœur et mon beau-frère, Meguaron, celui-ci m'a dit : « belle-sœur, tu dois étudier. »⁸⁹

Comme souligné précédemment et renforcé ici, la position familiale de la femme a un impact important dans son rapport à la mobilité. La *posture filiale* reçoit donc à la fois un support des parents (ou autres membres de la famille avec une posture de responsables), mais doit parfois négocier des attentes contradictoires. La posture filiale et son rapport à la migration, comme nous le verrons dans les prochaines parties de l'analyse, se maintiennent tout au long du parcours, parfois des décennies après le départ. Cette posture renvoie à une autonomie individuelle (le désir des enfants de sortir), familiale (le désir des parents de les supporter), mais aussi communautaire (le faire *pour* la communauté).

5.2.5 Posture mythique : la Yamurikumã

Une ultime posture englobe ces différents rôles. Personne ne la nomme, mais on fait parfois référence à une femme forte et politiquement engagée par le terme de *Yamurikumã*. Position

de guerrière mi-humaine, *mi-itseke*¹¹⁷, la *Yamurikumã* représente cette « Hyper-femme »¹¹⁸ qui, à la suite d'une transformation corporelle, s'arroge les droits masculins xinguanos et part fonder son village constitué uniquement de femmes. Symbole du refus (celui d'être mangé par les hommes et de ne rien faire pour s'en protéger), mais aussi de force, d'hybridation et de métamorphose (entre l'humain et le non-humain, entre le féminin et le masculin), la *Yamurikumã* est sans conteste la posture d'autonomie par excellence. Celle-ci est principalement mobilisée à travers le mythe et le rituel annuel intercommunautaire du système du Haut-Xingu portant le même nom, et s'est vue reprise pour représenter la première institution politique féminine de la région, l'Association *Yamurikumã* des femmes xinguanas. Il m'apparaît pertinent de mobiliser cette posture pour toutes ces femmes qui ont amorcé un départ considéré comme difficile, comme transgressant les normes socioculturelles xinguanas. Que ce départ s'ancre dans un projet personnel ou pour leur progéniture, ces femmes ont en commun d'avoir bravé l'interdit, d'avoir fait le choix de s'approprier des acquis considérés comme masculins, d'avoir engagé une mobilité pour mieux se protéger et d'avoir fondé une collectivité féminine. Cette figure et la performance à laquelle elle est liée reviendra lors de l'analyse des trajectoires urbaines et des projets politiques et associatifs, lesquels sont approfondis dans la partie III.

Conclusion

Les cinq postures présentées dans ce chapitre performant l'autonomie d'une manière distincte dans la décision de migrer. Ensemble, elles permettent de confirmer la piste réflexive initiale selon laquelle les mobilités issues de projets où la femme a pu exercer son autonomie (individuelle, familiale, collective) agiront simultanément sur deux niveaux : celui du renforcement d'une autonomie globale du migrant et de sa communauté, mais aussi celui de la négociation de nouveaux statuts en redessinant les responsabilités qui y sont liées. Ces femmes transforment et enrichissent de nouvelles possibilités le bassin des référents auxquels se rapportent les plus jeunes générations. À travers leurs expériences de mobilité, les femmes lient ces projets collectifs à leurs projets individuels.

¹¹⁷ Terme pour désigner des entités non humaines en Kuikuro (tronc linguistique caribe).

¹¹⁸ Se reporter au mythe des *Yamurikumã* narré en prologue de cette thèse.

Or, il est plus improbable de voir un projet d'autonomie collective être le motif de départ des femmes, puisqu'une telle autonomie est présumée « incompatible » aux rôles matrimonial et maternel. Elles sont donc peu nombreuses à amorcer une mobilité directe (en être l'initiatrice) à partir de cette posture. Seules deux femmes présentent une mobilité sporadique basée sur ce motif, soit Malana et Karu qui viennent pour de courtes durées à des fins principalement politiques (réunions, conférences, manifestations, tâches de l'emploi du village).

Comme vu dans la section précédente, lorsque leurs propres projets sont difficilement accessibles, les femmes les transposent vers leurs enfants. Les préoccupations de nos collaboratrices mères comportent toutes des juxtapositions entre le futur du territoire et celui de leurs enfants reportant l'impact de la mobilité urbaine à la base des projets d'autonomie sur plusieurs générations. Ceci m'amène à confirmer que les individus ayant eu pour projet individuel de se scolariser (un projet ayant pu, ou non, se réaliser) sont plus à même d'encourager leur filiation à suivre le même chemin en participant à ladite négociation des normes socioculturelles, dans un objectif plus large de souveraineté collective.

CONCLUSION | PARTIE I

En conclusion de cette première partie d'analyse portant sur les contextes historiques décisionnels, les facteurs macro-structurels et micro-individuels influençant la migration et, finalement, le motif de départ, quatre grands thèmes se dégagent de ces données et méritent une attention particulière pour la compréhension globale de cette thèse.

La première conclusion proposée dans cette partie d'analyse est celle de l'importance de la relation historique au territoire et de l'impact de la colonisation au sein des parcours migratoires. Le premier chapitre de cette partie présente l'évolution du contexte historique dans lequel s'enracinent les différents récits. Ces femmes qui appartiennent à des générations différentes explicitent, par des détails, les époques dans lesquelles prennent part leurs parcours de vie. Émergent alors des détails historiques d'une grande importance comme lorsque Katia, encore enfant, fait la rencontre des Blancs et de l'écriture. Les femmes sont témoins de moments clés historiques de la rencontre interculturelle, mais aussi de la violence du choc colonial. Dans ce contexte est également présentée la création de la ville de Canarana et de ses « colons », même si cette portion de l'histoire ne fait pas partie des récits xinguanos. Comprendre l'histoire et la trajectoire des différents habitants d'un lieu, de leur rapport au territoire investi (Canarana dans ce cas-ci) permet d'aborder avec plus de justesse les relations qui se construisent entre eux. Le contexte historique nous permet également d'ancrer l'évolution des facteurs influençant la décision et la possibilité d'une mobilité vers la ville au cœur des réalités des différentes époques. Cependant, outre ces données historiques qui facilitent la lecture juste et concise des différents contextes menant à l'amorce d'une migration urbaine, ces données mettent en lumière le rapport intercommunautaire xinguanos (principalement du Haut-Xingu) à l'Altérité. Qu'il s'agisse de la « paix xinguanos » ou du fonctionnement du système intertribal et plurilingue du Haut-Xingu dans lequel coexistent 12 nations distinctes qui partagent un système de rituel complexe et des mariages intertribaux, la région du Xingu a démontré une capacité à incorporer les différences plutôt qu'à se faire elle-même incorporer. Certains mobilisent le terme de « xinguanisation » en référence aux nations qui entrent dans le TIX et qui adopteront des traits singuliers du système xinguanos (Seeger, 1979 auprès des Suya qui intègrent le TIX ; Novo, 2011).

Dans les études sur l'autochtonie urbaine, le mythe selon lequel les migrants perdent leur culture lorsqu'ils vont en ville est tenace. Ici se dégagent déjà les traits d'une analyse me permettant de renverser cette position. Bien loin de se « mélanger », de se « diluer » par leur départ vers la ville, les récits des collaboratrices mettent plutôt en exergue l'action de reprendre leurs rôles (parfois de manière plus accentuée qu'au village) et d'y faire vivre leurs pratiques culturelles. Le contexte me permet donc de fournir les éléments essentiels à la compréhension de l'investissement xingvano de la ville autrement que par leur déracinement. Dans les deux prochaines parties d'analyse, le quotidien et le rapport au territoire qu'entretiennent mes collaboratrices illustreront de manière encore plus concrète leur « xinguanisation » de Canarana.

Une deuxième conclusion révèle l'importance de dégager la manière dont les cultures xinguanas sont confrontées à la modernité, élément participant au phénomène migratoire urbain, et d'observer comment les femmes agissent envers elle. Pensons notamment à la place de la réclusion menstruelle au sein des récits. Celle-ci est omniprésente, soit pour marquer une étape importante de la construction de la « personne » xingwana, soit parce qu'elle correspond à un moment clé du processus migratoire, généralement lié au mariage. Dans les études réalisées auprès des femmes inuit, on constate que le refus de la réclusion des femmes les mène à entrer plus rapidement dans le christianisme (Laugrand, 2002). De manière similaire, le refus ou le contournement des mariages organisés à la suite de la réclusion menstruelle des femmes xinguanas est un mobile de départ particulièrement présent dans les récits. Le désir de poursuivre leurs études, né du contact avec les établissements scolaires sur le territoire et leur continuité urbaine, mais aussi du désir de professionnalisation et, éventuellement, l'accès à un emploi salarié, pousse les femmes à devoir contourner une attente sociale visant leur rôle féminin. À l'âge où elles détiennent le potentiel maternel de « reproduire la vie », le refus de se marier place les femmes dans cette catégorie liminale où, célibataires, mais adultes, un manquement à leur rôle est pointé du doigt ; résultat de l'entrée de la modernité sur le territoire dont l'impact pénètre jusqu'à la construction de la « personne » xingwana.

L'argent (les professions salariées dans les villages) et les biens industriels sont également des résidus d'une modernité intégrée au tissu rituel du système xingvano comme le décrit Novo dans sa thèse doctorale auprès des Kalapalo (2018). Si la mobilité (sporadique, temporaire ou permanente) des Xingvanos vers la ville est fortement influencée par le motif financier (gagner de l'argent par un emploi ou la vente d'artisanat, récupérer des prestations gouvernementales, s'approvisionner en biens industriels), il s'agit souvent d'éléments qui seront incorporés au système xingvano par la suite, notamment sous la forme du troc. La circulation au sein du territoire des biens récupérés en ville, leur importance dans le système d'échange et le prestige d'une personne à intégrer ce système me permettent de conclure qu'une fois de plus, la modernité est ici pliée et remaniée au service d'un système culturel qui « xingvanise » et intègre les éléments externes, à l'image de « l'indigénisation de la modernité » de Sahlins (2007). Mais contrairement à cette dernière, maintes fois critiquées pour son approximation à une forme d'indigénisation surtout de la « marchandise », et ce, dans un cadre rarement permanent (Babadzan, 2009), la xingvanisation de la « modernité » n'est pas exclusive aux biens matériels et ne sert pas uniquement aux chefs (transfert de la notion de *develop-man* de Sahlins vers celle de *develop-chief* proposée par Babadzan, 2009, p. 111). Que ce soit à travers l'exemple du contournement du rôle de la femme menstruée qui sort de réclusion ou encore de la mobilisation des biens industriels dans le circuit de troc, les migrantes xingvanas font état de leurs stratégies de « domestication » d'outils allochtones pour œuvrer à une plus grande autonomie féminine et communautaire. Cette domestication de la modernité est ainsi traduite par une relation non pas fixe et immuable, mais plutôt qui se joue, se rejoue, s'expérimente, se reformule afin de correspondre aux besoins, aux contextes et aux acteurs qui la composent (en supposant parfois une déroute).

Une troisième conclusion qui émerge des données présentées dans cette première partie et qui sera renforcée par les sections d'analyse suivantes témoigne de l'émergence de crises « salutaires » au sein des communautés en ce qui a trait aux rôles et aux opportunités qui y sont associés. Le rôle féminin de *caciqua*, représentante de la communauté, est associé à son respect des conventions. Un bris ou un écart peut mener une femme à se voir refuser le titre et la reconnaissance de *caciqua*. Contrairement à lui, le rôle des caciques et des lideranças masculins est celui qui assure le continuum culturel tout en ayant accès aux diverses

expériences externes. C'est toutefois, comme nous le verrons dans la prochaine partie, cette même contrainte construite autour du respect des normes du rôle de *caciqua* qui permettra à ces dernières d'amorcer une négociation des possibles féminins. Si la sortie du village des femmes lideranças et caciquas est source de crises (familiales et communautaires), c'est leur rôle de représentation et leur devoir de générosité actualisés en ville qui deviendront les clés de la légitimation de l'approche féminine du monde des Blancs.

Enfin, cette première partie d'analyse fait surgir la question de l'individualisme à travers la notion de projet (projet migratoire, projet d'études). Il est alors essentiel d'interroger la place laissée à cet « individualisme » au cœur de l'univers culturel des Xinguanas et comment celui-ci rend possible et même pertinente ladite notion de projet. Pour ce faire, je me reporte au mythe de la Yamurikumã présenté en prologue de cette thèse. Ce mythe est celui des Hyper-femmes, mi-humaines, mi-esprits qui, à la suite de leurs métamorphoses, s'emparent des possibles masculins (chants, danses, objets rituels interdits) et font le choix de partir vivre de manière indépendante. Il m'apparaît en ce sens que cette métamorphose et ce départ peuvent être observés sous l'angle d'un projet, extérieur aux activités traditionnelles et aux possibles féminins. Considérant cela, il est important de distinguer l'individualisme de l'autonomie pensée ici comme autonomisation féminine. Dans le mythe, le désir d'échapper aux hommes qui constituent une menace se transcrit par le désir de contrôler sa vie. Le départ, lui, prend la forme d'un projet qui est orienté vers la collectivité féminine (ce n'est pas un individu qui part, mais toutes les femmes, de toutes les communautés qu'elles rencontreront). Il ne s'agirait donc pas d'un individualisme au sens du désir de s'extraire d'un groupe, de rechercher une indépendance de la communauté, mais plutôt du projet d'une autonomie relationnelle (Hervé & Laneuville, 2017) où l'agent féminine désire obtenir un certain contrôle sur sa vie dans l'objectif d'œuvrer pour le bien de sa communauté, de sa collectivité. Avec cette analyse en tête, j'en conclus que les départs féminins qui invoquent un projet d'autonomie s'insèrent dans une perspective d'autonomie relationnelle. Contrairement à la notion d'individualisme compris comme occidental, l'autonomie relationnelle est plutôt dirigée vers une quête pour le bien-être de la communauté. Cette quête est d'ailleurs, dans le mythe, guidée par les premières femmes qui

se métamorphosent en Yamurikumã et qui ouvrent le chemin aux autres, un certain « tracé » que les migrantes rencontrées me disent vouloir offrir aux futures générations.

La présentation du contexte historique, des facteurs ainsi que des motifs de départ vers la ville constituent l'assise des expériences quotidiennes des migrantes xinguanas. Les points de l'historicité de la relation au territoire, de la xinguanisation de la modernité, des rôles socioculturels générant une crise pouvant devenir elle-même salutaire et de l'autonomie relationnelle (perçu par certains comme de l'individualisme) qui ont émergé de cette première partie font progresser la thèse vers le constat d'expériences de migrations plurielles dans lesquelles l'agentivité se déploie sous des facteurs et des postures multiples et où la contradiction et la complémentarité sont partenaires.

PARTIE II

Les expériences du quotidien urbain



©Analu Tapirapé

Le quotidien urbain des femmes xinguanas s'organise autour d'une multitude de projets et de responsabilités.

Introduction

Parfois, les gens viennent vivre en ville en pensant que tout est facile.
Seulement, tout cela n'est qu'illusion... ⁹⁰ (Amari)

Si cette thèse porte sur les expériences urbaines des femmes xinguanas vivant à Canarana, il nous faut interroger, observer et analyser minutieusement leur quotidien de migrantes. Pour ce faire, je propose de décortiquer leurs expériences de manière à faire ressortir à la fois les difficultés et les formes d'autonomisation qui en émergent. Les thématiques de l'autonomisation et de l'agentivité étant les prismes théoriques de cette section, je tiens, comme lors de la première partie, à laisser un espace important à la parole des femmes à travers leurs récits de vie. La présence de ces témoignages permet un dialogue constant entre les différentes collaboratrices (elles/moi) et offre aux lecteurs la possibilité de se plonger au cœur de leur vécu.

Dans cette section, l'analyse découpe le quotidien des femmes selon les espaces qui forment le décor de leur récit. Je distingue ainsi *l'espace domestique*, intime et périphérique de la maison, de *l'espace public*, cosmopolite et central que représentent la rue, les institutions et organismes autochtones, l'école, l'église et les commerces. À travers leurs récits, les femmes décrivent, à leur façon, la manière dont elles investissent ces lieux et se les approprient. Mais si cette recherche présente et décrit ces espaces, elle entend surtout mettre de l'avant les actes et agirs des femmes en leur sein. Reprenant la notion de l'« habiter » telle que définie par le sociologue Éric Gagnon (Gagnon, 2021), il s'agit donc de la « manière dont le lieu [...] est éprouvé, mais aussi comment on s'y projette et le transforme ». À travers cette division entre l'espace privé et l'espace public, je propose donc de pénétrer les différents « modes » d'habiter la ville. À l'image de l'espace « pratiqué » (de Certeau, 1980 cité par Gagnon, 2021), les migrantes xinguanas investissent donc la ville afin d'y donner un sens. Il s'agit ainsi d'un lieu « non seulement ressenti, perçu et compris, mais transformé et dans lequel se déploient des intentions » (Gagnon, 2021). C'est dans cette optique qu'il devient essentiel d'observer le quotidien urbain par l'entremise des dimensions sensible et performative qui font de cet « habiter » urbain une expérience précisément féminine et xingwana.

Les récits des interlocutrices mettent à nu des expériences économiques, spatiales, culturelles, sociales, politiques, relationnelles complexes entre elles, leurs familles, leur communauté, les autres migrants urbains et les Allochtones de la ville de Canarana. Ils permettent de saisir les multiples tensions coexistant entre les difficultés qu'elles y rencontrent, ainsi que les projets et les opportunités qu'elles y trouvent, y construisent. L'analyse qui est présentée dans cette section conduit notamment à la déconstruction du mythe voulant que l'Autochtone abandonne sa culture lorsqu'il migre vers la ville (Warry, 2007). En effet, les migrantes mettent de l'avant leurs efforts constants à maintenir la continuité des pratiques culturelles et leur transmission malgré les obstacles rencontrés. De cette continuité apparaît une performance des rôles traditionnels qui est, à la fois, amplifiée et négociée par le cadre urbain. Ce constat pose la question de l'autonomisation féminine au cœur du processus de migration et rend visibles des narratifs encore peu entendus dans la région. En effet, si les femmes autochtones sont statistiquement plus nombreuses à occuper la ville que leurs homologues masculins, leurs présences (multiples dans la manière d'être présente) et leurs voix sont encore peu exposées et écoutées, tant dans le milieu académique, communautaire que médiatique.

Finalement, les difficultés qui parsèment les parcours féminins mènent à déceler des similitudes entre la migration urbaine et une forme de rite de passage où l'individu migrant doit traverser diverses phases de déconstruction et reconstruction sociale afin d'être reconnu par la société. La migrante xinguana, par l'entremise de la continuité et de la négociation simultanée de ses divers rôles, naviguera dans l'interstice expérientiel que constitue la condition de migrante. Cet interstice sera notamment vécu à travers un état en déplacement, éprouvant l'inconnu et se positionnant dans un entre-deux (V. Lawson, 2007). Il est ainsi démontré dans la présente section que ce parcours féminin, à travers les différentes barrières qu'il appelle à surmonter (*superar*), en vient à transformer la validité et la légitimité de la position de « migrante » et de *moradora* de la ville perçue par leurs propres communautés.

Pour ce faire, il importe de mobiliser les notions d'agentivité, de vulnérabilité et d'autonomie à travers la dimension sensible de l'« habiter » (avoir faim, avoir peur, la longueur des déplacements jumelée à l'immobilité, les relations facilitant ou complexifiant le « vivre

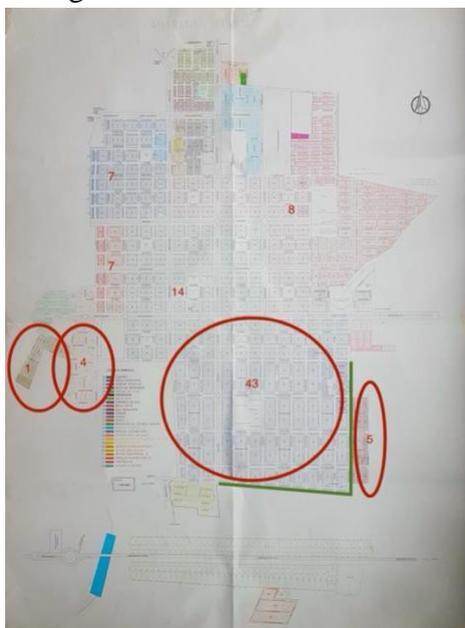
urbain »), ainsi que sa dimension performative dans l'acte de rendre visible (ou non) sa condition aux autres.

Mais avant tout, il importe de considérer que l'expérience urbaine des femmes xinguanas ne saurait être analysée à partir du seul critère de la spatialité géographique de Canarana, de ses quartiers et divisions socioculturelles, comme le permettent des villes telles que Manaus, Rio Negro ou São Paulo (Lasmar, 2008 ; M. Chernela, 2015). Le format de cette petite et jeune ville de 22 000 habitants, constituée par la délimitation de 23 quartiers (en 2018, voire la Figure 7) s'étendant sur une superficie de 10 834 km², fait de son « centre-ville » (délimité notamment par le quartier *Centro* et la présence d'une agglomération plus forte de commerces) la seule référence employée par les femmes en matière d'ancrages géographiques. Par ailleurs, les données des postes de santé permettent de conclure qu'il n'existe pas d'agglomération autochtone dans un quartier précis, même si les rues et quartiers les plus défavorisés¹¹⁹ et éloignés comptent le plus grand nombre de familles autochtones répertorié par les agentes et agents de santé¹²⁰. Cette tendance s'explique par le plus bas prix des logements dans ces secteurs qui offrent moins de services et une structure municipale déficiente. Ces quartiers deviennent ainsi des espaces plus propices à la venue des familles migrantes à faibles revenus, tout en conditionnant leur expérience spatiale de l'urbanité dès leur arrivée. Finalement, la proximité d'autres familles autochtones migrantes dans le choix d'un logement est un facteur peu souligné et mobilisé exclusivement en regard du noyau familial nucléaire (parent/enfant/frères-sœurs) et non en fonction de l'appartenance d'une communauté distincte à un espace donné.

¹¹⁹ Les quartiers União, União 2, Nova Canarana et Sol Nacente (encerclés en rouge sur la carte - Figure 7), ainsi que les rues *Tres de Maio* et *Lagoa Vermelha* (lignes vertes) sont considérés à la fois par les migrantes et la police locale comme étant les lieux les plus connus pour les problématiques de violence, de prostitution et de drogue.

¹²⁰ Aucune donnée n'était disponible à cet effet en 2018 et les données détenues par les organismes autochtones (DSEI) n'étaient pas complètes. À la suggestion de la FUNAI, nous avons donc proposé au Secrétariat de la Santé de la municipalité de Canarana de conduire une telle collecte de données à l'aide de leurs agents de santé. C'est sur la base des résultats collectés à la suite de notre demande que nous avançons ces informations.

Figure 13 – Carte de Canarana



Sur cette carte, on peut voir que certains quartiers comptent davantage de familles autochtones que d'autres. Selon les données collectées auprès des postes de santé et des écoles de Canarana, 43 familles logent dans le quartier Nova Canarana, 14 dans le Centro, 8 dans le Jardim tropical, 7 dans Bela Vista, 7 dans Morada do Sol, 5 dans Sol Nascente, 4 dans União et 1 dans União 2.

Contrairement à une lecture basée exclusivement sur le vécu de l'espace géographique urbain, les récits nous mènent à relier cet espace aux différentes interactions sociales qui y surviennent, ainsi qu'à la continuité de la performance (parfois négociée) des rôles, normes et pratiques culturelles régionales qui s'y observe.

Mais avant même de vivre la ville et de performer cette expérience, les femmes voient leur parcours migratoire traversé par des croyances, des peurs, des biais qu'elles ne maîtrisent pas et qui influencent directement leur vécu urbain. Ce que je nomme le « double imaginaire collectif » s'élabore à la fois au lieu d'origine (le village), mais aussi au lieu d'arrivée (Canarana). En effet, les différents groupes (la communauté à laquelle appartient la migrante xinguana et les colons gaúchos qui habitent actuellement la ville de Canarana) entretiennent différentes réflexions sur ce que représente l'acte de migrer en ville pour un Xinguano. Comme le souligne Marzloff (Marzloff, 2005), la mobilité implique davantage qu'un mouvement physique. Elle articule des ancrages culturels, historiques, politiques qui génèrent des imaginaires et des discours vis-à-vis elle. Dans le chapitre contextuel (4), j'ai

brossé un portrait historique des contacts des Xinguanos avec les *Karaibes* (les Blancs), ainsi que l'histoire de la création de la ville de Canarana par les colons Gaúcho du Sud du Brésil. Ces groupes entretiennent donc des visions particulières vis-à-vis de l'Autre, des imaginaires qui participent à façonner le cadre dans lequel est vécu le quotidien urbain des femmes xinguanas.

Double imaginaire collectif

D'un côté, les Autochtones et plus spécifiquement les femmes voient leur présence en milieu urbain délégitimée par la société dominante brésilienne. Des siècles de politiques publiques colonialistes mènent, depuis le Service de Protection des Indiens (SPI) jusqu'à la Fondation Nationale de l'Indien (FUNAI), au contrôle des populations autochtones et de leurs terres. La dévalorisation du rôle et la perte de pouvoir politique de la FUNAI dans le processus de démarcation et de protection de terres autochtones reportent l'attention sur le territoire et les dangers qu'il encourt. Une icône autochtone folklorisée et basée sur un passé déconnecté de la société contemporaine¹²¹ est alors construite et maintenue par les médias et les politiques gouvernementales. Ces éléments fabriquent la représentation d'une autochtonie n'appartenant qu'à l'espace d'un territoire lui-même sujet à disparition. L'une de nos discussions avec un Allochtone de la région qualifiant les Autochtones « d'arbres » en sous-entendant qu'il les ignore nous donne un exemple concret de la conception objectifiante et invisibilisante des populations autochtones présentes à Canarana. Dans un autre ordre d'idées, la population dominante de la ville, principalement blanche et d'origine Gaúcho du sud du Brésil, rend impossible aux Xinguanos la mobilisation de la « stratégie du silence »¹²² valorisée par les migrants autochtones dans certaines villes comme Manaus afin de réussir leur intégration à la société majoritaire urbaine. Au contraire, les Xinguanos sont plutôt

¹²¹ L'incompréhension, par exemple, de la population dominante à voir les nations autochtones utiliser les réseaux sociaux, posséder des cellulaires et utiliser les biens marchands (vêtements, moto, etc.).

¹²² La « estratégia do silêncio » (Pereira da Silva, 1999) permet de « préserver son identité, afin que, à travers de la non-reconnaissance immédiate, avoir un plus grand succès dans la tentative de s'insérer et s'articuler dans l'espace social de la ville. (...) » (p. 113). Cette stratégie passe par le fait d'endosser une identité « *caboclo* », terme désignant la population métisse issue des unions entre les individus d'origine autochtone et d'origine européenne. À Manaus, une telle stratégie est valorisée, puisque les individus autochtones se fondent avec la majorité urbaine, elle-même d'origine *caboclo*.

placés involontairement dans une situation de « survisibilité », ce qui est dû à leurs traits phénotypes facilement reconnaissables parmi la population allochtone de Canarana.

Cette dialectique d'invisibilité/survisibilité permet alors d'alimenter, selon les contextes, les stéréotypes et préjugés qui perpétuent l'illégitimité urbaine des autochtones et affectent leurs vécus. Canarana est ainsi le portrait d'un espace où se croisent colonialisme, capitalisme et patriarcat, une « société urbaine » née de la classe ouvrière expulsée des grands centres urbains (Lefebvre, 1991, 2003) et, plus spécifiquement pour Canarana, de migrants agricoles, sans terre exploitable, expulsés des pourtours d'un territoire autochtone au sud du Brésil.

L'imaginaire collectif allochtone d'une société basée principalement sur l'agro-industrie intensive comme celle de Canarana et plus largement du Mato Grosso entretient donc une vision du territoire autochtone comme nuisible au bon fonctionnement de l'économie régionale. Dans un tel cadre, le territoire est observé comme un lieu à s'approprier, un objet dont on souhaite disposer et pour lequel on invisibilise les tenants, comme le devient la présence autochtone urbaine et celle des femmes. En ce sens, McSweeney et Jokish (2015) soulignent qu'il importe de clarifier que la hausse démographique des Autochtones en milieux urbains ne correspond pas à une baisse populationnelle sur le territoire, parfois présente dans le discours et l'imaginaire collectif allochtone. Une telle conception d'un territoire qui « se vide », un territoire « vacant », peut mener à une autolégitimisation, voire même à la justification publique de l'invasion de ces espaces par des fermiers ou du moins, des violences envers les communautés autochtones dont les terres sont convoitées. L'expression courante et déjà entendue sur le terrain « muita terra para pouco indios » (« beaucoup de terre pour peu d'Indiens ») soutient une telle vision.

De l'autre côté, les Xinguanos entretiennent eux aussi un imaginaire collectif lié à l'espace urbain constitué d'un clivage entre deux éléments forts de la représentation. La ville est observée comme un lieu favorisant l'autonomie individuelle et collective, permettant la gouvernance autochtone du territoire avec l'élaboration d'outils non seulement linguistiques, relationnels, mais aussi politiques. Les études y sont prisées et représentent, avec la tenue d'un emploi, les raisons principales des familles xinguanas pour amorcer une migration

urbaine. L'activisme, par le biais des associations et organisations politiques autochtones, en fait également un lieu de conjonction important. S'y rencontrent les différents acteurs politiques de la région ou d'ailleurs, autochtones et allochtones, œuvrant pour la défense des droits et des intérêts autochtones. Si Canarana peut parfois être un lieu d'arrivée, elle peut aussi représenter un lieu de transit vers des villes plus grandes où se déroulent les rencontres politiques nationales et internationales, l'un pouvant se cumuler à l'autre.

Ce premier élément de la représentation de l'espace urbain est globalement positif. Son pendant plus négatif, lié aux excès et aux déviances des comportements traditionnels englobant l'alcoolisme, la toxicomanie, la criminalité et la prostitution, renvoie à la face redoutée de l'espace urbain par les communautés xinguanas du TIX. Ces comportements, emblématiques d'une entrée abrupte dans la consommation et l'économie de marché capitaliste, échappent au contrôle collectif et affectent l'individu, sa famille et sa communauté.

L'imaginaire collectif xinguanano décrit par les collaboratrices met de l'avant l'incompréhension sociale des réalités urbaines contrastant avec les difficultés rapportées par les femmes. Elles cernent comme point principal de cette incompréhension une vision idéalisée du quotidien, notamment à travers l'apport économique nécessaire pour s'y maintenir.

Beaucoup de gens ne comprennent pas que la ville est très différente du village. (...) Parfois, les gens viennent vivre en ville en pensant que tout est facile. Mais tout ceci n'est qu'une illusion... ⁹¹(Amari)

Cette mécompréhension augmente l'instabilité des familles migrantes et invisibilise leurs expériences auprès de leurs propres communautés, qui sont normalement des sources d'appui importantes. Cette même vision idéalisée est également présente dans l'imaginaire collectif allochtone à travers la diffusion de préjugés entretenant l'idée que les familles autochtones reçoivent une aide gouvernementale particulière :

Les Blancs pensent que nous recevons de l'argent du gouvernement... Ils pensent que nous recevons de l'argent pour le loyer, pour la nourriture, ils pensent que notre vie dans la ville est facile. Ils pensent que nous n'avons pas besoin de travailler, ils pensent que nous n'avons pas besoin de vendre. Donc cette histoire de Blancs qui pensent que nous recevons de l'aide du gouvernement est une information totalement fautive, cette aide n'existe pas. ⁹² (Amari)

Ce préjugé, qui nous a été partagé à quelques reprises par des Allochtones de Canarana, creuse le fossé entre les différents groupes sociaux, rendant ainsi difficile la rencontre des altérités.

L'argent peut également être le générateur d'angoisses collectives alimentant les imaginaires liés au parcours de l'Autochtone urbain, concernant notamment le contrôle du corps de la femme. Un caractère qui semble commun aux deux imaginaires vise la marchandisation du corps de la femme autochtone dans l'espace urbain.

Donc... le problème des femmes qui viennent ici [en ville], elles vont vers la prostitution... ah... cela me contrarie beaucoup... beaucoup... que **si l'une d'entre elles le fait... toutes sont incluses, tu sais... c'est ennuyeux.** (...) Ici, en ville ! **Beaucoup de gens pensent que si tu es Indienne... c'est ça... tu es Indienne et ils pensent que tu te prostitues...** parce que l'une d'entre elles l'a fait. Je ne veux pas citer de noms parce que.... je ne sais pas si c'est vrai. Mais les gens parlent beaucoup, alors je ne sais pas si c'est vrai. Alors, à cause de cette personne, ils disent que toutes les Indiennes le sont aussi. ⁹³ (Kyra)

Bien que le corps de la femme autochtone ait longtemps abrité un imaginaire colonial le liant à la paresse et à l'apathie, l'éloignant d'une conception sexualisante et objet de désir, comme le fut plutôt le corps des femmes noires issues de l'esclavage¹²³, il n'en demeure pas moins la cible du pouvoir (Giddens, 1992). Un pouvoir qui régit le corps à travers son insertion dans des comportements se devant de respecter les normes socioculturelles (son contrôle) ou encore à travers son autonomisation mettant en scène les résistances, les détournements et les refus qui lui sont opposés.

L'imaginaire collectif xinguano¹²⁴ lie donc le vécu urbain à un traitement capitaliste du corps féminin. Les relations amoureuses et extra-conjugales des femmes ne sont pas traditionnellement tabous (Franchetto, 1986, 1996). Ce qui semble faire émerger la connotation négative réside à la fois dans le rapport marchand du corps qui s'offre en échange d'argent, ainsi que dans le rapport colonial (prostitution auprès des hommes blancs

¹²³ Vinento dos Santos (2005) décrit l'un des premiers regards sur les femmes autochtones à travers les voyages des naturalistes (19^{ème} siècle), dont plus spécifiquement celui d'Elizabeth Agassiz en 1865-1866. Elle met ainsi en lumière le regard d'une femme de l'époque sur les femmes de l'Amazonie, comprenant les femmes de colons, les métisses et les autochtones.

¹²⁴ Les auteurs qui ont mené des recherches sur la thématique de la prostitution auprès d'autres communautés autochtones au Brésil lient également cette pratique à une hausse de la mobilité vers les villes. Voir Freire da Silva (2016).

principalement, bien que pas uniquement) que l'espace urbain met en exergue¹²⁵. Cette hypothèse peut toutefois être critiquée, puisque certaines ethnographies (Franchetto, 1996) rapportent que les femmes xinguanas (Kuikuro dans le cas de Franchetto) s'attendent à un « paiement » en échange de leurs relations sexuelles. Franchetto note, entre autres, le paiement du mariage que l'époux offre à la famille, mais aussi celui des amants de la femme. Ce dernier paiement serait, par ailleurs, considéré comme une source d'autonomie de la femme qui possède alors des biens propres, sans liens avec la famille ou les enfants et peut les mettre à profit dans le système du troc xinguanano. Face à cela, j'en comprends que ce n'est pas le « paiement » qui est problématique, mais principalement sa forme (de l'argent contrairement à des objets en circulation dans le troc) ainsi que le rapport au pouvoir colonial qui s'inscrit dans la relation (l'homme blanc sur la femme autochtone).

En effet, malgré cette conception de la sexualité, j'ai constaté la crainte (familiale et sociale) de voir les jeunes filles xinguanas en milieu urbain s'adonner à la prostitution. En ce sens, cette crainte suscite alors une réactivation et un renforcement des normes sociales et culturelles dans la communauté située au village et en ville. En participant activement à l'imaginaire collectif autochtone, cette peur a de fortes répercussions sur le quotidien de la femme à travers un contrôle familial et collectif des déplacements et des fréquentations. Les commérages en sont d'importants véhicules, permettant le rappel des normes et leur renforcement à travers l'appréhension d'en être, individuellement, mais aussi familialement, le sujet. Nous proposons ici cependant que la diffusion de tels commérages dans le contexte colonial de Canarana alimente les préjugés sous-jacents et mène les Allochtones ainsi que les Autochtones à considérer la prostitution comme une pratique courante des femmes autochtones en milieu urbain, plus spécifiquement chez celles qui démontrent une certaine autonomie (corporelle, sexuelle, financière, familiale, de mobilité) négative.

La généralisation d'un tel préjugé (toutes les femmes autochtones en ville se prostituent) est néfaste pour la femme dont la trajectoire personnelle va s'écarter des normes sociales, car il constitue aux yeux de la collectivité une réponse au détournement des règles issue de

¹²⁵ Car la prostitution existe également dans certains villages, principalement avec les chauffeurs allochtones des transports. Par ailleurs, il est aussi souligné par les femmes que les hommes autochtones ont aussi recours à la prostitution, notamment des femmes xinguanas.

l'imaginaire urbain : une femme qui voyage et qui se maintient en ville de manière autonome ne peut qu'avoir recours à la prostitution pour y parvenir. La diffusion, tant autochtone qu'allochtone, d'un tel préjugé constitue donc en soi un facteur de risque pour la femme xinguana. Il permet de banaliser les violences physiques et verbales envers elles. Il permet également de renforcer les normes en employant la peur ou de punir par le biais de commérages ou de discriminations celles qui les contournent en mobilisant (ou non) la prostitution. Si les femmes critiquent la vérifiabilité des commérages par l'absence de preuve (difficile de prouver si c'est véridique), ceux-ci sont néanmoins présents jusque dans les discours de celles qui disent ne pas encourager ce type de ragots. Le commentaire de Kyra qui dit ne pas vouloir : « nommer de nom parce que.... je ne sais pas si c'est vrai. Mais les gens parlent beaucoup... alors... mais je ne sais pas si c'est vrai... »⁹⁴ met en lumière le pouvoir de ces commérages et de l'imaginaire qui en est sous-jacent.

La pratique de la prostitution, liée à une représentation négative des comportements sexuels féminins, mais aussi à une recherche d'autonomie financière (individuelle ou familiale) est donc en tout temps montrée du doigt. Cet élément marque activement l'imaginaire collectif entourant la présence féminine autochtone en milieu urbain, représentation partagée par les gens des villages comme en ville, autochtones comme allochtones. Ce qui ressort de cette crainte de la marchandisation du corps féminin est donc bien la question du contrôle de ce dernier. Contrôle communautaire et familial, contrôle colonial, contrôle patriarcal et machiste, la pratique de la prostitution, mais aussi toutes les activités qui mènent le corps féminin à sortir des normes et de ces contrôles sont susceptibles d'être la cible de repréailles autant qu'elles participent à forger l'expérience féminine de l'urbain. Mais surtout, elles meublent l'imaginaire, tant du parent xinguano resté au village que de l'Allochtone en soif d'exotisme et se répercutent ainsi directement sur l'expérience de la femme au cœur de la migration urbaine.

Ce double imaginaire collectif participe donc, comme je le démontre dans la présente partie, à moduler les conduites des femmes dans les différents espaces urbains qu'elles fréquentent. À celui-ci s'ajoutent notamment la crainte de manquer d'argent, l'importance du respect des normes et pratiques xinguanas, les menaces inter et intraculturelles (verbales, physiques,

spirituelles). La partie II d'analyse est donc divisée par espace (l'espace intime/l'espace public), mais tend surtout, de manière longitudinale, à décrire les mouvements, les stratégies, les états intermédiaires dans lesquels se plonge la migrante xinguana dans sa performance quotidienne d'une autonomie urbaine.

Chapitre 6. L'espace privé, intime et domestique urbain

L'expérience urbaine se caractérise, entre autres, par l'occupation d'un nouvel espace domestique dont la structure diffère fondamentalement de celui d'origine.

Alors... quand on est arrivé ici la première fois... on vivait dans une maison louée... mon père avait loué une maison et on vivait là... et c'est différent... parce que là... au village... on vit dans une maison... couverte de... sapin... on dort dans un hamac... la maison est fraîche... là... eh... Ici on... change totalement ses habitudes de vie... neh... On commence à vivre dans un monde totalement différent de celui auquel on est habitué, où l'on dort dans un lit, dans un hamac, dans une maison en ciment... la maison est chaude. On essaie de s'adapter à cette nouvelle vie.²⁵ (Amari)

La propriété (à travers l'obligation de « louer » une maison au lieu de pouvoir en être le « *dono* »), mais aussi l'infrastructure des maisons en ciment constituent les premières adaptations spatiales des Xinguanos dans leur expérience de l'urbain. Le rapport à l'espace domestique est transformé notamment à travers les critères constituant un espace confortable. Les maisons urbaines sont qualifiées de petites et de chaudes. La gestion de l'espace intérieur, subdivisé par les murs de ciment, limite aussi la réorganisation spatiale. Si les familles sont déjà nombreuses, elles reçoivent fréquemment de la visite qu'il faut loger. Les maisons deviennent exiguës et le nombre d'individus croisés à la superficie habitable et au nombre de pièces produit souvent des situations « temporaires » de surpopulation. Il nous apparaît qu'un inconfort persiste dans la transition urbaine générée par le format, mais aussi la structure des maisons. Certaines familles¹²⁶, lorsque les moyens financiers le permettent, vont jusqu'à construire des dépendances supplémentaires temporaires ou permanentes sur les terrains habités afin de faciliter l'occupation de l'espace. Ces constructions répondent davantage aux normes culturelles sans toutefois reproduire les formats et matériaux du village¹²⁷. Cette appropriation spatiale rend l'espace domestique à la fois plus confortable et plus adapté à leurs besoins (plus grand, plus facile de loger les gens, plus aéré).

C'est dans cet espace domestique, circonscrit par l'intime et le privé, que se déroulent les principales activités et tâches liées aux rôles féminins d'épouse (11 sur 24) et de mère (16

¹²⁶ La famille de Talyra a construit plusieurs bâtiments supplémentaires permanents en bois sur un terrain dont le patriarche est le propriétaire. La famille d'Alina a construit en 2017 un bâtiment en bois temporaire dans le fond du terrain de la maison qu'ils louent afin d'y héberger sa mère malade.

¹²⁷ Une maison dans le haut-xingu peut atteindre 25 m de circonférence de long, 8 m de hauteur et 11 m de largeur (Mello, 2005). Elle est faite de troncs d'arbres et de feuille de « sapé » pour le toit et les murs.

sur 24). La division sexuelle du travail oriente les occupations des femmes vers des « *atividades da mulher* » comme la gestion domestique, la cuisine, l'artisanat et la gestion des enfants.

J'ai appris beaucoup de choses de ma grand-mère... je suis allée aux champs... j'ai fait de l'artisanat... des activités féminines... avec elle j'ai appris à faire du beiju... j'ai appris beaucoup de choses d'elle... Ma grand-mère m'a appris... elle disait qu'un jour je me marierais... C'est pour ça que j'aimais bien traîner avec ma grand-mère... Je restais plus avec ma grand-mère parce que ma mère est tombée enceinte... donc elle n'avait pas le temps de s'occuper de nous... donc on restait plus avec ma grand-mère... ⁹⁶ (Tatiana)

Cependant, les différentes générations auront un rapport distinct à cet espace. Tatiana, issue de la première génération de femme à sortir des villages xinguanos, habitait au village avec sa grand-mère lorsqu'elle était enfant à une époque où les écoles n'étaient pas encore implantées sur le territoire.

Dès l'enfance, la femme est donc tenue d'apprendre le travail qui est lié à son rôle féminin la préparant pour un futur mariage. Ces activités, principalement orientées dans et vers l'espace domestique, sont parfois vues par la génération de Tatiana comme menacées par les études lorsque les infrastructures scolaires, s'immiscant dans l'espace public xinguanos, prennent place dans les villages :

Quand j'étais enfant... j'ai étudié là... au village neh. Et ma mère n'aimait pas que j'étudie, il fallait travailler, l'aider, faire les tapiocas, faire... aller aux champs... faire de l'artisanat. Alors, elle n'aimait pas que nous étudions. ⁹⁷ (Sami)

Comme Sami le souligne à travers le désaccord entre ses intérêts et ceux de sa mère, l'apprentissage et la pratique de ces responsabilités féminines se heurtent aux nouvelles occupations accessibles aux femmes telles que l'éducation, et ainsi à la fréquentation de nouveaux espaces publics. Mais si les femmes commencent à fréquenter l'école, elles n'en délaissent pas moins leurs tâches domestiques, au village comme en ville. Lors de mon séjour de 2016 à Canarana, Rita, qui est la plus jeune fille de ma famille d'accueil, fréquentait l'école durant l'horaire d'avant-midi¹²⁸, revenait de l'école à temps pour cuisiner le repas du midi, faisait le ménage de la maison et ensuite s'adonnait à la confection de produits artisanaux avec sa mère.

¹²⁸ Les institutions scolaires publiques au Brésil offrent trois plages horaires aux étudiants afin de répartir les cohortes. L'avant-midi (7h à 11h), l'après-midi (14h à 18h) et la soirée (19h à 23h).

Lieu de continuité des pratiques culturelles, la maison constitue également un pont social entre l'espace du village et celui de la ville grâce à la réception de la parenté en visite. La maison permet aux migrants urbains et à leur famille la reproduction d'un espace culturellement sécurisant dans un environnement pouvant être hostile. Les besoins familiaux n'étant cependant pas les mêmes qu'au village, il arrive que le sentiment de sécurité lié à l'espace domestique soit détourné par le contexte urbain et que la logique spatiale de l'espace privé prenne une autre dimension chez les collaboratrices. J'y reviendrai.

L'espace domestique est donc à la fois un lieu construit comme une frontière qui protège la femme et sa famille des tensions et dangers sociaux de la ville (pensons aux commérages, mais aussi à l'itinérance), tout en étant régi par les normes culturelles pouvant contraindre et limiter l'autonomisation des femmes à travers leur mobilité et leurs projets personnels. Cependant, loin d'adopter une posture passive, elles s'adaptent, créent des opportunités, restructurent leur quotidien, repoussent les limites et négocient de nouveaux possibles. Dans cette section, nous nous attardons à trois caractéristiques de l'espace domestique issues du vécu féminin : (1) la gestion spatiale de l'intime, (2) la participation à une autonomie économique informelle et (3) un souci de la continuité culturelle adaptée au cadre urbain.

6.1 Gestion spatiale de l'intime

Cette section de chapitre s'intéressera à l'habitation des femmes en milieu urbain comme étant un élément vital à une expérience urbaine positive. Comme Cuthand, chroniqueur des affaires autochtones (journaliste issu de la Première Nation Little Pin en Saskatchewan) le souligne :

« Good housing is the bedrock of any community. It means healthy living, a good place to study, and family stability. An overcrowded, substandard house leads to conflict, disease, poor educational opportunities and an overall lack of stability and safety. Yet this is where many of our people find themselves. » (cité par Anderson, 2013, p. 393)

Comme tous les parcours migratoires, les récits de nos collaboratrices font état, entre autres, des préoccupations liées au besoin de se loger en ville. Tous les types d'expérience de l'espace urbain, qu'ils soient occasionnels, temporaires ou permanents, auront en commun la nécessité de trouver un hébergement adéquat pour la situation spécifique de chaque migrant. Les individus en mobilité de courte durée (due à une manifestation, une réunion politique,

une visite familiale ou encore un problème de santé) sont plus à même de trouver des solutions sans frais, comme l'hébergement dans des locaux d'associations autochtones ou encore l'hébergement chez des membres de la parenté. L'option de l'hébergement payant, à travers les hôtels, comble les besoins sporadiques des personnes n'ayant pu trouver d'autres solutions. Lorsqu'il s'agit d'une mobilité visant le moyen et le long terme (emploi, étude, problème de santé), la cohabitation avec la parenté, la location indépendante ou encore, dans une moindre mesure, l'achat d'une résidence représentent les solutions envisagées par les migrants.

Puisque je m'intéresse principalement aux situations d'hébergement de moyenne à longue durée, j'analyserai les différentes réalités vécues par les familles ainsi que les enjeux qui en découlent et les stratégies mises en œuvre spécifiquement par les femmes pour subvenir à ce besoin. Plusieurs constats se démarquent dans les discours féminins. Premièrement, les frais liés à l'espace domestique et aux occupations qui s'y déroulent représentent les dépenses principales du foyer (loyer, électricité, eau, nourriture, internet) que peu ou pas de revenus permettent de payer. Cet enjeu dépendant directement du nombre d'individus logeant à une même adresse puisque celui-ci aura un impact sur le format du logement (loyer), ainsi que sur la consommation des différents services urbains reliés à l'hébergement (eau, électricité, internet). Deuxièmement, une multitude de facteurs influence la possibilité de rester dans un logement et crée un sentiment d'incertitude (précarité) chez les familles migrantes. Troisièmement, comme souligné en introduction de cette section, les constructions urbaines et leur architecture compartimentée rendent difficile la cohabitation familiale qui est commune sur le Territoire du Xingu. Quatrièmement, il nous a été donné de constater la complexité d'accès pour les familles migrantes aux programmes et politiques publiques destinés aux foyers à faibles revenus.

Dans la section qui suit, nous présenterons donc ces quatre enjeux observés et rapportés, dont celui d'une surpopulation, d'une précarité, d'une surmobilité et d'un accès complexifié aux politiques publiques.

6.1.1 Réalités

Comment s'opère l'adaptation habitationnelle des migrants xinguanos ? Comment perçoivent-ils la structure des logements urbains ? Comment celle-ci parvient-elle ou non à répondre aux besoins des migrants ? Les expériences de migration urbaine de moyenne et longue durée sont marquées par le besoin d'un espace de sécurité que la sphère domestique incarne. Mais cette sécurité s'acquiert à grands coûts pour de nombreux foyers dans des contextes généralement empreints d'incertitude. Dans la prochaine section, nous décortiquerons les principales réalités qui ont été soulevées dans les récits et sur le terrain.

Précarité financière

Parce que vivre en ville, pourquoi je dis difficile ? Parce qu'en ville, il faut avoir une bonne maison pour vivre. Tu dois avoir de la nourriture. Tu dois avoir des vêtements. Tu dois avoir ces choses. Parce que beaucoup de gens pensent que vivre en ville est facile. Parce que vivre dans le village est totalement différent.⁹⁸ (Amari)

L'une des préoccupations quotidiennes les plus importantes est liée à la précarité financière des familles éprouvant des difficultés à subvenir aux multiples dépenses qu'engendre la vie en milieu urbain. Une telle situation est due à plusieurs facteurs, tels que l'instabilité des emplois, la venue de familles nombreuses, l'incompréhension et le manque d'accompagnement dans l'accès aux aides gouvernementales, les coûts élevés des loyers et des services urbains, ou encore la mauvaise gestion des finances.

Katia et sa famille ne détiennent aucun revenu stable pour assurer le paiement de la location de la maison qui loge les 10 membres (sans compter les visites de la parenté du village) et qui équivaut à 300 \$ CAN (900 Reais). Ils sont aux prises avec un stress économique continu. Même si Katia ne cible pas le nombre de personnes comme étant la source du problème, le fait d'y compter beaucoup d'enfants et d'avoir des coûts qui sont multipliés par la consommation des services urbains représente des impacts directs sur l'expérience urbaine des femmes.

(...) c'est difficile de vivre ici en ville neh... parce que c'est de l'argent... parce qu'au village, il n'y a pas besoin d'acheter... Ici tu te réveilles inquiet... **quand tu n'as pas d'argent, tu n'as rien pour les enfants... je ne m'inquiète pas pour moi... C'est pour les enfants que je m'inquiète !** qu'ils aient faim... qu'ils veulent manger... eh... pour moi c'est comme ça... **je veux partir... il y a des jours où je veux vraiment partir...** (...) [mon mari] n'a pas de travail... il est à la recherche d'un emploi... personne ne veut le lui donner. (...) parfois nous nous retrouvons... nous faisons une « cagnotte »... pour payer l'électricité... l'eau... ces jours-ci... l'eau, l'électricité, c'est cher... neh... 320 reais... ... parce que nous utilisons aussi la machine à laver neh... donc nous dépensons beaucoup.⁹⁹

On constate que Katia met de l'avant cette difficulté financière comme étant à l'origine de son profond désir de retourner au village. Cependant, dans certains contextes, le retour au village est impossible et c'est le cas de Katia, habitant à Canarana à la suite de complications médicales l'empêchant d'être autonome dans l'environnement du village. Aucune alternative accessible ne permet, dans son cas, d'éviter les pressions d'une précarité financière et d'une maison surpeuplée, l'obligeant à se maintenir dans cette situation difficile.

Dans le même ordre d'idées, Tatiana qui vit avec sa belle-sœur et sa famille, comptabilisant au total 12 individus, dispose de deux revenus stables pour la maisonnée. Malgré cela, elle raconte vivre des jours de grande précarité où elle n'a rien à manger, maintenant une préoccupation constante pour le bien-être de ses enfants. Elle met en relief cette situation de précarité en la contrastant avec le plaisir qu'elle éprouvait à venir seulement « passer » en ville, une situation durant laquelle la préoccupation financière était absente :

(C'était) très agréable... se promener dans les supermarchés, dans les magasins... visiter... alors nous venions... et puis nous revenions (au village) maintenant nous habitons ici. Il y a des jours où il n'y a pas de nourriture dans la maison... alors je m'inquiète pour mes filles... mais ici... c'est mon mari et le mari de ma belle-sœur qui payent la nourriture et le loyer de la maison".¹⁰⁰ (Katia)

Ce contraste fait ressortir l'écart entre la réalité du village et celle de la ville. Sur le Territoire du Xingu, les gens construisent leur maison avec les matériaux locaux et l'aide de la parenté, en sont les propriétaires, tout en n'ayant pas à déboursier individuellement pour les frais des services (eau courante et électricité lorsqu'il y en a), assumés par l'administration du village. L'indépendance, le sens de la propriété et l'absence d'une gestion des finances liée à l'espace domestique sont mis en contraste avec les réalités urbaines rencontrées par les migrantes.

Quatre de nos collaboratrices nous ont communiqué des informations plus détaillées en ce qui a trait à leurs dépenses domestiques. Leurs foyers comptent à l'époque minimalement de 4 à 11 personnes et s'appuient sur un seul salaire fixe tout au plus. Parfois ce salaire est exclusivement basé sur la vente d'artisanat. Elles listent des dépenses de bases concernant le logement (loyer, eau et électricité) qui varient entre 700 R et 1200 R par mois, et ce, sans compter les dépenses des services complémentaires (internet, gaz), de l'alimentation, des vêtements et autres frais liés à l'école, par exemple. La valeur des salaires est un sujet moins abordé dans les entretiens. On nous rapporte toutefois que les salaires sont faibles et les

emplois instables. Si nous prenons l'exemple de Mayu, seule à détenir un revenu fixe dans son foyer qui compte 4 personnes, elle travaille 5 jours par semaine pour un organisme autochtone basé à Canarana et reçoit 500 R par mois. Considérant que le salaire minimum et mensuel au Brésil est alors de 850 R pour 8h de travail, cinq jours par semaine, Mayu doit faire appel à des appuis financiers supplémentaires pour parvenir à payer les dépenses mensuelles. Elle bénéficiera durant quelques années de l'aide de la bourse de retraite de sa mère et d'une aide sporadique de paniers alimentaires offerts par le ISA.

Comme le démontre l'exemple de Mayu, la situation de ces familles est telle que certaines vont mentionner qu'elles réussissent à se maintenir en ville grâce à l'aide financière reçue de la parenté du village. Contrairement au schéma traditionnel de la migration internationale où les transferts monétaires vont de la ville vers les campagnes, du point d'arrivée des migrants vers leur point de départ, la situation des Xinguanos de Canarana est autre. En effet, plusieurs femmes disent compter sur l'apport monétaire de membres de leur parenté résidant sur le territoire. Observons trois cas distincts. Lany et Mira recevaient jusqu'à tout récemment comme unique salaire une portion du salaire de leur père qui résidait dans le village où se situait son emploi. Quant à elle, Katia souligne pouvoir compter sur le soutien de sa fille qui l'aide à payer certaines dépenses lorsqu'elle est de passage en ville. Une aide qu'elle considère comme étant non négligeable. Finalement, Mayu, mère célibataire et unique responsable financière d'une maisonnée de 4 personnes (dont 3 adultes), parvient à payer les différentes dépenses du foyer grâce au revenu de retraite de sa mère qui habite au village.

L'utilisation à contre-courant des transferts monétaires renforce le portrait de précarité des familles urbaines. Nous pourrions également penser qu'il permet de déconstruire l'image préconçue d'assistés du gouvernement entretenue par la population allochtone, ainsi que l'idée d'une expérience urbaine facile par la population autochtone du territoire. Amari qui tente de déconstruire ce dernier préjugé rappelle que lorsque les Xinguanos arrivent en ville, « les familles, quand elles viennent ici, souffrent, souffrent du manque de nourriture et... du manque... il manque de tout dans la maison »¹⁰¹. Cependant, les préjugés restent ancrés dans les discours et les discriminations qui en découlent se perpétuent malgré les indices et constats observables sur la qualité de vie des familles autochtones en milieux urbains.

Les situations d'hébergement ont en commun leur caractère incertain, puisque la situation d'employabilité des migrants peut changer, mais également le prix du logement, le nombre de personnes y résidant, la relation entre les membres du foyer (pouvant mener à des séparations) ou celle entretenue avec les voisins ou les propriétaires.

Ces multiples éléments viennent ajouter un poids considérable sur des situations de précarité déjà structurellement présentes. Celles-ci sont également influencées par une propension à la surpopulation dans les foyers migrants.

Surpopulation

En 2017, Tatiana, en visite à Canarana chez sa belle-sœur pour un séjour de courte durée, prend la décision avec son époux d'y emménager afin que ses filles aînées puissent fréquenter l'école. La cohabitation avec sa belle-sœur devient donc permanente pour une durée de 3 ans. Tatiana, qui est mère de six enfants, s'y installe avec quatre d'entre eux, ayant laissé les deux autres avec ses parents au village. Sa belle-sœur, quant à elle, a également quatre enfants. La maison comprenant quatre chambres loge donc 12 personnes.

Parfois, j'ai honte. De rester chez ma belle-sœur. J'ai beaucoup d'enfants ici, elle en a aussi... alors j'ai honte. Je dis à mon mari que si nous restons avec sa sœur, nous allons retourner au village. **Pour rester ici, nous devons vivre dans une maison séparée.**¹⁰² (Tatiana)

Cet inconfort naît à la fois d'un enjeu de surpopulation, mais aussi du constat de l'inadéquation des espaces domestiques pour ce type de regroupement familial pourtant commun dans les villages. Petites, comptant peu de pièces et étant peu aérées, les maisons urbaines n'offrent pas le confort des *oca* du village en ce qui a trait au format, à l'espace de circulation et à la disposition des noyaux familiaux. Les maisons urbaines sont même reconnues pour être plus difficiles à entretenir et à nettoyer que celles des villages (atelier co-analyse 2020). Étant donné le format imposant des *ocas*, chaque noyau familial possède un emplacement propre, sans être limité par des murs subdivisant l'espace. En ville, les familles doivent se répartir selon le nombre de pièces et être ainsi plusieurs à dormir dans un espace souvent exigü. Il nous apparaît important de souligner que la surpopulation devient problématique plus spécifiquement dans ce type d'espace, car dans un espace plus grand et divisé différemment la gestion de cet enjeu pourrait s'avérer moins complexe.

La situation des familles migrantes urbaines est également sujette à un enjeu de surpopulation lorsque la parenté du village rend visite. Lors de mes séjours sur le terrain, j'ai pu recenser la présence de 21 individus logeant dans la maison d'une de mes collaboratrices qui en compte normalement 8. Les visites de la parenté sont fréquentes pour la majorité des familles (principalement du Haut-Xingu, car la proximité de la région rend plus accessibles les trajets vers la ville) et elles se font un honneur de bien les recevoir. Cependant, leur présence constitue un poids supplémentaire pour les migrants, déjà en situation de précarité. L'augmentation du nombre d'individus comporte ainsi plusieurs coûts (augmentation de la facture d'électricité, de la consommation d'eau, de la nourriture à acheter) et impacts sur la qualité de vie des migrants en constant état de « réception ». Outre la diminution des espaces privés (ayant des impacts sur les activités extérieures telles que le travail et les études), l'arrivée imprévue d'invités rend difficile la planification financière chez les familles migrantes. Les économies pour les études des enfants ou pour l'alimentation des prochaines semaines peuvent ainsi disparaître à la suite du passage de la parenté.

Le risque de surpopulation dans les résidences autochtones en milieu urbain est donc assurément tributaire du caractère imprévisible des visites des membres du village, mais aussi de la structure des habitations peu adaptée aux regroupements familiaux. De cette surpopulation découle une augmentation de la précarité financière, d'éventuels conflits familiaux et un sentiment d'inconfort. Cette surpopulation et la situation financière des familles mettent en lumière un troisième enjeu, celui de la surmobilité.

Surmobilité et immobilité

Surmobilité

L'espace urbain n'est pas que synonyme d'une mobilité externe entre le village et la ville, mais aussi celle d'une constante mobilité entre différentes habitations à laquelle les spécialistes de l'urbanisation autochtone font souvent référence en tant qu'hypermobilité (Norris & Clatworthy, 2003). Six récits font mention d'une forme d'hébergement s'apparentant à de l'itinérance invisible en début ou en cours de huit trajectoires urbaines. Par itinérance invisible (Andersen, 2013, p. 59), nous entendons une cohabitation temporaire

chez de la parenté ou des amis afin de pallier un manque d'habitation ou de ressource nécessaire pour un emménagement indépendant.

Habiter chez la parenté étant un modèle commun au village, de ces huit trajectoires, la majorité (5) reproduit ce schéma en ville avec pour objectif à long terme de se procurer un espace indépendant dès que la situation financière le permet. Les familles de trois femmes y parviendront. Comme discuté précédemment, les migrants urbains accueillent la parenté venue « passer » en ville. Par le fait même, ils participent au processus migratoire de leurs réseaux familiaux à travers la présence d'un espace familial qui reçoit les nouveaux arrivants (ou les gens de passage), ainsi qu'à travers un réseau social procurant conseils, connaissances, contacts, ainsi qu'hébergement et alimentation. Il s'agit là d'un phénomène reconnu dans l'urbanisation autochtone en Amazonie (McSweeney & Jokisch, 2015).

Lorsque la ville ne présente pas de réseau familial, habiter chez des amies et connaissances est un autre modèle adopté par les femmes dans leur trajectoire urbaine. Si elles sont quelques-unes à avoir reçu une offre de résidence urbaine extrafamiliale pour la réalisation de leurs études, seulement deux (Sami et Saaya) de nos collaboratrices notent avoir habité par le passé ou habiter au moment de l'entrevue de manière temporaire chez des amies ou connaissances, exploitant ainsi un réseau extrafamilial. Ceci s'explique par différents éléments. Dans un premier temps, l'éloignement familial et la peur de la parenté de ne pouvoir veiller sur la jeune femme (et sur ses agissements) semblent être les causes principales d'un si faible pourcentage de résidence extrafamiliale à Canarana. Dans un deuxième temps, les deux collaboratrices ancrent cette pratique dans une ville où est absent tout réseau familial ou communautaire, soit Canarana dans le cas de Saaya et Chapada dos Guimarães pour Sami. Ceci fait du réseau extrafamilial le seul choix possible avant la location d'un logement indépendant ou la résidence en hôtel.

Ainsi, l'itinérance invisible, forme d'instabilité d'habitation, est le propre de la migration urbaine et participe à la précarité du quotidien des Xinguanas, même lorsqu'elles bénéficient des réseaux familiaux ou extrafamiliaux.

À cette réalité s'ajoute celle des déménagements multiples. Il est difficile d'observer les déménagements à partir d'un dénominateur commun entre les différents récits. Que la femme soit en ville depuis moins de 5 ans ou depuis près de 25 ans, elle a dû changer de domicile entre 2 à 11 fois, déménageant de quartier et parfois même de ville. Les expériences sont diverses. Alina et Rita, qui vivent à Canarana depuis 11 ans (2017), auront vécu 6 déménagements tout en restant sensiblement dans le même quartier. Mayu, elle, a déménagé 4 fois en 7 ans. Takali et Tatiana, 3 fois en moins de 2 ans. Amari, comptant 4 trajectoires de migration à Canarana cumulant 18 années, a déménagé 6 fois. Finalement, Ila, qui a passé son adolescence à Canarana et qui a fait ses études à São Paulo où elle habite avec son conjoint, dénombre un total de 10 maisons habitées sur une période de 23 ans de vie urbaine. Ces récits nous amènent à établir une moyenne de déménagement tous les 2 ou 3 ans. Bien évidemment, certains récits démontrent une plus grande stabilité. Kyra et Souli, deux jeunes femmes dans la vingtaine nées ou arrivées en ville peu après la naissance, ne soulignent que 2 à 3 déménagements chacune à Canarana, sans compter une grande mobilité externe à Canarana, principalement à Rio de Janeiro et Goiânia. Pour d'autres, comme Fanny, Sami et Talyra, on parlera de 3 ou 4 déménagements dans un laps de temps entre une quinzaine et une vingtaine d'années.

Ces déménagements sont occasionnés par une multitude de motifs comme le besoin d'une plus grande maison, le besoin d'un loyer moins dispendieux, des conflits avec les propriétaires, des conflits familiaux, le désir de se rapprocher (d'un membre de la famille, du Xingu) ou encore le désir de s'éloigner (du Xingu et des commérages).

L'enjeu de surmobilité engendre automatiquement des coûts et du stress, mais peut également générer davantage de précarité, ainsi que l'éloignement des services, des lieux et des réseaux fréquentés (écoles, garderies, emplois, églises) augmentant la durée des déplacements (souvent réalisés à pied).

Quoi qu'il en soit, la fréquence de cette mobilité fait partie intégrale de l'expérience urbaine des femmes et participe à transformer leur rapport à l'espace domestique. En effet, la majorité des communautés du Haut-Xingu fonctionne sur un système sédentaire pouvant mener à

l'habitation du même village durant des décennies (Heckenberger, 2005). Lorsqu'une communauté décide de changer d'emplacement, le nouveau village peut être situé à quelques dizaines de mètres seulement de l'ancien. Il en va de même pour les maisons qui sont réparées jusqu'à ce qu'elles deviennent trop désuètes. Elles sont alors mises à terre et reconstruites. Les récentes transformations structurelles des villages du Haut-Xingu (canalisation de l'eau potable, électricité connectée à une génératrice, constructions de bâtiments en béton, tels que les écoles) accentuent cette sédentarité. L'instabilité du mode habitationnel en milieu urbain construite avec ce mode de gestion de l'espace domestique.

Toutefois, l'expérience urbaine est aussi le propre d'une grande mobilité entre la ville et le territoire. Les familles migrantes sont généralement amenées à pratiquer une grande mobilité entre la ville et les villages pour aller assister aux célébrations culturelles annuelles ou pour aller se recueillir en période de deuil. Nous discuterons plus en détail du rapport des migrants au territoire dans la partie III d'analyse. Cependant, ce type de mobilité a un impact direct sur la gestion de l'espace domestique en complexifiant l'accès des Xinguanos aux politiques publiques nationales comme nous le verrons dans la prochaine section.

Immobilité

Parallèlement, l'espace domestique en milieu urbain est aussi le lieu d'une immobilité féminine. Il s'agit là d'une caractéristique soulignée dans plusieurs récits, mentionnant le faible pourcentage de déplacements et d'activités que les femmes opèrent à l'extérieur de la maison. Dans les figures 14 et 15, les femmes ont illustré sur la carte de Canarana les principaux lieux qu'elles ont fréquentés dans le passé (rouge) et dans le présent (bleu) : écoles, postes de santé, supermarchés, églises, le lieu d'un emploi, parfois les maisons de quelques amies.

Figure 14 - Cartes des trajectoires et lieux fréquentés de jeunes femmes habitant/ayant habité à Canarana



Cartes réalisées avec certaines participantes seulement en 2018.

Lorsque les jeunes filles sont mineures, voire dans leur phase pré-menstruelle (avant ou même pendant la réclusion), leur mobilité est considérablement minime (comme c'est le cas de deux des quatre cartes peintes présentées en figure 2).

Figure 15 - Cartes peintes des trajectoires et lieux fréquentés à Canarana réalisés par de jeunes filles en phase pré-menstruelle/post-menstruelle

Cartes de jeunes filles en phase pré-menstruelle



Cartes des jeunes filles en phase post-menstruelle



Cartes issues d'un atelier de cartographie peintes avec de jeunes filles de Canarana en 2018.
Photos de Sarah Bourdages Duclot

Cet enjeu se positionne dans le paradigme de mobilité de Labrecque (Labrecque, 2016) à travers lequel il est important de considérer à la fois la mobilité potentielle des individus, « soit le potentiel des individus pour la mobilité, tel que reflété dans leur accès à cette dernière, leur compétence et les facteurs socioculturels » (p. 97), ainsi que l'apport de la motilité, « dimension cruciale des relations inégales de pouvoir (Hannam et al., 2006 cité par Labrecque, 2016, p. 97). »

Pour certains, l'immobilité doit être observée comme la contrepartie nécessaire à la constitution de la mobilité (Bell & Osti, 2010 cités par Labrecque, 2016, p. 96), puisque cette dernière « n'est reconnaissable ou même possible qu'en raison de la présence simultanée de la stabilité », proposant ainsi une posture dialectique faisant état, dans notre cas, de la « stabilité » des familles restées sur le territoire, mais aussi des femmes migrantes. Dans ce cadre, nous observons que si la mobilité vers les villes est principalement amorcée par le chef de famille masculin (père ou époux) et que l'opinion publique a tendance à considérer la famille migrante comme mobile, il serait plus juste de préciser que les femmes, elles, ne bénéficient pas d'un grand degré de *motilité* (Hannam et al., 2006 cité par Labrecque, 2016). L'accès limité à ce pouvoir de déplacement les rend pratiquement immobiles dans l'espace domestique, en raison des normes et attentes socioculturelles qui les accompagnent jusqu'en ville, ainsi que des compétences souvent peu développées pour naviguer dans l'espace urbain public.

Cette immobilité serait le fruit, selon plusieurs collaboratrices, de normes socioculturelles incitant les femmes à rester dans l'espace domestique, à l'abri des regards, des commérages et des dangers du monde allochtone (drogue, alcool, prostitution), tout en étant justifiée chez d'autres collaboratrices par leurs limitations linguistiques (ateliers de co-analyse 2020). Les cartes réalisées avec de jeunes collaboratrices en 2018 (Figures 14 et 15) me permettent d'avancer que l'âge, la phase du cycle de vie (pré/post-menstruelle, mariée/célibataire), la fréquentation scolaire, ainsi que l'emploi sont des facteurs qui influencent grandement cette (im)mobilité, mais peuvent toujours varier d'un contexte familial à un autre. La figure 14 présente en ce sens les cartes de deux Xinguanas sensiblement du même âge, ayant grandi à Canarana, ayant développé une participation politique au sein d'associations autochtones et habitant pour les études dans une ville extérieure.

Cette immobilité est toutefois le fait de négociations de la part de certaines femmes qui vont s'arroger le droit d'une mobilité propre aux hommes tout en prenant soin de respecter les normes culturelles, notamment par le biais des emplois en milieu autochtone et de la participation politique, comme nous le verrons dans le chapitre prochain.

Or, de cette mobilité découle également une difficulté d'accès aux politiques publiques habitationnelles.

Accès aux politiques publiques habitationnelles

Finalement, un dernier enjeu de la gestion de l'espace domestique par les migrants urbains concerne à la fois l'absence de politiques publiques spécifiques pour les communautés autochtones urbaines, mais aussi l'absence de prise en considération de la part des politiciens des enjeux propres aux communautés autochtones urbaines.

Les politiques publiques orientées vers les questions autochtones ne considèrent jamais les populations en milieux urbains. L'habitation urbaine fait partie de ces lacunes que des politiques publiques promeuvent uniquement en lien avec le territoire, renforçant l'idéologie de l'autochtone légitime uniquement dans les limites de celui-ci. C'est le cas notamment du *Programa Moradia indígena da CDHU*, un programme fédéral de l'État de São Paulo qui a

pour objectif la construction d'habitations sociales autochtones, réservées exclusivement aux communautés sur les territoires homologués. En effet, leurs critères sont explicites et exclusifs en ce qui a trait au pré-requis que constitue le territoire, puisque

Le public cible est constitué de familles autochtones vivant dans des communautés/villages ratifiés par la législation fédérale, dont l'occupation est supervisée par la FUNAI. (Governo do Estado de São Paulo, 2021)

Dans l'État du Mato Grosso a cours un projet similaire intitulé *Casa do Indio*. Celui-ci est promu par le *Fundo Estadual de Transporte e Habitação* (FETHAB) qui réserve 30 % de son budget annuel à la construction d'habitations populaires. Sur la superficie de l'État, on comptait en 2006 près de 120 maisons issues du projet *Casa do Indio*, une installation reprenant le modèle habitationnel de la « oca ». Ces maisons ont toutes été destinées à des villages éprouvant des difficultés dans l'approvisionnement de matériaux traditionnels de construction.

Il s'agit d'une situation qui est similaire lorsque les migrants autochtones tentent d'emprunter les voies nationales pour un accès facilité à un espace domestique décent. En milieu urbain, les familles ont accès au programme *Minha Casa, Minha Vida*, offrant un accès à l'achat d'une propriété pour les foyers à faible revenu. Les revenus généralement bas des familles xinguanas devraient leur permettre un accès à ce programme, puisque l'un des critères de base d'acceptation est un revenu inférieur à 1 800 R pour le premier volet. Toutefois, un travailleur social au Secrétariat municipal de l'Assistance sociale à Canarana souligne leurs difficultés à accéder à un tel programme. La cause principale nommée est la grande fréquence des déplacements entre la ville et le village rendant instable la présence familiale dans la maison et diminuant par le fait même l'entretien du logement qui fait partie des critères d'accessibilité au programme¹²⁹. La surmobilité des familles est ainsi un facteur limitant leur accès à de meilleures conditions de vie.

¹²⁹ Une situation similaire dans les politiques publiques de santé prive les autochtones urbains d'un service inclusif de leurs pratiques et croyances. Même si la SESAI possède des installations en milieu urbain pour répondre aux besoins des Autochtones (les CASAI - Casa de saude indigena), les migrants sont pratiquement toujours dirigés vers les Posto de Saude de l'État où ils devront se plier à un service allochtone, en portugais, sans égard à leurs pratiques et croyances spécifiques.

Aucun de ces trois programmes, portés par des politiques publiques désirant offrir une plus grande accessibilité à des habitations pour les populations à faible revenu et marginalisées (dont les Autochtones), ne prend donc en compte les besoins et enjeux spécifiques des Autochtones en milieux urbains. L'absence de reconnaissance de leur relation au territoire, ainsi que l'hypermobilité entre la ville et le village participent à l'exclusion des communautés autochtones migrantes pour avoir accès à de telles politiques publiques urbaines et mènent directement à une plus grande précarité de ces familles autochtones en milieu urbain.

Toutefois, les femmes ne répondent pas passivement à ces réalités. Elles articulent différentes stratégies pour parvenir à vivre en milieu urbain, répondant ou non, aux normes culturelles xinguanas.

6.1.2 Stratégies

Dans leurs récits, les femmes font fréquemment état du stress financier que représente la vie en ville. Ce stress est ancré dans l'accumulation des factures domestiques et est décuplé par le nombre d'individus qui y cohabite. Les familles entreprennent diverses stratégies pour se maintenir en ville, cherchant à contourner les enjeux précédemment nommés. Certaines familles planifient la restructuration de l'espace domestique par le biais de la construction de bâtiments permanents ou temporaires sur le terrain occupé ou encore la mobilisation d'espaces ayant d'autres fins, tels qu'une remise se transformant en chambre ou le dessous d'un manguier en guise de campement temporaire. Ces transformations demandant souvent des coûts nécessitent donc un revenu suffisant, ainsi que le statut de propriétaire ou l'accord de celui-ci. Or, de telles solutions sont de l'ordre familial. Je m'intéresse plutôt aux diverses conduites articulées par les femmes afin de maîtriser ce stress.

Les stratégies des Xinguanas pour composer avec les difficultés financières que représente l'hébergement en ville se basent sur la gestion de l'unité familiale. La réponse se décline en deux types de stratégies distinctes : soit l'accumulation des revenus à travers *le regroupement familial* ou encore la réduction du nombre d'individus cohabitant dans l'espace domestique par le biais de ce que nous nommons la *réduction familiale*.

Regroupement familial

Cette première stratégie est visiblement la plus commune aux processus migratoires autochtones, mais aussi de migration transnationale, lorsque plusieurs membres de la parenté (proches ou éloignés) migrent vers un même espace. Plusieurs expériences rejoignent la stratégie de regroupement familial. Une première assertion y correspondant est l'accueil d'un étudiant du village par des membres de la parenté habitant la ville pour la durée de ses études (Horta, 2018 ; Novo, 2018), une situation qui n'a toutefois été relatée que dans le récit de Maria alors qu'elle est invitée à habiter chez des cousines afin de travailler dans leur boutique et d'aller à l'école. Une deuxième assertion présente l'idée du regroupement familial afin de se rassembler socialement et économiquement. Selon cette structure, le regroupement permet à minimalement deux noyaux familiaux de s'unir afin de payer ensemble les dépenses relatives à l'espace urbain. Une troisième assertion présente la stratégie de regroupement dans un objectif stratégique de protection des acquis par l'entremise d'une réorganisation familiale. La présente section s'attarde aux deux dernières assertions, ainsi qu'à leurs limites en prenant appui sur quatre figures de cas de maisonnées dans lesquelles le regroupement familial est présenté comme une solution culturelle logique, mais surtout nécessaire pour gérer les difficultés économiques urbaines.

Regroupement par union

Tatiana et son époux partent vers Canarana afin de faciliter l'emploi de directeur d'école de celui-ci. Ils font venir quatre de leurs six enfants, dont Takali, et constituent ainsi un noyau familial de six personnes. N'ayant pas un revenu suffisant pour louer une maison indépendante, ils s'installent avec la famille de sa belle-sœur, également constituée de six membres. Ce regroupement par l'union de différents noyaux familiaux permet une intégration et une expérience urbaine plus sécuritaire. Il permet la mise en commun des salaires entrants, dans le cas de Tatiana, celui de son époux et celui de l'époux de sa belle-sœur. Son époux, qui vient compléter une formation, est directeur de l'école du village et l'époux de sa belle-sœur occupe un poste au sein d'un organisme autochtone à Canarana, deux motifs importants de migration des Xinguanos vers Canarana. Leurs deux salaires permettent de diminuer l'anxiété liée aux factures, dont les coûts s'avèrent souvent élevés pour un seul noyau familial comptant généralement un seul revenu et plusieurs enfants.

Cette même stratégie est reprise par Gisele qui décide, à la suite de sa séparation conjugale, de venir habiter à Canarana avec le noyau familial de ses parents comptant à l'époque 12 personnes. Arrivée avec ses deux enfants, elle réussit à occuper un emploi au sein de la CASAI afin d'aider sa mère à payer les différentes factures : « Et puis je suis restée là à travailler. Petit à petit... et puis... j'aidais ma mère... à payer la nourriture... la facture d'eau... la facture d'électricité... le loyer... »¹⁰³. L'accumulation de sources de revenus stabilise la situation économique de chaque noyau familial, autant celui déjà en milieu urbain que celui récemment arrivé. Cette union permet donc à des familles à différents stades de migration d'y trouver un intérêt.

Un autre cas de figure est celui de Lany et de sa sœur Mira. Elles soulignent réussir à se maintenir en ville durant plusieurs années grâce au salaire du père qui travaille au village, mais aussi grâce à l'aide du grand-père maternel et d'oncles résidant à Canarana. Lany souligne dans son récit l'aide apportée par son grand-père, à travers la vente d'artisanat qui lui permet de payer leurs factures :

[Mon grand-père] aimait voyager à Rio, voir... voyager avec ses amis, et il avait l'habitude de prendre des objets artisanaux pour les vendre. Donc, ça a continué. Et puis, nous avons déménagé dans une autre maison, une toute petite maison, qui était très chaude. Pour cette partie, c'est mon grand-père qui aidait ma mère. **Il payait les factures. Parfois, il payait le loyer. Parce que c'est difficile de rester en ville, c'est très serré... et il y a aussi beaucoup de factures à payer.**¹⁰⁴ (Lany)

Une de leurs tantes nous explique l'aide qu'elles reçoivent de la parenté habitant déjà en ville, lorsque leur mère décide de sortir du village en raison de l'état de santé de Mira : « Elle s'est préoccupée (de Mira) elle s'est battue... Alors elle a eu le soutien de mon père et de mon frère. Même avec des difficultés, mon père a accepté de les soutenir (...). Elle allait louer une maison... pour elle et sa famille. Et mon père est allé vivre avec elle. »¹⁰⁵ (Fanny). La cohabitation avec le grand-père qui dure une certaine période, ainsi que l'aide financière du père et de certains oncles leur permettent de se maintenir en ville. Sans ces apports substantiels et sans cette cohabitation familiale, Lany et Mira, qui vivent dans des conditions minimales, seraient dans le besoin. Le regroupement familial peut donc constituer une stratégie essentielle pour répondre aux conditions économiques du mode de vie urbain.

Dans certains cas, cette stratégie permet également d'éviter, en partie du moins, l'isolement social, qui constitue une dure réalité pour les familles migrantes. Takali souligne ainsi que sa sœur, qui a le même âge que les cousines avec qui elles cohabitent, retrouve le lien social du village, alors qu'elle, plus vieille et sans cousine de son âge en ville, ne le retrouve pas. Dans les villages du Xingu, il est habituel de voir plusieurs noyaux familiaux cohabiter dans une même maison, dans un équilibre entre mise en commun et division du travail par cellule familiale. Retrouver une telle structure élargie dans la cohabitation familiale en ville permet un ancrage culturel au sein du paysage urbain allochtone. Avoir quelqu'un avec qui parler dans sa langue maternelle, avec qui se divertir, sur qui compter, participe à la sélection de cette stratégie comme étant essentielle à la survie économique, mais également au bien-être des individus dans leur processus complexe de migration urbaine.

Regroupement par réorganisation

La stratégie du regroupement s'inscrit également dans un contexte où les femmes vont volontairement réorganiser l'unité familiale afin de protéger leur famille menacée par un changement structurel important. Cette stratégie s'inscrit ici dans un contexte de crise que les caractères géographiques et sociaux de la ville accentuent. La distance séparant les migrantes de leur famille et communauté sur le TIX, mais aussi l'isolement social lié aux tensions intercommunautaires (avec les autres communautés du Xingu et de l'extérieur du Xingu qui fréquentent l'espace de Canarana) et interraciales (avec les Allochtones de Canarana) rendent ainsi peu accessible le soutien social et culturel lors d'évènements critiques. Par ailleurs, si vivre en ville symbolise déjà une lutte économique quotidienne afin de répondre aux besoins de base de sa famille, en situation de crise s'intensifient (car elles sont déjà présentes et revendiquées) aussi les luttes pour les droits et le respect des pratiques culturelles des migrants. Le territoire permet cette cohésion et ce soutien de la parenté, proche et élargie, lors de situations critiques. Le contexte de l'espace urbain, au cœur duquel les migrants vivent une situation de précarité économique et sociale, les force à faire preuve de résilience et de ruse afin de trouver de nouvelles avenues possibles.

De ce fait, des crises comme les séparations conjugales peuvent devenir les moteurs d'un nouveau regroupement familial ou encore de son maintien par une réorganisation des rôles

de chacun. Lors de séparations, le mouvement habituel voit généralement la femme revenir chez ses parents. La migration urbaine rend difficile ce retour : les parents sont aux villages, les parents sont dans une autre ville, les parents ne sont pas disposés à recevoir la femme accompagnée, éventuellement, de ses enfants. Par ailleurs, considérant les enjeux économiques, il est difficile pour la femme d'envisager d'habiter seule. Finalement, le rapport interculturel entre les femmes autochtones et les femmes allochtones, ainsi que la notion juridique des droits de la famille (liée au mariage et aux enfants) complexifient les séparations urbaines. Le récit d'une de nos collaboratrices propose une stratégie singulière à sa séparation conjugale sur la base de la réorganisation de son noyau familial. Vanessa se sépare de son conjoint dans les années 2000 avec qui elle a eu 4 enfants, dont les deux derniers sont mineurs à l'époque. Logeant encore dans la même maison lorsque son époux commence à fréquenter une femme blanche de Canarana, elle décide de s'impliquer dans la reconstitution d'une famille fonctionnelle où elle et ses enfants auront l'assurance d'être soutenus par le père. Elle souligne alors lui avoir « donné » sa jeune sœur en mariage afin d'éloigner la nouvelle concubine allochtone et de s'assurer qu'il ne renierait pas ses enfants.

J'ai demandé à Ju [d'épouser mon ex] (...) il m'a encore trompée avec la femme blanche ! Il a amené la femme blanche... Lui a loué une maison... (...)

J'ai dit à Ju... qu'il ne doit pas rester avec cette femme blanche... parce que la femme blanche lui mettait des vers dans la tête... elle voulait lui donner des ordres... elle voulait le contrôler. La femme voulait enlever... parce que la femme (...) pensait que sa fille aurait tout son héritage...

(...)

Je lui ai donné ma sœur. Pour qu'il n'aille pas avec cette femme blanche. (...) Il a déjà une petite fille. Avec (la femme blanche). Pour ne pas qu'il reste avec elle. Il abandonnerait ses enfants... et enfin... Il partirait avec la femme blanche... Il ne regarderait plus jamais mes enfants... Parce qu'elle retirerait tous les droits du nom de mes enfants (...) ¹⁰⁶ (Vanessa)

La relation de son époux avec une femme allochtone fait naître la crainte de voir ses enfants reniés par leur père, une crainte qui est décuplée par le poids légal du mariage notarié face au mariage traditionnel xinguano. Son commentaire fait état de la tension que peut susciter une relation entre Autochtone et Allochtone¹³⁰. La réorganisation familiale provoquée par la séparation du couple et alimentée par le mariage de l'ex-époux¹³¹ et de la jeune sœur de

¹³⁰ À ce sujet, consulter l'article de Lasmar (Lasmar, 2008) sur les mariages mixtes entre femmes autochtones et Blancs et le pouvoir que ceci leur confère.

¹³¹ De nombreuses communautés sont ouvertement polygyniques et les hommes prennent souvent pour seconde épouse une sœur de la première épouse. Cette structure conjugale prend racine dans le mythe de l'origine du monde de Mavustini, qui lui-même épouse deux sœurs. Si le cas de Vanessa rappelle cette structure, elle souligne qu'il s'agit de son « ex-époux », marquant ainsi la séparation.

Vanessa est visiblement une stratégie lui permettant de protéger ses enfants, mais aussi elle-même.

Dans un premier temps, une telle réorganisation permet à ses enfants d'éviter une situation financièrement et socialement précaire, mais aussi de maintenir une étroite relation paternelle malgré la séparation. Elle représente également un pied de nez aux tensions interraciales et aux manipulations du droit potentiellement observées dans les mariages mixtes défavorisant les femmes autochtones.

Dans un deuxième temps, elle permet aussi à Vanessa de conserver un niveau de vie et un espace domestique confortables. À travers cette séparation, elle s'assure de conserver un lieu d'habitation grâce au don de la maison que lui fait son ex-époux, et ce, malgré l'avis des avocats qui le conseillent :

Parce que c'est ma maison... je ne l'ai pas dit ? Il m'a donné la maison... eh... pas comme le Blanc... on voit un Blanc maintenant... là... le voisin de cette fille qui m'a appelée maintenant... (...) ils se séparent... ils vendent la maison... pour se séparer... en se répartissant... lui (mon ex-mari), non. Il a dit... « Je suis indien. Je ne suis pas comme le Blanc, égoïste. Je vais te donner la maison, en cadeau ». Il m'a donné cette maison. (...) puis les avocats ont dit... « Non ! Prends la maison. Vends-la. » Il a dit... « Non. Laissez-la-lui. Je lui ai donné la maison. » (...) Puis, il a dit. « Non. Je ne ferai pas ça. Elle est la mère de mes enfants. »¹⁰⁷ (Vanessa)

Cette cohabitation réorganisée lui permet également de profiter du revenu fixe de son ex-époux fonctionnaire de la FUNAI. Ne demeurant pas passive face à cette situation, elle désire travailler pour « aider mon ex-époux qui paye plusieurs choses (...) la nourriture... il paye internet... le sky... pour les enfants... je dois l'aider, neh »¹⁰⁸ (Vanessa). Mais elle note qu'une telle position, rendue possible à la fois par l'entrée fixe d'un salaire et la possession de la maison, lui permet de se soustraire au stress lié à la survie économique de sa famille, réalité soulignée par la majorité des femmes rencontrées et facteur principal de retour vers les villages (Horta, 2018 ; Novo, 2018).

Dans son explication, Vanessa pointe également les avantages qu'une telle stratégie, selon elle, offre à sa sœur.

C'est ça ma peur... et maintenant, grâce à ma sœur, c'est pour ça que je dis à ma sœur... « ... remercie-moi... parce que tu as de beaux vêtements, tu changes de robe chaque jour... (...) remercie-moi... C'est grâce à Vanessa que je... je suis comme ça, jolie... tout habillée... sinon je serais dans la forêt, au Xingu ».¹⁰⁹ (Vanessa)

Par cette affirmation, Vanessa marque donc que sa sœur bénéficie elle aussi du regroupement familial orchestré par son mariage. Un tel arrangement offre à sa sœur la possibilité de vivre

en ville dans de bonnes conditions, contrairement au « *mato* » (mot qui renvoie simultanément à la forêt, au Xingu et au village) que Vanessa associe à une charge de travail, à un horaire et à un environnement difficiles :

Au village, pour moi, c'est très compliqué. Il faut se réveiller, faire... à 4 heures du matin... le manioc... 4 heures du matin... il faut aller chercher de l'eau... et... il faut préparer le déjeuner... quand on travaille à râper le manioc, on fait ça... et pour moi y aller (au village) c'est beaucoup de travail, compliqué, c'est pourquoi je n'y vais pas. Là... tu vas cueillir le manioc, 3 heures de l'après-midi... (...) tu dois enlever cette terre... tes cheveux sont tout durs... c'est ça... c'est pour ça que je n'y vais pas. Et là pour moi... il y a beaucoup de travail. En ville, il n'y a pas de travail. Tu restes là... sur le canapé... (à faire de l'artisanat). Mais je suis là à travailler, à nettoyer la maison, à laver les vêtements. Ce n'est pas beaucoup de travail. C'est peu.¹¹⁰ (Vanessa)

Sa description de l'environnement et du travail au village va à l'encontre de sa description du travail en milieu urbain. Plusieurs femmes soulignent trouver difficile la vie urbaine, principalement par manque d'argent. Dans ce segment de récit, Vanessa propose une autre facette du rapport à l'espace urbain, l'ancrant plutôt dans un confort lui-même absent du village. Sa réflexion nous paraît influencée non seulement par sa situation économique (salaire de l'ex-époux, propriété), mais aussi par le jeune âge auquel elle migre en ville. Ce dernier élément se retrouve dans plusieurs discours de femmes en ville depuis leur enfance pour qui le travail domestique du village est présumé plus difficile que celui de la ville.

Cette stratégie lui permet donc de déployer une autonomie qui agit sur trois plans simultanément. Le regroupement par l'entremise d'une réorganisation de l'unité familiale permet, sur le plan individuel, de protéger sa propre situation de mère monoparentale migrante, sur le plan familial, d'éviter à ses enfants une précarité sociale et financière, et sur le plan collectif, d'offrir les avantages du confort urbain à une autre Xingwana. Je me permets d'ajouter que cette stratégie constitue un pied de nez aux discriminations contenues dans les relations Autochtones/Allochtones en priorisant une solution issue de la tradition xingwana et adaptée aux besoins de la femme en milieu urbain. L'exemple de la maisonnée de Vanessa, où elle réside avec ses 4 enfants, son ex-époux, sa sœur et leurs enfants, nous offre un exemple de réappropriation féminine de modèles culturels xinguanos et de leur implantation en contexte urbain.

Limites et contrecoups du regroupement : *quero minha propria casa*¹³²

La stratégie de regroupement familial permet ainsi à plusieurs femmes de structurer leur processus migratoire autour d'une sécurité financière et d'un réseau social xingvano permettant de diminuer l'isolement. Toutefois, une telle stratégie comporte également des limites et des contrecoups.

Tout d'abord, le regroupement est basé sur une codépendance entre migrants dont la mise en commun des revenus devient le garant de la sécurité financière de la famille. Cette dépendance n'est pas à l'abri des éventuelles crises telles que les séparations, les décès ou les pertes d'emploi.

L'histoire de Lany et Mira met en lumière la fragilité de cette structure. Les décès très rapprochés de leur mère, de leur grand-père et d'un de leurs oncles accentuent leur précarité et leur isolement.

Notre histoire a été... un désastre. Une perte de famille, l'une après l'autre. Quand mon oncle est mort lui aussi, on s'est retrouvées très seules... parce qu'il nous avait promis qu'il s'occuperait de nous. Qu'il allait vivre avec nous... mais malheureusement, il a eu un accident, il nous a quittés... 2 mois après la mort (de ma mère et de mon grand-père), il a eu un accident.¹¹¹ (Lany)

C'est aussi le cas de Luana dont la maisonnée s'alimentait grâce aux revenus combinés de son père et son grand-père paternel. Le décès de son grand-père entraîne une condition instable entraînant la famille de Luana « dans le besoin » :

Eh... quelque chose dont je vais prendre soin, c'est de ma famille. Eh... être dans le besoin, personne ne veut ça... après la mort de mon grand-père, mes parents ont commencé à être dans le besoin, tu comprends ? (...) Du fait que... (avec) le paiement de mon grand-père, on faisait le marché, ce genre de choses. Et puis l'autre mois, c'était mon père qui le faisait. Mais mon père, il recevait très peu. Alors, quand il (grand-père) est mort, nous a commencé à être dans le besoin... mon père ne réussissait pas à apporter les choses à la maison. Parce que les choses étaient coûteuses... Alors, on s'est mis à avoir faim, tout ça. Puis les choses se sont améliorées, son salaire a augmenté un peu. Et puis on a surmonté (cette situation).¹¹² (Luana)

Ce regroupement, qui permet l'union de différents noyaux familiaux afin de subvenir aux besoins de tous plus facilement peut ainsi projeter, paradoxalement, les migrants vers un plus grand degré de précarité financière, de vulnérabilité. Une situation similaire peut être observée dans les cas de séparation conjugale, ainsi que de perte d'emploi ou de non-renouvellement de contrat, réduisant les sources de revenus et fragilisant l'équilibre mis en

¹³² « Je veux ma propre maison ».

place à travers le regroupement familial. La codépendance, centrale à cette stratégie, représente ainsi à la fois sa force et sa faiblesse.

Cette stratégie de gestion de l'espace domestique s'accompagne aussi parfois d'un inconfort lié à sa structure même. Le contrecoup principal du regroupement familial est celui d'encourager le phénomène de surpopulation dans les foyers urbains. Si le regroupement apparaît souvent comme une solution facilitant le processus de migration, il apparaît aussi contrevenir aux structures des installations urbaines. C'est l'avis de Tatiana qui considère que le regroupement de sa famille à celle de sa belle-sœur rend la situation inconfortable, voire insoutenable pour la structure domestique urbaine. Une telle situation génère chez elle un sentiment de honte : « Parfois, j'ai honte. De rester chez ma belle-sœur. J'ai beaucoup d'enfants ici, elle en a aussi... alors j'ai honte. » Mais l'inconfort qu'éprouve Tatiana est également dû à un sentiment de honte lié à un rapport d'autorité au sein de l'espace domestique. La femme qui se retrouve en situation de subordination dans son propre espace domestique éprouve une frustration imbriquée dans les normes sociales xinguanas :

Je fais tout dans la maison. Je fais tout moi-même. Je fais la cuisine, la vaisselle... je passe le balai... En vérité, c'est moi qui fais tout dans la maison. C'est la maison de ma belle-sœur, mais je fais tout. Parce que c'est aussi ma belle-sœur, je dois donc la respecter et l'aider. Maintenant, la maîtresse de la maison c'est elle. Mais je fais tout. Mon mari paie le loyer, aide pour l'eau et la nourriture... ¹¹³
(Tatiana)

Ce commentaire met en exergue le devoir social et culturel de respecter et d'aider la maîtresse de maison, mais aussi le rapport social qui l'unit à sa belle-sœur (sa maison), la plaçant dans une situation incommode de servitude malgré l'apport monétaire que son époux apporte au sein du foyer. Cette tension entre le respect des normes xinguanas et le sentiment souhaité de confort dans l'espace domestique pousse Tatiana à envisager la fin de cette cohabitation : « Je dis à mon mari que si nous restons avec sa sœur, nous allons retourner au village. Pour rester ici, nous devons vivre dans une maison séparée. »

La situation de surpopulation des migrants urbains est ainsi considérée comme un enjeu que l'on espère de « transit », non permanent. Un « transit » précédant un retour au confort connu du village ou encore avant l'acquisition d'un espace indépendant plus approprié au contexte urbain.

Le souhait d'habiter seul, « d'avoir sa maison propre » s'avère être entre autres le résultat de l'expérience du regroupement familial. C'est notamment le cas de deux autres collaboratrices qui vivent en situation de regroupement familial dans des espaces domestiques logeant plus de dix personnes.

Luana, comme plusieurs femmes, aspire ainsi à sortir de ces maisons surpeuplées et à posséder leur propre espace privé en milieu urbain :

Je voulais vraiment la mienne. Juste pour moi, tu comprends ? Pour que je sois là, comme ça (...) sans bruit, sans rien, dans ma maison, pour que je n'ai pas honte devant les autres. Pour faire mes petites choses... tout. J'ai donc honte d'utiliser les choses des autres. Comprends-tu ? Je veux vraiment mes propres affaires. Pas celles des autres.¹¹⁴ (Luana)

Dans un autre ordre d'idées, Katia, nous explique plutôt son désir de repartir vers le village en déployant ce souhait d'autonomie spatiale :

Il y a des jours où je veux vraiment partir... **Je veux vraiment ma maison.** La mienne. La mienne. Là, dans le village. Je veux être là-bas seule avec mes enfants... Je ne veux plus d'une maison pleine... comme autrefois... je ne veux plus ça, non... Je veux être seule avec mes enfants et mes petits-enfants... c'est tout. C'est ça que je veux.¹¹⁵

Il nous apparaît donc clair que le regroupement familial en milieu urbain, permettant de faciliter le processus migratoire, est paradoxalement la raison de son éclatement, ce qui est principalement dû à l'incapacité d'arrimer l'espace domestique urbain avec cette forme de cohabitation xingwana, ancrée dans un espace domestique de grande dimension, aéré et sans coût. Le regroupement familial est ainsi à la fois un facilitateur à l'autonomie des femmes ayant ainsi plus de facilité à payer les dépenses encourues, mais aussi un facilitateur à la vulnérabilité urbaine à travers un inconfort (social, mais aussi physique) qui en découle. D'autres collaboratrices proposent un autre type d'organisation familiale basée non pas sur le rassemblement, mais la réduction.

Réduction familiale

La seconde stratégie de gestion de l'unité familiale déployée par certaines femmes devant les expériences économiques urbaines prend racine dans la réduction du nombre d'individus par maison afin de pouvoir répondre aux besoins de tous de manière efficace.

Fanny, seconde épouse d'un homme du Moyen-Xingu durant treize ans, se sépare en 2016. Son ex-époux amorce un combat juridique afin d'avoir la garde de l'aînée de Fanny, née

d'une union précédente, une jeune fille en situation de handicap. Elle fait cependant la démonstration en cour qu'il n'est pas apte à s'en occuper, de par ses nombreuses absences générées par son emploi. Il obtient toutefois la garde de deux de leurs cinq enfants. Nouvellement mère célibataire, Fanny habite désormais toute seule avec ses trois enfants, dont l'aînée aux besoins particuliers, dans une petite kitnet à Canarana. Ce premier choix est en soi singulier, car de multiples autres solutions auraient plutôt transporté Fanny chez un membre de sa famille habitant Canarana, chez sa mère à Brasilia ou encore au village. Sans emploi fixe, elle parvient à survivre grâce à une combinaison de la prestation familiale, de la prestation d'assistance sociale pour personne handicapée¹³³, d'une maigre aide financière venant du père, accompagnée de quelques rares revenus d'artisanat. Si, lors de la séparation, elle n'accepte pas la décision de son ex-époux de prendre la garde de deux de ses enfants, elle conçoit maintenant que cette situation lui permet de se maintenir en ville bien plus facilement :

Mais je ne suis pas dans le besoin. Parce que je vis seule. **Je n'ai que trois enfants qui vivent avec moi, donc je ne dépense pas beaucoup.** Nous ne dépensons pas beaucoup... **Ce serait différent si nous avions beaucoup de monde, consommant toute cette nourriture... alors on dépenserait plus. Nous ne sommes pas dans le besoin.** J'avais... J'ai une échéance... on voit combien... Il faut combien de jours... et voir combien il manque... puis on commence à dire, oh, il va manquer tel jour... alors nous avons ce contrôle de... pour maintenir les choses. Alors on n'est pas dans le besoin.¹¹⁶ (Fanny)

La situation de Fanny l'amène à pouvoir réduire et contrôler elle-même les dépenses. La réduction familiale lui permet donc d'éviter « d'être dans le besoin » tout en lui offrant une stratégie qui participe de manière active à son autonomie. Elle souligne qu'une telle situation ne serait pas possible si davantage de personnes occupaient son espace domestique. Ce constat nous rappelle que, dans son cas, la réduction familiale a été drastique. Elle est sortie d'une maisonnée où deux noyaux familiaux cohabitaient, logeant ainsi plus d'une dizaine d'enfants et où son rôle de seconde épouse la relayait à un rôle subalterne au sein de l'espace domestique, minimisant son autonomie. Sa nouvelle situation domestique lui permet donc simultanément de sortir de cette situation de surpopulation, de quitter une position domestique inférieure, mais aussi d'envisager des projets d'étude et d'emploi qu'elle a mis de côté durant plus d'une décennie.

¹³³ *Benefício assistencial à pessoa com deficiência* (BPC ou prestation d'assistance sociale pour les personnes handicapées), garanti un salaire minimum mensuel à la personne en situation de déficience.

La réduction familiale, qu'elle soit le résultat de conjonctures particulières ou d'une planification, est résolument une « stratégie » urbaine féminine. À travers elle, les femmes s'approprient des situations anxigènes dans un contexte social et géographique marqué par une absence de réseau communautaire. Elles en font un choix qui devient le leur et en profitent pour mobiliser leur agentivité et leur pouvoir décisionnel afin de contrôler leur environnement domestique et ainsi d'obtenir davantage d'autonomie. Ce contrôle les mène à se maintenir en ville sans avoir nécessairement à vivre une situation de précarité associée par exemple aux situations des mères célibataires autochtones en milieu urbain¹³⁴, mais aussi à s'extirper des questions exclusivement familiales pour réaliser des projets personnels.

Mais une telle stratégie, même si elle s'inscrit dans la continuité du désir précédemment cité des femmes d'habiter dans un espace indépendant, est sujette au stress financier que représente le poids des dépenses urbaines. Il s'agit de la réflexion première de nombreuses femmes, comme Luana qui, par peur de « *passar necessidade* », s'abstiennent de quitter une unité familiale surpeuplée. Une telle situation apparaît comme le comble de l'expérience négative de l'espace urbain : une précarité financière, mais aussi sociale rappelée par la peur « d'être dans le besoin comme les autres Indiens par ici »¹³⁷ (Luana). Une famille dans le besoin se voit ainsi affublée de l'appellation péjorative de « *coitadinho* » (Horta, 2018 ; Novo, 2018) et voit parallèlement ses motifs initiaux de migration délégitimisés.

La précarité financière en milieu urbain est en effet intimement liée à une perception collective négative de l'expérience urbaine proposant sa résolution par le retour de la famille sur le territoire (Horta, 2018). Les stratégies féminines de gestion de l'unité familiale permettent donc dans certains cas d'éviter une telle discrimination, de conserver sa légitimité en milieu urbain, tout en développant une autonomie personnelle et familiale. Si les enjeux qui génèrent ces stratégies rendent accessibles les multiples vulnérabilités vécues dans l'expérience de l'espace domestique par les femmes, on comprend que ces mêmes stratégies peuvent devenir, à leur tour, des indices de vulnérabilité.

¹³⁴ Aucune donnée n'est disponible sur le croisement du statut parental et du lieu de résidence. Les données sur les femmes les identifient comme « mère, belle-mère... » ou comme « responsable familiale », mais ceci ne veut pas dire qu'elles sont seules. En effet, la *Bolsa Família* (prestation familiale) demande de verser l'argent à la femme, identifiant cette dernière comme responsable familiale.

Dans leurs récits, les migrantes xinguanas décrivent l'espace domestique comme étant le lieu qu'elles investissent le plus à travers un sentiment d'intimité et de discrétion, tout en étant également une source de stress importante et quotidienne. Comme nous l'avons vu, de nombreux enjeux, dont la précarité financière, la surpopulation, la mobilité et l'accès aux politiques publiques accentuent cette relation dichotomique liée à l'espace domestique opposant le confort et l'anxiété qu'y vivent les femmes et leurs familles. Les stratégies présentées sont des exemples de solutions apportées par les femmes et les familles migrantes dans leur quête de stabiliser leurs conditions de vie en milieu urbain.

Ces stratégies comportent elles-mêmes leurs limites, principalement inscrites dans la durée et le maintien des relations et activités les rendant possibles. Sachant que la migration autochtone en milieux urbains n'est pas un phénomène passager et que l'expérience en ville s'impose dorénavant comme un tremplin professionnel, social, économique et politique, il apparaît logique de suggérer la planification de stratégies basées sur et élaborées en fonction d'une expérience urbaine sur le long terme. À ce propos, Anderson (A. B. Anderson, 2013a, p. 383) propose des pistes de solutions comme la production de politiques publiques d'habitation en milieux urbains écrites en partenariat avec les communautés autochtones urbaines, mais aussi l'éducation à la propriété et à la gestion des finances personnelles.

Cependant, pour rendre possible ce type de stratégies d'habitations urbaines, encore faudrait-il en premier lieu qu'une communauté urbaine se constitue à Canarana et revendique sa présence et sa légitimité en ville, indépendamment des politiques publiques entourant le territoire du Xingu. En attendant, les femmes xinguanas s'organisent de manière individuelle et familiale pour subvenir à leurs besoins et rendre accessible un parcours migratoire minimalement confortable pour les leurs. Elles mobilisent une agentivité grâce à laquelle elles se construisent une autonomie en milieu urbain et vont parfois bénéficier de situations de vulnérabilité (une séparation utilisée à l'avantage de la femme), ou parfois en pâtir. Nonobstant les difficultés rencontrées, l'espace privé et intime que représente la maison est également le lieu d'une autonomie économique spécifiquement féminine.

6.2 Une autonomie économique informelle et domestique

Vivre en ville implique une nouvelle organisation des besoins de base et des activités qui y répondent. Malgré le fait qu'il s'agisse d'une région rurale, Canarana ne possède pas de terre à proximité où il est possible d'aller chasser ou planter du manioc de manière informelle (sans posséder une terre ou une ferme). Par ailleurs, la pêche est également inaccessible sans voiture. Si l'insertion des Xinguanos dans la logique capitaliste remonte aux premiers contacts avec les explorateurs et agents du SPI (à travers les biens industriels) comme le notait déjà Junqueira en 1973, la situation urbaine en accentue la dépendance.

À travers les récits collectés, mais aussi les discussions informelles et mes observations quotidiennes, l'argent s'est rapidement distingué comme un sujet de discussion, de préoccupation et de tension pour plusieurs femmes. Dans leurs récits, elles ont toutes ciblé comme point principal négatif de leur expérience urbaine les difficultés économiques rencontrées. Elles listent les nombreuses et diverses dépenses à couvrir qui suscitent chez elles la peur de ne pas réussir à « se maintenir » en ville, à y « survivre ». Talu comme plusieurs autres collaboratrices, nous raconte, en atelier de co-analyse, sa peur initiale lors de son arrivée en ville, lorsqu'elle constate le coût des biens essentiels. La *peur* est un sentiment omniprésent pour plusieurs femmes à travers leur processus de mobilité, liée à divers types d'expériences urbaines. L'inquiétude de « *passar fome* » est souvent nommée, même si peu d'entre elles disent avoir réellement souffert d'un manque de nourriture dans leur expérience urbaine. Ceci souligne du même coup la nécessité de développer une capacité à « se débrouiller » (*se virar*), caractéristique essentielle de l'expérience urbaine, mais aussi de l'expérience féminine autochtone. Mira, arrivée dans l'enfance pour des raisons de santé et accompagnée par sa mère, nous raconte avoir traversé des épisodes de grande difficulté économique alors que leur seul revenu dépendait du père qui travaillait au village :

Et alors, ce jour-là... c'était aussi très difficile. Certains jours, nous n'avons pas mangé... d'autres jours, nous avons mangé... mais nous n'avons pas dîné. Alors j'ai continué à demander de la nourriture à mes tantes. Parce que mon père vivait dans le village.¹¹⁸ (Lany)

Cette inquiétude se transforme parfois en facteur de pression menant à un retour (temporaire ou permanent) vers les villages. Karu nous raconte ainsi le retour de la fratrie au village lorsque leur père, absent durant de longues périodes pour son emploi, ne parvient pas à leur envoyer suffisamment d'argent pour vivre en ville :

Parfois nous ne pouvions pas subvenir à nos besoins ici parce que mon père voyageait beaucoup, parfois nous devions attendre son retour pour obtenir des choses à la maison, n'est-ce pas ? Ainsi, chaque fois que cette difficulté se présentait, nous retournions toujours au village, nous laissions nos études et retournions au village.¹¹⁹ (Karu)

Le manque d'argent dans ce type de situation signale à la fois l'instabilité et la dépendance au système économique capitaliste. Dans un premier temps, cette instabilité peut compromettre la scolarité des enfants qui constitue dans bien des cas l'un des principaux motifs de migration familiale. Les retours au village marquent l'arrêt des études et l'incertitude du retour, la difficulté de planifier et de mener à terme une scolarité cadrée par les règles ministérielles. Les retours au village pour la participation aux activités culturelles ou lors des périodes de deuil ont également un impact sur la scolarité sur lequel je reviendrai.

Deuxièmement, les anecdotes de Karu et de Mira nous soulignent cette totale dépendance à une source de revenus bien souvent unique, sur laquelle s'appuie l'ensemble du noyau familial migrant. Cette dépendance s'articule aussi en contraste à l'interdépendance et la cohabitation familiale présentes au village. Amari rappelle l'inéquation des deux systèmes (du village et de la ville) en soulignant l'absence d'entraide de la part du « Blanc » si l'Autochtone est aux prises avec des difficultés financières :

La chose la plus difficile, c'est le manque d'argent... parce qu'en ville, il faut tout acheter... il faut payer pour tout... donc la plus grande difficulté que la plupart des indigènes ont ici, c'est le manque d'argent... parce qu'ici, tout se paye. Alors, quand vous n'avez pas d'argent, que faites-vous ? Parce que l'homme blanc ici, il ne vous en donnera pas, il ne dira pas, « Oh, vous êtes indigène, si vous avez besoin de quelque chose, allez au marché. » Vous pouvez avoir faim... vous pouvez traverser des difficultés... vous pouvez traverser tout, que l'homme blanc ne dira pas. « Oh... je peux payer votre loyer ce mois-ci ? Puis-je payer... votre électricité, votre eau ce mois-ci ? » Il ne le dira pas ! Si vous manquez d'électricité dans votre maison... vous serez coupé... 1 mois... 3 mois... jusqu'à ce que vous payiez... donc, la plus grande difficulté que nous rencontrons est celle-là...¹²⁰ (Amari)

Rappelons qu'au village, l'entraide et la générosité (et le système de circulation des biens à travers le troc – surtout lorsqu'il s'agit d'un cacique ou d'un liderança) permettent le maintien d'un système qui régule à la fois les statuts sociaux des uns, et les besoins quotidiens des autres. L'absence d'un réseau social établi en ville et d'une parenté à proximité accentue donc la précarité des familles et la recherche de revenus.

Comme discuté dans la première partie, les femmes, contrairement aux hommes, ne migrent pas en raison de l'obtention d'un emploi les concernant. La recherche et l'occupation

d'emplois¹³⁵ qui animent leurs récits font alors partie d'une stratégie qui répond à un besoin financier émergeant de leur quotidien auquel la femme tente de répondre de manière autonome.

Dans plusieurs récits, la femme souligne son désir, voire son devoir, d'aider son époux, de contribuer au revenu familial pour faire vivre sa famille en milieu urbain. Amari, à l'époque mère de 5 enfants, se rappelle :

Mon premier emploi... en ville... était de travailler à la CASAI... ce n'était pas facile de trouver un emploi... je devais continuer à implorer, à demander... j'avais besoin de travailler... parce que mes enfants grandissaient déjà... je devais aider mon mari... l'aider à obtenir des choses pour la maison... alors je... je... je devais chercher quelque chose... pour apporter de l'argent à la maison.¹²¹ (Amari)

Munie d'une intention similaire, Maria nous décrit ce besoin de travailler en milieu urbain et les difficultés rencontrées pour y parvenir :

Parce que moi aussi je suis venu il y a longtemps, **je voulais travailler, l'aider, travailler, pour ne pas manquer de nourriture. Neh. Aidez, pour pouvoir manger correctement. Parce que si tu ne le fais pas, tu auras faim. J'ai pensé, si tu travailles, je lui ai dit, si tu travailles je travaillerai aussi, trouve un travail, je vais courir après, courir, courir... et puis... c'est arrivé. Cela fait 12 ans maintenant [que je suis en ville], j'ai enfin réussi, je travaille maintenant.** Seulement maintenant que j'ai réussi. J'ai beaucoup couru après. Au marché, rien. Je vais à l'autre, rien. Tu ne le trouves jamais. Le blanc non plus ne trouve pas... il t'appelle, viens travailler, ne dis pas non ! Alors... apportez votre CV... alors vous allez le porter... et vous attendez...et ils ne vous appellent pas. **J'ai beaucoup couru après mon travail, maintenant je l'ai. Je travaille. Maintenant, pour que je ne meure pas de faim. Pour me donner du poulet, tout le temps. (rires) Un réfrigérateur ! (rires) Pour manger, neh ! Vous n'êtes pas obligé de rester sans... travailler. Non... si tu ne travailles pas, tu ne pourras pas survivre en ville. Parce que la ville est plus difficile.**¹²² (Maria)

Quinze collaboratrices ont souligné l'obtention d'un ou de plusieurs emplois rémunérés couvrant divers domaines : emplois administratifs (technicienne administrative, coordonnatrice, secrétaire) dans les organismes et associations autochtones, vendeuse (de vêtements, de voitures, d'artisanat, de billets d'autobus), commis dans un lanhouse, femme de ménage (ATIX, CASAI), cuisinière pour une entreprise particulière, artisane, serveuse dans un restaurant, agente de santé (dans les villages), infirmière, traductrice (IPEAX) et bejuzeira (cuisinière des beiju, crêpes de manioc traditionnelles - CASAI). De ces 15 femmes, 3 décrivent, entre autres, un emploi dont les activités sont en partie (mais pas

¹³⁵ Par emploi, je prends en compte toutes activités générant un revenu. Les rôles dans les associations et organismes autochtones pour lesquels aucun revenu n'est gagné ne sont donc pas considérés par cette appellation. Ils seront cependant analysés dans le volet de l'activisme et du rapport au territoire développés dans la partie III de l'analyse.

exclusivement) menées dans le TIX, telles qu'agente de santé, coordonnatrice de la santé d'un poste de la FUNAI et infirmière.

Avoir un emploi rémunéré est l'une des solutions les plus efficaces afin de se maintenir en ville, un besoin répondant à une réalité difficile sans cesse soulignée et mise en parallèle à la situation du village :

Parce que là-bas, tu n'as pas à payer pour la nourriture, mais ici, en ville, c'est différent. La nourriture dans le village, tout... tu n'as pas à payer. Il n'y a pas de marché là-bas. Tout le monde a un champ. Chacun part à la recherche de nourriture... tranquillement. Mais ici, en ville, il faut aussi avoir de l'argent. C'est pourquoi c'est difficile. Pour vivre en ville, il faut avoir un travail. Un salaire pour avoir une bonne vie en ville. Pour que tu puisses rester tranquille. Pour payer le loyer, la nourriture, la facture d'électricité, la facture d'eau. (...) donc c'est ça Sarah... c'est avec ça que je vis ici. Parfois, c'est difficile pour moi de rester ici dans la ville... quand il n'y a pas d'argent... c'est le problème... **c'est pourquoi je dois travailler... sans travailler, nous n'avons pas d'argent...** si nous ne faisons rien... nous finissons aussi comme ça... alors nous devons travailler. Mais j'aime travailler, beaucoup ! Je ne veux pas rester inactive. Et je m'occupe de mes enfants... il y a un de mes enfants... de mon ex-mari... dont je m'occupe... je dis toujours à ma fille... je m'occupe de toi... je lui achète des souliers et des vêtements... tout ce dont il avait besoin... ¹²³ (Gisele)

Or, un seul emploi est souvent insuffisant, obligeant ainsi l'occupation parallèle d'emplois informels. Contrairement aux espaces publics que nous analysons dans la prochaine section, l'espace domestique est considéré comme non productif et donc éloigné de la sphère économique. Par son caractère intrinsèquement lié au rôle féminin, les tâches et activités qui s'y déroulent sont souvent sous-considérées, comme la gestion des enfants, le ménage, la cuisine et la production d'artisanat à petite échelle.

Dans le contexte des Xinguanas à Canarana, deux types d'activités économiques émergent de l'espace domestique et s'insèrent dans la catégorie des emplois informels¹³⁶ : *faxineira* (femme de ménage) et productrice d'artisanat. Si l'emploi de *faxineira* se déroule dans des espaces extérieurs à la maison, son association au rôle féminin émerge de la maison, comme une extension extradomestique des tâches qui lui sont traditionnellement dévolues¹³⁷. Quant

¹³⁶ J'emploie la notion d'emplois informels pour renvoyer au secteur informel afin d'englober le rapport hiérarchique, la non-reconnaissance et l'absence de mise en valeur, ainsi qu'une faible rémunération pour un travail physiquement demandant. « Selon la 17^{ème} Conférence internationale du travail en 2003, l'emploi informel est décrit comme suit : les travailleurs à leur compte qui possèdent leurs propres entreprises du secteur informel ; les employeurs qui possèdent leurs propres entreprises du secteur informel ; les travailleurs familiaux non rémunérés, qu'ils travaillent dans des entreprises du secteur formel ou du secteur informel ; les membres de coopératives de producteurs informelles ; les salariés qui occupent un emploi informel, qu'ils soient employés par des entreprises du secteur formel, par des entreprises du secteur informel ou par des ménages comme travailleurs domestiques rémunérés ; les personnes qui travaillent d'une manière indépendante à la production de biens destinés à l'usage final exclusif de leur ménage (BIT, 2003).» (Gherbi, 2014)

¹³⁷ Une situation similaire touche toutes les femmes à travers leur identité de genre et la vision patriarcale qui en est faite.

à l'artisanat, bien que sous-considéré, il représente une activité économique essentielle chez de nombreuses familles et principalement, mais pas uniquement, réalisé par les femmes. En lien avec la production et à la circulation de l'artisanat, mais aussi à l'acquisition d'autres biens industriels nécessaires à l'organisation du quotidien, j'analyserai également la pratique du *moitara* informel et domestique comme une autre stratégie féminine mobilisée dans l'espace privé afin de se maintenir en ville.

Dans cette présente section, je détaillerai une expérience féminine au potentiel triptyque en voyant comment ces types d'emplois permettent aux femmes de mobiliser les apprentissages et rôles culturels féminins afin d'assurer leur quotidien en milieu urbain, comment ces emplois issus de la sphère domestique, et donc associés à la fixité du lieu, permettent une plus grande mobilité pour les femmes et leurs familles, et finalement, comment ces emplois assurent une plus grande autonomie familiale, mais aussi individuelle. Dans ces pratiques qui représentent une réponse aux expériences économiques urbaines, je désire m'extraire de la vision misérabiliste qui tend à ramener les femmes à la petitesse de ces emplois, souvent plus accessibles en raison du manque d'étude – une vision parfois véhiculée par les femmes elles-mêmes. Nous désirons plutôt mettre en valeur l'agentivité qui y est déployée et qui fait de ces emplois une option viable, voire même incontournable, pour se maintenir en milieu urbain.

Autant à travers les récits qu'à travers les discussions informelles réalisées sur le terrain, la performativité des femmes liée à leur implication économique construit un discours qui présente les emplois formels comme étant les principaux appuis financiers sur lesquels les familles basent leurs revenus, minimisant ainsi l'apport des sources informelles. Notre argumentaire tend à démontrer, bien qu'il s'agisse aussi de revenus fluctuants, que les emplois de *faxineira* et d'artisanat semblent moins sujets à des fins de contrats ou à une brusque interruption. Ceci fait en sorte qu'ils constituent une base plus constante que les revenus d'emplois dits « formels », qui sont régis par des contrats d'une durée définie (et qui font plus souvent l'objet de mise à pied ou d'un changement de personnel). L'économie « informelle » et féminine est donc un pilier essentiel pour les familles autochtones migrantes. Mais prenons tout d'abord le temps de détailler ces emplois informels qui sont

vécus différemment par chacune des femmes, rendant impossible l'homogénéisation de ce type de pratique.

6.2.1 Hétérogénéité des expériences comme *faxineira*

Mayu travaille comme *faxineira* dans une institution autochtone de Canarana depuis maintenant 9 ans. Son salaire et ses heures de travail ont augmenté au cours des années. Elle a vu l'équipe administrative se transformer au gré des nominations des présidents et vice-présidents. Elle s'y dit heureuse, puisque ce salaire lui permet de subvenir à ses besoins et à ceux de son fils qui habite avec elle. Mère célibataire arrivée en ville à la suite d'épisodes de fièvre jaune au village, cet emploi représente la clé de son autonomie. Cet emploi n'étant pas à forfait (contrat), cela lui permet une stabilité que les emplois administratifs mieux payés ne sont pas toujours en mesure d'assurer.

C'est grâce à mon travail que je suis ici. J'aime tout. C'est le manque d'argent que je n'aime pas, tout le monde en a besoin, pas seulement moi, même les Blancs. Même toi aussi (...). Mais parfois, j'en ai.¹²⁴ (Mayu)

Maria, quant à elle, nous décrit dans son récit deux expériences professionnelles de *faxineira*. La première est liée à son arrivée en ville à 17 ans, alors qu'elle est invitée à venir travailler par ses cousines qui tiennent une boutique d'artisanat. Elle y travaille comme vendeuse durant le jour. Le soir, alors qu'elle planifie profiter de sa présence en ville pour étudier, ses cousines lui demandent de faire le ménage de la boutique, de leur maison et de résidences supplémentaires.

Tu dois ramasser là... 7... midi, ils t'apporteront de la nourriture seulement jusqu'à 6 heures. La nuit, tu dois aussi nettoyer leur maison. Jusqu'à neuf heures. Alors tu n'as pas... genre... de congés. Mais ils m'ont payé très peu, 200... je devais passer par une autre maison pour nettoyer, et elle me donne 200. Et je suis restée comme ça. **Parce que je suis indienne, neh, je ne sais rien.** Ça, ça fait longtemps, maintenant non. J'ai appris un peu. Tu ne dois pas t'offrir... pour faire un service jusqu'à la nuit... Je ne le ferai plus. Parce que j'ai appris un peu (rires), je ne vais pas me donner à eux comme cela. Mais ça me fait mal, parce qu'ils me disent « va étudier ». Puis, à nouveau, ils me font travailler de 6 heures du matin à... Je travaillais dans leur maison... la vaisselle aussi... puis je n'ai plus étudié. Je n'ai pas étudié ! Arrêté. Jusqu'à aujourd'hui, je n'ai pas terminé mes études. C'est pourquoi je n'ai plus étudié.¹²⁵ (Maria)

Elle développe un sentiment d'injustice et sait qu'elle est sous-payée pour le travail qu'elle effectue. Elle attribue cette position d'infériorité à son identité et, de manière indirecte, à son ignorance du contexte urbain et des conditions de travail (acceptées ou non) présentes dans le secteur informel du travail domestique. Elle reconnaît l'abus et souligne qu'elle

n'acceptera plus jamais d'être traitée de cette manière. Maria pointe également cette situation comme ayant été la cause de son manque d'éducation :

Ça me fait mal, que je sois restée comme ça... dans la maison des gens, la nuit les gens me tuaient à nettoyer... Et alors c'est à cause de ça que je suis sortie [de l'école] et que j'ai pris du retard, que je n'allais plus à l'école. Jusqu'à ce que je me désiste. Je suis devenue paresseuse. Je ne vais pas à l'école, j'ai arrêté. Si j'étudiais, sans arrêter, je crois que je réussirais à passer tout, je réussirai à terminer... je dis ça... j'irais tout terminer ! (rire)¹²⁶ (Maria)

La faible scolarisation et la difficulté d'occuper des emplois formels pour gagner en expérience prennent racine en partie dans le village où la reconnaissance et l'accès à l'école sont plus difficiles pour les jeunes femmes en raison des difficultés linguistiques et aux grossesses en jeune âge :

Dans le village (...) la plupart [des femmes] se sont déjà mariées et... se sont désistées... Parce que si elles tombaient enceintes, elles ne voulaient pas étudier.¹²⁷ (Takali)

Si nous désirons nous extraire de cette perception négative, elle est toutefois profondément ancrée dans certains discours et entoure principalement l'activité de « *faxineira* » qui devient la seule option pour se maintenir en ville.

Donc... aujourd'hui, **les femmes qui travaillent en ville pour les blancs ne font que du nettoyage.** Je pense que c'est aussi à cause du manque d'éducation... **parce que dans la ville pour avoir un bon travail... pour avoir un bon salaire.... pour avoir un bon salaire, il faut avoir des études et avoir de l'expérience professionnelle...** maintenant, si vous n'avez pas... eh... d'études... pas de cours comme ça... (...) **le seul moyen de subvenir à vos besoins est de nettoyer le sol...** ¹²⁸ (Amari)

L'élément de « servitude » pourrait également entrer en compte dans cette perception négative. Si s'occuper de l'espace domestique est traditionnellement une responsabilité féminine, certaines femmes vont s'insurger de voir que ce rôle de « *dona da casa* » (maîtresse de maison) avec l'autorité qu'il confère à la femme se transforme en « femme de ménage » pour des lieux exogènes et bien souvent sous l'autorité d'un patron allochtone. Maria qualifie en ce sens son travail de « difficile », mettant en exergue que son travail implique de se soumettre aux ordres et aux critiques qu'on lui fait, rappelant l'échelle hiérarchique dans laquelle le rôle de « *faxineira* » se situe :

C'est difficile de travailler. Vous devez nettoyer parfaitement, vous devez sécher très bien. Si vous ne le faites pas, **les gens s'en plaignent, alors vous devez nettoyer très bien. C'est toutes ces choses que les gens vous ordonnent de faire.** Vous pouvez le faire. C'est très difficile de travailler.¹²⁹

Amari, qui se voit retirer d'une position administrative dans un organisme autochtone¹³⁸, refuse une proposition similaire à celle d'un poste de *faxineira* en répliquant être capable de faire mieux.

Quand un nouveau chef est arrivé, il a commencé à enlever les Indiens. Les Indiens perdaient leurs places dans la CASAI et le district, ils ont été retirés... et maintenant à la CASAI, il y a quelques filles qui travaillent là comme nettoyeuses. Elles nettoient le sol et l'intérieur de la CASAI, mais il n'y a pas de travail, pas de travail administratif, pas de travail comme ça. Je suis vraiment en faveur de vouloir mettre des Autochtones comme responsables. Pas seulement comme nettoyeurs. **Et quand on m'a dit : « Vous ne voulez pas travailler dans les services généraux ? », j'ai répondu : « Non, je peux faire beaucoup plus que ça ». Eh... j'ai dit ça... même si je ne savais pas grand-chose... j'ai dit « je ne veux pas faire ça [du ménage], je sais faire beaucoup plus que cela »...** neh... Donc, aujourd'hui, pour nous, Indiens, qui travaillons et vivons en ville, il est très difficile de trouver un emploi. Un emploi dans l'administration, un poste de responsabilité. Nous n'en avons pas. **Qu'est-ce que l'homme blanc nous offre en termes de travail, juste nettoyer le sol, frotter, c'est tout, l'homme blanc ne veut pas des Indiens à un poste important, ils n'en veulent pas.**¹³⁹

La réaction de refus face à ce type d'emploi semble s'inscrire dans le refus d'être sous-estimée, une caractéristique des relations de pouvoir s'inscrivant entre Autochtones et Allochtones, mais également entre hommes et femmes.

Cette catégorie d'emplois, synonyme de manque d'éducation pour plusieurs, peut aussi être vue négativement par les communautés xinguanas puisqu'elle n'agit pas directement et visiblement en faveur des objectifs collectifs et communautaires de défense des droits autochtones et d'amélioration de la qualité de vie en milieu rural. En ce sens, Sami critique l'aide reçue par un jeune homme de sa communauté pour aller étudier en ville où il s'est finalement installé, sans y terminer ses études et sans retourner au village.

Non... il devait aider... à passer... donc... à gagner de l'argent. Mais il n'a pas aidé. Alors mon cousin l'a aidé. Il a fait, comme ça... La FUNAI lui paie le loyer, tout, la nourriture, le transport, tout, mais il vit toujours à Brasília. Il a même des enfants, il a une femme, il travaille comme « faxineiro » au... J'ai vu... à... Brasília... à la CASAI. Il n'est jamais revenu. Ses parents l'attendaient... maintenant son père est mort... maintenant ma tante est morte... tout le monde est mort, ses parents...¹³⁹

Toutefois, sa critique met davantage en lumière la perception négative des trajectoires de migrations urbaines ayant bénéficié de l'aide de la communauté et demeurant en ville « a toa », sans raison ni objectifs liés au territoire, que l'emploi informel de « faxineiro ». Cet élément peut mener à la critique pointant les individus en milieux urbains qui ne s'associent pas explicitement à un objectif politique. Ceci met en opposition le devoir collectif d'assurer

¹³⁸ Je reviens sur cette expérience dans la section de l'espace public autochtone.

la protection du territoire et de la culture face aux expériences urbaines et individuelles divergeant des aspirations collectives.

Si ces exemples reproduisent un discours négatif entourant le travail de *faxineira*, il est tout de même possible de voir l'apport économique important que cet emploi informel apporte aux familles qui en sont bénéficiaires. Mayu et Maria, à travers un savoir-faire considéré comme féminin, s'approprient un rôle économique permettant à leurs familles respectives de se maintenir en ville. Si d'autres collaboratrices soulignent que la femme « peut faire mieux », il ne faut pas négliger que cet apport financier permet à la femme d'occuper un rôle de pourvoyeur familial, pouvant même offrir un degré d'autonomie dans sa mobilité (se déplacer seule, pouvoir participer à des événements), ainsi que dans le rapport au sein du couple (ne pas avoir à demander de l'argent à l'époux pour faire des achats personnels, avoir un rôle essentiel au maintien de la famille en milieu urbain). Maria qui amorce son expérience urbaine par l'entremise d'un emploi de *faxineira* et qui le quitte à la suite d'abus de la part de ses employeurs retourne vers ce type d'emploi des années plus tard, alors qu'elle recherche un moyen d'augmenter le revenu familial, « pour ne plus avoir faim. Pour avoir du poulet, tout le temps, dans le réfrigérateur. (rire). »¹³² Elle remarque par ailleurs qu'il est difficile d'obtenir un emploi en ville et qu'il est important de le conserver, car « si tu ne travailles pas, tu ne réussiras pas... à survivre en ville »¹³³ (Maria). À travers la vulnérabilité que de tels emplois supposent (faible salaire, relation hiérarchique, mauvais traitement des supérieurs, peu de considération), les femmes soulignent qu'ils sont, parallèlement, des outils essentiels à leur autonomie.

6.2.2 Hiérarchisation des emplois informels : l'artisanat valorisé

L'opposition présente dans les discours des femmes entre les emplois de *faxineira* et d'autres sources de revenus considérées comme pertinentes est aussi visible à travers l'évocation d'une certaine hiérarchie des emplois informels féminins issus de l'espace domestique, que l'économiste anglais Gary Fields (Fields, 1990) segmente en secteurs informels « inférieur » et « supérieur ». Une segmentation présente dans le propre discours des femmes :

J'en ai vu [des femmes indigènes travailler dans la ville]. Pas beaucoup... mais celles qui le font... travaillent comme **nettoyeuses, car elles n'ont pas de formation...**

S : Quels autres emplois as-tu déjà vus ?

R : Je pense que c'est plutôt du nettoyage et **il y a des gens qui font de l'artisanat. C'est mieux...** ¹³⁴
(Kyra)

Cette perception peut s'expliquer par deux arguments. D'une part, elle met en lumière l'importante valorisation de l'éducation. De l'autre, la production d'artisanat renvoie directement à la maîtrise d'un savoir-faire culturel et à sa visibilisation. Nous revenons donc à un constat dichotomique qui oppose une valorisation de l'éducation « nationale » urbaine (plus à même de mener à un emploi administratif) au quotidien rural du village dans lequel la femme concentre davantage ses activités dans la sphère domestique. L'artisanat est alors considéré comme une option plus valable que le rôle de femme de ménage, car elle met en valeur la culture légitimant ainsi cette forme de revenu en milieu urbain. La considération pour cette forme de revenu est corroborée par le fait que des 24 collaboratrices, 13 produisent de manière quotidienne de l'artisanat pour se maintenir en ville.

Même si Fields localise la production d'artisanat dans le secteur informel « supérieur », un secteur difficile d'accès, car nécessitant un savoir-faire technique, la valeur de ce savoir et sa production est aussi opposée à l'importance de l'éducation. Saaya nous raconte admirer son père davantage que sa mère, car celui-ci a étudié, contrairement à sa mère qui n'en a pas eu l'intérêt. Elle souligne qu'elle peut toutefois apprendre des choses de sa mère, comme les techniques d'artisanat.

[Celui que j'admire], c'est mon père ! (rires) Ma mère non... pour que je sois comme mon père... et rien comme ma mère... (...) Parce que ma mère ne veut pas étudier... mais j'ai des choses à apprendre d'elle... avec ma mère... comme l'artisanat... ce qu'elle fait, je peux l'apprendre... ¹³⁵ (Saaya)

Une telle vision de l'éducation participe donc activement à la dévalorisation de ces pratiques « informelles », creusant un écart genré dans la reconnaissance de la capacité, la possibilité et la volonté des femmes de s'adonner aux différentes activités économiques en milieu urbain. Elle reconnaît toutefois la contradiction présente au cœur de cette dévalorisation en soulignant le rôle qu'a joué l'artisanat dans la réussite scolaire de son père :

Oui... mon père raconte son histoire... **il dit que d'abord il a travaillé comme ça... en faisant des objets artisanaux, en les vendant... et ça... pour qu'il achète deux choses... qu'il achète des vêtements et de la nourriture...** après avoir étudié un peu... il a pris un cours à Santa Terezinha... et a passé le test, et a assumé le processus... son histoire est comme ça... puis il a obtenu son diplôme en ville, dans cette ville. Il est retourné au village pour enseigner aux gens... jusqu'à aujourd'hui mon père donne... comme un enseignant... il a 37 ans de travail. (...) Mon père est professeur... mais **il nous dit de nous s'organiser nous-mêmes (...)** parce que, **comme il a aussi beaucoup souffert pour étudier... il s'est occupé lui-même de faire de l'artisanat... et... ça lui a donné un peu**

d'argent... même pour ses cours... c'est comme ça qu'il faisait... (...) Nous devons donc suivre la vie de cette façon aussi... comme il l'a fait. C'est comme ça.¹³⁶ (Saaya)

Même si le commentaire de Saaya évoque globalement une valorisation de l'éducation en discutant des moyens pris pour y parvenir, c'est l'action de « *se virar* » (se débrouiller) qui devient un marqueur important de cette partie de son récit. Il prend alors la forme du liant entre l'éducation et l'artisanat, entre l'objectif et le moyen, recentrant le débat sur la capacité d'agir (agentivité) et les différentes formes qu'elle peut prendre. Il s'agit de se débrouiller, de trouver une stratégie pour cheminer vers ses objectifs personnels. Une stratégie qui peut, comme dans le cas de Saaya, se référer à l'histoire familiale afin de reproduire des conduites efficaces dans le cadre urbain en lien avec des projets d'autonomisation. Ce liant est donc le médium par lequel l'autonomisation individuelle de la femme prend forme, qu'il s'agisse d'artisanat ou d'un emploi comme femme de ménage.

L'artisanat est un savoir habituellement enseigné lors de la réclusion des jeunes. Katia, qui nous brosse un portrait de cette étape importante de son passage de jeune fille à femme, nous décrit l'activité principale qu'elle y occupe :

Je suis restée... Je suis restée comme ça. Je ne faisais rien... J'apprenais juste à faire de l'artisanat... J'ai appris à faire des hamacs... J'ai appris à faire des paniers... et des colliers... tout. J'ai tout appris là-bas.¹³⁷ (Katia)

Ce « tout » s'applique généralement aux pratiques spécifiquement féminines. Ainsi, les femmes réalisent les hamacs, les colliers et bracelets de perles, ainsi que certains paniers, tandis que les hommes se chargent entre autres des bancs en bois, de paniers spécifiques et des colliers de caramujo (coquilles d'escargot). Certaines femmes vont pourtant s'intéresser aux pratiques dites « masculines ». C'est le cas de Gisele qui, à travers les enseignements de son père et de ses oncles, se spécialisera dans la production des colliers de caramujo, considérés comme « l'or du Xingu » (« *o Oro do Xingu* ») selon plusieurs, objets de grande valeur autant à l'intérieur qu'à l'extérieur du TIX.

J'ai appris avec mon père... J'ai appris avec mon père... et... quand je n'étais pas encore mariée, je ne savais pas comment faire des colliers... chaque fois que je portais mon collier de coquillage que mon père avait fait... et parfois mon père n'était pas là, je l'apportais à mon oncle. Iarila... mon oncle Mato était là aussi... qui changeait toujours les cordes pour moi... je les lui apportais, parce que je ne savais pas encore. Mais après avoir appris avec mon père, mon père... à faire des colliers. Et puis, j'en ai eu envie. J'ai dit... « Papa, je peux apprendre à faire des colliers avec toi ? »... « Oui ! Si tu veux apprendre, tu peux ! »
J'ai dit : « Ok. Comment fais-tu ? »... Et puis j'ai appris à faire... à mettre la corde... et petit à petit j'ai appris à la couper... Puis Mato est venu m'enseigner : « voilà comment tu dois faire... voilà

comment tu dois le sélectionner, voilà comment tu dois le percer... voilà comment tu dois le faire ». (rires) Puis, petit à petit, j'ai appris, appris... ¹³⁸ (Gisele)

Le récit de Gisele illustre une double capacité d'agir qu'elle mettra à profit dans son expérience urbaine et même celle de ses parents. Elle reprend le rôle masculin en s'appropriant ce savoir-faire technique. C'est d'ailleurs elle qui l'enseigne à sa mère, participant ainsi à l'élargissement de la production familiale, ainsi qu'à sa reconnaissance communautaire.

(...) Donc... quand nous étions ici [à Canarana], ma mère m'a vu travailler avec les coquillages... faire des colliers... **c'est là qu'elle a voulu apprendre de moi**. Et elle a dit... eh... je dois... je veux que tu m'apprennes à faire ce collier, je veux apprendre avec toi. Je lui ai tout expliqué... comme faire... c'est comme ça que tu fais... c'est comme ça qu'il faut commencer... je lui ai tout expliqué et elle a commencé à apprendre avec moi... jusqu'à ce qu'elle apprenne de moi. Jusqu'à aujourd'hui, nous faisons ces colliers... et tout le monde nous cherche... parce que tout le monde connaît notre travail... les gens complimentent notre travail... ¹³⁹ (Gisele)

L'appropriation de ces connaissances lui permet également de se positionner comme pourvoyeur familial en milieu urbain (Lasmar, 2005) aidant ses parents à payer les comptes et dépenses de la maisonnée :

Quand je reste ici, j'aide ma mère. J'achète de la nourriture, je paie la facture d'électricité... la facture d'eau... parce que je travaille... mon travail... je travaille avec des coquillages... en utilisant la machine... en utilisant l'énergie... c'est pourquoi j'aide mon père... et la nourriture... j'ai cinq enfants à nourrir. Et je dois acheter... Tout ce que je tire de mon travail avec les coquillages, l'artisanat, les hamacs que je fabrique. Je vends beaucoup de mes affaires. Les colliers, les perles, les colliers d'escargots ronds... **C'est comme ça que je trouve l'argent pour vivre ici, en ville, quand je viens**. (...)

Si je n'avais pas ce travail... que j'obtiens avec... ces colliers... je pense que je ne... je ne viendrais pas ici en ce moment, dans la ville... **c'est avec ça que je me fais vraiment confiance**. Je vais le faire. J'aurai de l'argent avec le collier... C'est ce que je pense. C'est pourquoi je reste un peu ici avec mon père, je les aide, toujours, ma mère, mon père me complimente... « Wow, tu nous aides ici. Pendant que nous sommes ici. **Tu viens ici, tu nous aides, tu achètes de la nourriture, tu payes la facture d'électricité et d'eau...** » Mon père est heureux de cela. Avec moi. ¹⁴⁰ (Gisele)

Cette double capacité d'agir permet à Gisele de recevoir une reconnaissance importante, autant socialement par sa production réputée que sur le plan familial, par son apport qui s'avère essentiel au maintien de ses enfants, mais aussi de ses parents dans l'espace urbain.

La production et la vente d'artisanat sont donc un grand vecteur d'autonomie féminine puisque grâce à lui, les femmes se positionnent en émettrices de revenus substantiels pour leur famille. Amari souligne que malgré le revenu de son époux dans un organisme autochtone, l'artisanat produit par elle et sa fille contribue au revenu familial leur permettant de se maintenir en ville :

[de] revenu... regarde... Je fais un peu d'artisanat. Cela m'aide beaucoup. De l'artisanat, comme du perlage, ma fille fabrique des bracelets et nous les vendons et arrivons à subvenir un peu à

nos besoins. Aujourd'hui, mon mari travaille au SPDMI. Avec cela, nous payons le loyer, l'électricité, un peu de nourriture, mais je suis toujours en train de fabriquer des objets artisanaux, que je vends à l'extérieur, à mes amies de São Paulo. Alors on vit... avec ce revenu d'artisanat, neh.¹⁴¹

L'artisanat peut représenter un revenu supplémentaire (un revenu d'appoint) essentiel aux familles, mais correspond également à l'augmentation du pouvoir d'achat des femmes. Gisele souligne l'acquisition de biens (cellulaire, moto, vêtements) pour elle et sa famille marquant encore une fois l'étendue de sa capacité d'agir à travers une telle pratique¹³⁹ :

Et j'achète des choses pour moi... J'ai une moto... qu'on a achetée... que j'ai achetée ! J'ai une stéréo... que j'ai payé... au fils de ma belle-sœur... Avec les objets artisanaux que je réussis à vendre ! Il le faisait pour 1500... alors je l'ai acheté. Je l'ai acheté pour mon mari, il l'a maintenant. Je lui ai aussi acheté un téléphone portable avec cet argent. Parce que j'ai réussi avec les colliers d'escargots. J'achète des robes pour ma fille. Quand... [mon fils] j'en achète aussi lui. **Je fais tout. Pour eux. Beaucoup de choses... beaucoup...** ¹⁴² (Gisele)

La production d'artisanat et le pouvoir d'achat qu'il donne aux femmes et à leur famille permettent de relier leurs expériences urbaines à la continuité et au renforcement des systèmes socioculturels et économiques xinguanos. Le récit de Gisele nous en offre un exemple concret. Elle se spécialise dans la production de bijoux traditionnels de coquilles d'escargot¹⁴⁰ pour lesquels il existe une demande constante au cœur du TIX. Ces bijoux représentent l'un des ornements principaux lors des fêtes et célébrations rituelles de la région du Haut-Xingu. Leur production répond donc, en première instance, à un besoin des Xinguanos articulé aux normes culturelles. Ils représentent également des objets de paiement symbolique d'une grande valeur. Comme le souligne Coutinho (Coutinho, 2011, p. 831), « Ces objets sont utilisés pour payer les services rendus par les chamans et les spécialistes des rituels, ainsi que pour alléger les obligations du gendre envers son beau-père. » Lors des *moitaras*, il est possible de voir des femmes les échanger, notamment contre de grandes sommes d'argent. La production et la vente d'un tel objet culturel permettent donc à Gisele

¹³⁹ La capacité à produire de Gisele est le résultat d'un savoir minutieux et de l'acquisition d'équipements électriques facilitant certaines tâches, comme le ponçage des coquillages. Elle relate les commentaires de certains Xinguanos (dont on m'a déjà fait part lors de discussions informelles) qui critiquent le prix soi-disant trop élevé de ses colliers pour être fait avec des « machines ». Elle nous rappelle alors qu'elle ne sollicite pas les gens (ne leur « court pas après ») pour vendre ses produits, mais qu'elle est plutôt demandée pour la grande qualité de ses créations, aspect dont elle s'enorgueillit. Elle souligne également qu'une telle pratique outillée de machine est sommairement plus fatigante et plus dangereuse pour la femme, tout en évoquant des coûts liés à l'électricité nécessaire pour faire fonctionner les machines plusieurs heures par jour.

¹⁴⁰ Autrefois réalisés à partir de coquillages du Xingu, on m'explique que ces derniers ont complètement disparu de la région. Pour en produire, il faut donc acheter le matériau dans d'autres régions du Brésil, transitant donc nécessairement par la ville.

de participer activement à la valorisation des traditions tout en lui offrant les moyens d'acheter des biens industriels de plus en plus essentiels à l'organisation de la vie urbaine et du village. Plus spécifiquement, son pouvoir d'achat lui permet d'assurer son rôle de « liderança » et de « caciqua » à travers le trait d'une générosité collective menant à l'échange et à la redistribution des biens acquis :

J'aime aider les gens. Au village, après mon arrivée de Canarana... les gens de Kamaiura y vont... comme le cousin de la mère de mon mari... ils y vont pour me demander une robe, du savon... « Hé ! Tu as du savon ? Tu peux m'en apporter ? » Je dis... J'ai du savon... Je peux leur en apporter... et je leur en apporte. Chacun d'entre eux... s'il est épuisé, je dis qu'il n'y a plus de savon. Quand elle voit mes robes... même si... elles voient... des robes... « Oh ! Je peux avoir ta robe ? Je peux garder ta robe ? »... Je la lui donne... sans payer. (...) C'est la règle de la Caciqua. Il faut être gentil. (...) eh... même ici en ville.¹⁴³ (Gisele)

Ce type d'échange est propre à une position culturelle d'autorité. Symbole d'un don dont le retour, le contre-don (Mauss, 1923) attendu, s'incarne dans la reconnaissance du statut, il est grandement facilité par le pouvoir d'achat de la femme, lui permettant de faire l'acquisition de biens « désirés » ou « désirables » de bonne qualité.

Qu'il soit transmis durant l'enfance, lors de la réclusion ou dans d'autres contextes, le savoir artisanal est sans nul doute un outil essentiel à la construction identitaire xinguana, tant dans les villages qu'en milieu urbain. Le travail domestique est, quant à lui, l'une des responsabilités féminines dont les mères espèrent transmettre les rudiments à leurs filles afin de recevoir leur aide dans la gestion domestique au quotidien, mais également afin de les préparer à leur rôle marital. Ces deux activités qui se pratiquent dans l'intimité de la sphère privée participent à la construction du rôle féminin xinguana.

La reprise de ces pratiques culturelles comme ressources financières en milieu urbain me semble apparaître comme la mobilisation de savoirs féminins mis à contribution dans un lieu exogène où l'acquisition de nouveaux savoirs est d'emblée plus difficile pour la femme. Elle peut alors, par l'entremise de ces activités, reprendre un cadre qu'elle maîtrise et en faire émerger une position d'autorité financière en permettant un revenu qui participe directement à l'économie familiale, représentant parfois le seul revenu du foyer. Les femmes qui pratiquent ces activités ne sont donc pas uniquement des femmes « sans études », mais plutôt des agentes mobilisant leur capacité d'agir afin de faciliter l'autonomie xinguana en contexte urbain.

L'artisanat est un élément essentiel du système d'échange traditionnel au Xingu, ce qui nous amène à discuter de la continuité de la pratique du *moitara*, système d'échange ritualisé intercommunautaire du Haut-Xingu, dans l'environnement socio-économique de la ville.

6.2.3 Le *moitara* : troisième pilier de l'économie informelle

Principalement connu comme un rituel essentiel à la constitution du système régional intercommunautaire du Haut-Xingu (Novo & Guerreiro, 2020), le *moitara* (aussi connu sous le nom de *uluki*¹⁴¹) s'inscrit même historiquement dans le récit d'origine xinguana. Il peut être analysé à travers les notions « d'échange de cadeaux » ou de « don/contre-don » chères à la discipline anthropologique (Mauss, 1923), car un *moitara* doit toujours entraîner un autre pour lequel les rôles s'inverseront, les hôtes devenant les invités (T. Gregor, 1982). Dans une version des Kalapalo collectée par Basso (Basso, 1987), chaque peuple s'est fait offrir par l'ancêtre Soleil (*Taũgi*) des objets spécifiques qu'il devra *échanger*, voire même *donner* aux autres :

Taũgi gave each of them distinct objects: clubs for the first, bows, gourds, belts, and necklaces of *inhu* (*Megalobulimus sp.*) shells to the second, and clothing, knives, axes, scissors, etc, to the ancestors of the whites. Taũgi also told the ancestors of the Xinguanos that "When you need things in the future / You can visit other villages / You will exchange your objects with each other / When you need to / You will give your things". (Novo & Guerreiro, 2020, p. 4)

Comme les auteurs le soulignent, il s'agit du seul rituel intercommunautaire du Haut-Xingu permettant l'inclusion de communautés extérieures au système régional, comme les peuples du Moyen et du Bas-Xingu ou même les Allochtones, les « Blancs ». La notion d'échange prend alors une signification profonde dans l'établissement de relations sociales et politiques tant à l'intérieur d'un même village, entre des communautés partageant un système rituel complexe, qu'avec des communautés et populations exogènes à cette organisation sociale. C'est sur l'instauration et la continuité en milieu urbain de cette pratique relationnelle, mais également économique, que porte la présente réflexion.

¹⁴¹ Les deux termes (*uluki* et *moitara*) sont utilisés dans la littérature. Puisque mes collaboratrices ont toutes employé le terme « *moitara* » dans leurs récits, j'aborde cette discussion en mobilisant cette dernière terminologie. Novo et Guerreiro (2020) souligne que peu d'écrits ont été produits à propos de ce principal rituel d'échange dans la région du Haut-Xingu, celui-ci croisant des caractéristiques des rituels de chefferie et des esprits sans être déterminé par l'un des deux styles.

Coutinho nous rappelle les différentes spécialités alimentant originellement le système d'échange :

Dans le Haut Xingu, se démarquent les arcs en bois noir fabriqués par les Kamaiurá, les pots en céramique fabriqués par les Wauja, le sel fait avec l'eau de l'aguapé produit par les Mehinako, les Aweti et les Trumai, les colliers et les ceintures faits avec des griffes de jaguar et des coquilles d'escargot par les Kuikuro et les Kalapalo, entre autres. (...) (Dole, 1958 ; Basso, 1973 ; Gregor, 1990 ; Franchetto & Heckenberger [orgs.], 2001). (Coutinho, 2011, p. 831)

Au Xingu, ce rituel est observé à la fois sous une forme « intra-village » ou encore « inter-village ». Si la première version, plus informelle, permet aux membres d'un même village de visiter les autres maisons, la seconde, réalisée en présence de membres d'une autre communauté est davantage ritualisée et laisse place à la présentation de rituels complémentaires n'ayant pas préséance lors de la version intravillage.

Si ces événements permettent la mise en place et le maintien d'alliances politiques entre les communautés participantes, renforçant le processus de xinguanisation et la « paix xingwana », ils participent également à la circulation des biens et à l'affirmation des rôles culturels dont chacun se réclame. Lors du rituel intervillage, le troc est accompagné de combats de lutte *huka huka*, ainsi que de danses et de chants traditionnels propres aux communautés participantes. Mais cette forme ritualisée¹⁴² ayant cours dans les villages n'est pas l'objet de cette discussion. Nous nous penchons plutôt sur sa version informelle et « domestique » ayant lieu en ville ou lors des visites des migrantes dans leurs villages. Dans ces contextes, nous avançons que le *moitara* symbolise une stratégie économique et relationnelle (politique) afin de mieux naviguer dans l'espace urbain. Au courant de mes différents séjours dans la région du Xingu, j'ai été amenée à assister et à participer à de nombreux *moitara*, dans le TIX comme à Canarana. Les objets qui y sont échangés diffèrent sensiblement selon la provenance des participantes. Lors de leur occurrence dans le TIX, la participation de femmes résidant en ville ou en revenant fait augmenter la présence (et la demande) d'objets industrialisés tels que les vêtements, les sandales, les produits d'hygiène (shampooing, savon, parfum), les ustensiles de cuisine (chaudrons, contenants) et des aliments industriels (riz, pâtes, etc.). La contrepartie résidant sur le territoire offre davantage d'objets en transit (robe usagée), de la nourriture locale (farine de manioc, piment du Xingu, sel du Xingu), des spécialités traditionnelles et des matériaux de base pour les concevoir (coquilles

¹⁴² Pour plus d'information sur le *ukuli* traditionnel et ritualisé, lire Novo & Guerreiro (2020) ou pour des ethnographies du rituel (Ball, 2007; Basso, 1973; Quain, 1966).

d'escargot, paille de buriti). C'est l'instigateur de l'offre qui cible sa valeur en formulant une demande spécifique. La valeur d'un même objet peut donc varier selon les besoins de l'individu. Ainsi, certains voudront échanger une robe contre un collier de perles fines de noix de coco, tandis que d'autres demanderont un sac de farine de manioc en échange. Katia décrit ainsi le fonctionnement du *moitara* informel et spontané lors de ses visites dans son village du TIX :

Quand on arrive là-bas [au village], tu vois ?! On arrive et le jour suivant, c'est parti. C'est parti... tu commences à troquer... Ce que tu as... tu le troques... neh... puis ils demandent... « Que voulez-vous [en échange]? » « Je veux ça » neh... ce que vous voulez neh... « je veux ça ». Et puis ceux qui l'ont, peuvent prendre. Et puis vous prenez autre chose. Et ça va comme ça, ça continue, neh ! Puis ça s'arrête. Et vous dites « c'est fini, je n'ai plus rien. » Alors, c'est bon. Alors tout le monde sort et va dans une autre maison ! Et ça continue... et vous y aller aussi, vous allez avec eux, neh ! Et puis elles vont troquer... «... Je veux ça... je veux ça... » quand vous l'avez, vous le prenez, neh... quand je ne l'ai pas, je ne le prends pas... Et puis ça continue, vous allez dans une autre maison, puis une autre maison... jusqu'à ce que... ça se termine... tout le monde rentre à la maison... c'est ainsi que nous faisons.¹⁴⁴ (Katia)

Il s'agit bien d'un moment d'échange culturel et économique, mais aussi social et politique à travers les rencontres, le partage des nouvelles et des commérages (Franchetto, 1996). Il permet la redistribution et la circulation de biens participant au quotidien des Xinguanos, tant au village qu'en ville. Certains objets dont la durée de vie est plus grande (dont notamment les pièces d'artisanat) pourront circuler longuement entre les individus. Ce système amène un certain équilibre entre les besoins des uns et les biens des autres. Comme Novo le souligne chez les Kalapalo (2018), l'argent est perçu comme un élément facilitant l'acquisition de biens favorisant ce système, davantage que dans un objectif d'accumulation matérielle. L'argument soutenu ici se divise en deux points. En premier lieu, la pratique du *moitara* par les femmes dans l'espace urbain permet la valorisation d'un modèle économique et relationnel qui se pose en alternative ou en complément au système capitaliste (en permettant de s'extraire de la dépendance à l'achat) propre à la ville, mais aussi présent dans les villages. Il met d'ailleurs les femmes au centre de son organisation. De l'autre côté, il renégocie le système de valeur au détriment des objets achetés par les familles urbaines contre lesquels sont échangés (parfois pourrait-on dire réclamés) des objets à la valeur non équivalente en milieu urbain.

Mais débutons par l'instauration d'une stratégie permettant de sortir de la dépendance unilatérale à l'achat dans un milieu régi par le système capitaliste. Par le système du *moitara*,

la femme acquiert des biens sans nécessairement avoir l'argent pour les payer, lui permettant tantôt de subvenir à ses besoins primaires (de base), tantôt d'acquérir des biens de consommation (besoins secondaires : industrie du luxe, du loisir, du transport, de la technologie, etc.). La circulation des biens permet ainsi dans le meilleur cas une alternative, sinon une voie complémentaire pour la survie en milieu urbain passant exclusivement par une participation au système capitaliste. Souli, une jeune étudiante dans la vingtaine qui habite et étudie dans une ville éloignée de Canarana (Goiânia) et qui revient chez ses parents pour les vacances scolaires nous décrit qu'aujourd'hui sans emploi, elle vit grâce à l'artisanat qu'elle met en vente ou grâce auquel elle participe à des *moitaras*.

Dans ce système, l'artisanat présente une longue durée de vie, et par conséquent un bien qui ne représente aucune perte de valeur. Il peut être échangé, déconstruit pour faire de nouvelles pièces et échangé à nouveau pour une valeur supérieure à celle de l'acquisition¹⁴³. Une femme demandera en échange de son artisanat des biens consommables (produits d'hygiène, nourriture, vêtements) qu'elle ne peut pas se payer, mais qu'elle réussit à se procurer par le biais du *moitara*. Être productrice d'artisanat, et si possible de pièces recherchées comme celles de Gisele, permet d'entrer dans le système de troc à partir de cette capacité d'agir renforcée. Même sa vente peut faire partie du système à travers l'obtention de montants avec lesquels les femmes vont se procurer des biens réclamés dans les *moitaras*. Par exemple, une femme va vendre des pièces d'artisanat de haute valeur pour ensuite se procurer des vêtements qu'elle sait pouvoir troquer pour des biens de base, car des objets demandant en échange une valeur plus élevée ne trouveront pas toujours preneur. Il nous paraît donc clair que le *moitara*, principalement à travers la production d'artisanat auquel il rattache entre autres son historique, permet à ses participantes de s'extraire du cadre capitaliste, ou du moins, d'utiliser ce dernier au profit du troc afin de répondre à leurs besoins tout en assurant la continuité culturelle du rituel.

Un tel système de troc est particulièrement pertinent en contexte urbain où les réseaux d'entraide peuvent être affaiblis par la distance entre la ville et le territoire, car indépendamment de sa forme (ritualisée ou informelle et domestique), le *moitara* se constitue toujours autour d'une relation « d'amitié et de réciprocité » (Novo & Guerreiro, 2020) entre

¹⁴³ Mes observations me permettent d'avancer cette stratégie de déconstruction et reconstruction à partir de pièces d'artisanat troquées.

les participants, qu'ils soient Xinguanos, extérieurs au Xingu ou encore Allochtones. Novo et Guerreiro (2020) notent que ce type de relation est peu présent dans les principaux rituels xinguanos intercommunautaires articulés davantage autour de relations hiérarchiques (Kuarup) et antagoniques symétriques (Jawari) et la participation active de membres de communautés extérieures au système du Haut-Xingu y demeure absente (sauf comme public). La relation entre les participants d'un *moitara* qui se développe dans un échange égalitaire et symétrique permet alors d'étendre un réseau social et politique essentiel pour l'organisation des familles habitant en milieu urbain. Finalement, cette stratégie comporte une part importante de spontanéité, comme dans sa version ritualisée. Le rôle économique se mêle donc au relationnel, au politique et même au loisir, car il est possible d'organiser un *moitara* seulement par intérêt envers l'activité elle-même. Principalement organisé par les femmes, le *moitara* informel et domestique, en reprenant le cadre culturel en milieu urbain, leur permet de se positionner en tant qu'agentes économiques et relationnelles qui peuvent déconstruire les rapports hiérarchiques entre Autochtones et Allochtones, entre vendeurs et consommateurs. En effet, dans un espace culturellement exogène, elles parviennent à établir un nouvel ordre, égalitaire et d'interdépendance, dans lequel chacune donne et chacune reçoit ce dont elle a besoin et selon ses critères de valeurs. Cette relation symétrique est par ailleurs renforcée par la pénétration des lieux intimes des femmes, leurs maisons. Si elles sont plusieurs à souligner que « personne n'entre dans la maison », le *moitara* est l'exception qui confirme la règle. Comme dans la version ritualisée, l'Autre est invité à venir cohabiter le lieu privé, ce qui fait de lui momentanément un membre du cercle social. Cette relation est normalement réservée aux membres de la famille et aux amis proches uniquement, car l'espace domestique doit être protégé des menaces de sorcellerie et des commérages. L'ouverture de cet espace privé à l'Autre instaure un climat de confiance qui se traduit également dans le temps qui peut séparer le *moitara* de son « paiement ». En effet, cette confiance est symbolisée par la succession parfois espacée entre chaque partie du troc, pouvant laisser passer quelques jours, voire des semaines ou des mois, en sachant que le troc sera un jour finalisé. Élément supplémentaire marquant la distance qui sépare le système du *moitara* au système capitaliste ne laissant guère de place à la confiance mutuelle et au paiement à retardement. Finalement, cette stratégie peut être considérée comme un évènement où le « don » constitue cette opportunité sociale, économique, politique et

relationnelle qu'est le *moitara* ; le don d'une relation symétrique dans laquelle l'Autre est inclus dans le cercle social. Son penchant, le « contre-don », est quant à lui cette promesse de continuité d'un système d'échange dès qu'il le sera possible. Dans les villages, lorsqu'une communauté en visite une autre pour réaliser un *moitara*, la réciprocité trouve ses racines dans la réalisation de l'évènement duquel en naîtra de futurs. En ville, une telle promesse n'est jamais officiellement exprimée. Cependant, la tenue d'un *moitara* lie les femmes dans leur expérience de l'urbanité, dans le respect des codes qu'il sous-tend et dans leur pouvoir de consommation de biens industriels. Le contre-don se réalise alors dans cette participation active des femmes aux différents *moitaras* et dans l'établissement d'un lien unique englobant les réseaux intra et intercommunautaires, urbains et territoriaux. Il s'agit, somme toute, de la principale activité capable de mobiliser des femmes de différentes communautés en un même lieu simultanément.

Une autre particularité de la pratique du *moitara* plus informel et domestique est la stratégie féminine de réserver des objets pour les futures phases du *moitara*. Comme pour la version ritualisée où les femmes réservent des objets de valeur pour la réalisation du *moitara* informel et exclusivement féminin qui suit l'évènement (Novo & Guerreiro, 2020), les femmes nous expliquent qu'il faut savoir opérer une rétention de ses propres offres pour ensuite être en mesure de pouvoir répondre aux autres demandes, potentiellement de hautes valeurs. Si cet élément est rapidement souligné dans sa version ritualisée, il est central dans la version informelle et domestique expérimentée lors de mes différents séjours. Les femmes se positionnent donc en tant que fortes négociatrices de l'offre et de la demande dans cet échange économique. Les femmes qui proviennent de la ville possèdent par ailleurs un avantage géographique. Leur présence en ville leur donne un accès aux biens industriels de plus en plus convoités par les familles xinguanas. Revenant rapidement sur les spécialités des différents peuples xinguanos, je propose une nouvelle catégorie : les migrants urbains, plus particulièrement les femmes, de par leur position, leur intérêt et leur pouvoir au sein de ce système économique et relationnel, se positionnent en tant qu'émetteurs des biens urbains dans le circuit traditionnel de troc xinguanos.

Cette position n'aura toutefois pas que des effets positifs sur la valorisation de leur présence et des objets qu'elles incluent dans le circuit de troc. Les demandes et les attentes liées à cette position, dans certains cas, formeront une pression telles que les femmes voudront s'extraire du réseau de *moitara*. Cette forme de réponse à la pression est liée à l'inadéquation des valeurs mises en jeu qui ne prennent pas en compte les contextes économiques des femmes en milieux urbains. Cette limitation semble survenir davantage lors des *moitaras* urbains qui regroupent les femmes vivant en ville et leurs parentes des villages qui y sont de passage. Katia souligne une incompréhension de la situation économique des familles urbaines ayant un impact sur le déroulement des *moitara* :

Parfois, ils viennent ! Les gens veulent échanger avec moi... Parfois ils viennent... ils viennent... troquer... ils veulent une robe... J'ai dit... « Tout le monde ! Nous vivons ici. Je n'ai pas tant de robes. Je les ai déjà toutes portées et usées. » [ils disent] « Non, on veut les échanger. » Et ils vont troquer pour ce petit tampon... bien de cette taille [très petite].

S : eh... les petits...

K : eh ! et dire... « Je veux une robe... » « la robe que tu dis... vous devez réfléchir... une robe c'est cher... parfois c'est 60... 150... ta robe... celle-là... ça ne vaut pas le coup... »

S : Ça ne vaut pas le coup en ville. Mais au village, ça vaut le troc ?

K : On échange là aussi... beaucoup... les « moitaras »... parfois on... on fait des colliers en perles comme ça... bien garnis... des robes... puis... les gens les prennent... celle qui a une robe, prend le collier... celle qui n'en a pas, n'en a pas... puis une autre va, troque... prend... puis donne et reprend encore... tout ça... ça continue comme ça. Parfois on demande du savon... un petit bracelet de cette taille... pour un bracelet, je veux du savon... il y a ce savon... ce petit collier qui fait... « je veux du savon... je veux du savon... » parfois... tout petit... [d'autres diront] « je veux des biscuits ». (rires) J'ai dit... « pas plus... Je ne veux même pas parler... Vous pensez que nous sommes seulement riches... mais nous ne sommes pas riches... » Je me demande... si ces gens ne pensent pas à la façon dont nous vivons en ville. Nous ne vivons pas comme au village... Là, tu vas quand tu en as besoin... « Oh, toi, trouve-moi ça », alors ça fonctionne comme cela... tu ne paies pas là... alors, quand tu veux quelque chose... « Hé, mec, j'ai besoin de ça », mais ça, ici, ça ne fonctionne pas. Tu n'as rien. Où que tu ailles, il faut de l'argent. Tu achètes ce que tu veux, tu l'apportes. Quand tu n'en as pas, tu y vas, tu penses que le propriétaire va te laisser partir avec ? Non ! Je ne sais pas. Je continue de penser, quand les gens me demandent des choses... « aaaah, mais tu vis en ville »... Je ne sais pas quoi... « Écoute, je vis ici, je n'ai rien, je n'ai pas de choses, j'ai une robe, mais je n'ai pas celle que tu veux... » « ahh... pourquoi ? » « Parce que je n'ai pas d'argent... » « Non... tu vis ici... » « Je sais que je vis ici, mais nous dépensons de l'argent pour le loyer, l'électricité, l'eau... tou » ». Certaines personnes comprennent... certaines personnes ne comprennent pas... elles continuent à argumenter... ça me met en colère. Tout le monde, quand ils viennent pour troquer, je reste cachée... « Ne dites pas que je suis là ! Dites que je suis partie... » Puis il y a ma petite-fille... « Où est ta grand-mère ? » « Ma grand-mère est partie... » Je l'entends... (rires), mais non ! Même moi, je n'en ai plus ! J'ai fini toutes mes robes aussi... parce qu'un petit collier ne suffit pas. Je te le dis... Il faut que ce soit comme ça... 2... grands [colliers]... c'est bien... avec des petits animaux... comme ça... avec un dessin... avec un oiseau... pour moi c'est bien... mais avec ces tous petits... tu veux une robe ? ahhh une robe ça ne dure pas... ça ne dure pas longtemps... ça se déchire vite... je sais que ça se déchire vite ! mais quand on l'achète c'est cher... c'est pour ça que je dis ça.¹⁴⁵ (Katia)

Deux éléments se démarquent dans le récit de Katia. Tout d'abord, elle souligne l'incompréhension du mode de vie urbain de la part de la parenté qui habite le village, une incompréhension liée à une idéalisation de la migration et du quotidien des familles

migrantes. Comme le soulignaient d'autres femmes en début de section, la croyance selon laquelle vivre en ville est facile se traduit par divers impacts sur le quotidien des migrantes, notamment sur les échanges des *moitaras*. En rappelant qu'en ville, « tu n'as rien, tu dois aller là [au magasin], tu dois avoir de l'argent. Tu achètes et ensuite tu rapportes [à la maison] », elle marque le début de la chaîne des produits industriels au cœur du système de troc xinguanos. Ces produits doivent en premier lieu être achetés pour ensuite entrer dans le système d'échange. Elle souligne ensuite la valeur des objets mis en échange, une valeur qui doit s'ajuster, selon elle, au coût de l'objet et au coût de la vie en milieu urbain. Car si une femme du village, qui perçoit un certain revenu (salarial ou prestation), se procure en ville un objet neuf au même prix qu'une femme qui y réside, la seconde doit, quotidiennement, assumer de nombreux frais supplémentaires. Ceux-ci augmentent l'anxiété et la précarité financière, faisant de simples achats un poids économique qui pèse sur les familles xinguanas urbaines. À ceci, Katia propose un échange basé sur une valeur plus élevée, critiquant les offres qu'elle reçoit (des offres qui conviennent en contexte de village) pour une robe et qu'elle qualifie de « colarzinho », de petit collier (pas nécessairement dans sa finesse, car ceci peut être un critère de grande valeur, mais plutôt dans sa qualité moindre, son nombre de perles, etc.). Elle demande un meilleur « paiement » (colliers qui valent plus cher) pour un objet qui, à l'état neuf, est dispendieux. Elle propose donc de prendre en compte l'entrée de l'item dans la chaîne de circulation d'échange ainsi que le prix d'achat (en ville) et le coût moyen de la vie (en ville) afin de réaliser un troc qui serait équitable pour les femmes en milieu urbain. Ceci peut s'apparenter à une certaine adaptation au système capitaliste et à ses valeurs fixes et non négociables. Cela peut aussi signifier le désir de la femme urbaine d'adapter le *moitara* au contexte hors village, afin de reproduire un système dans lequel la réciprocité n'est pas déséquilibrée au profit de la précarité des familles amenées à y répondre. Car rappelons l'importance des relations xinguanas de respect et de générosité auxquelles s'ajoute celle de réciprocité. Selon les rôles culturels xinguanos, les individus de lignées de *liderança* doivent répondre aux demandes en déployant ces valeurs à travers lesquelles le refus est mal perçu. Si dans son récit, elle semble parfois prendre le temps de communiquer et de déconstruire cette mécompréhension, à d'autres reprises, fatiguée de devoir s'expliquer, elle fuit ces événements. La fuite de Katia peut donc être également interprétée comme une

solution à la situation délicate à travers laquelle la négociation entre son rôle social et culturel et ses besoins économiques peut être socialement plus difficile à gérer.

Dans ce type de situation liant les gens du village et ceux de la ville, la femme oscille entre le devoir social, les difficultés financières à se procurer les items désirés et la popularité du système de troc. Une telle position délicate se reflète aussi dans le retour des visiteurs urbains sur le territoire. La fille de Katia en fait l'expérience lors de son retour au village après un passage chez sa mère à Canarana :

Il paraît que chaque jour, les gens troquent là-bas. Ma fille me disait : « Maman, **quand je suis arrivée de Canarana, tout le monde est venu troquer avec moi, je n'ai plus rien** », a-t-elle dit.... J'ai dit « je t'ai vue... tu n'as vraiment plus rien », parce que son mari étudie... (...) il est professeur... puis (...) Il n'y a plus de travail, c'est fini. (...) » **Les gens troquent tous les jours, ils lui demandent des choses.** Je lui ai dit : « **Tu m'as vue, ma fille... je n'ai pas de robe... si j'avais beaucoup de robes pour moi, je lui enverrais...** » « je veux celle-là, celle-là... » je lui ai dit : « Je n'en ai pas... »... « **il y a une femme ici [au village] qui demande si tu as des perles... qu'elle me dit... des perles noires... je n'ai qu'un paquet... « ah, elle m'a dit de te dire de lui envoyer... » j'ai dit... « Ok. Je vais lui envoyer... »**¹⁴⁶ (Katia)

La parenté qui habite en ville est donc considérée comme l'intermédiaire par excellence pour se procurer les produits et biens industrialisés difficiles d'accès pour les communautés du TIX. Cependant, la situation économique de la famille est un obstacle que les femmes relatent comme souvent incompris par la parenté élargie.

Si normalement le *moitara* se distingue de l'achat, certaines femmes baseront plutôt leur échange sur un montant d'argent. Cette pratique n'est pas la norme et elle m'apparaît plus importante lorsque des Allochtones sont présents et participent au *moitara* (ce qui constitue l'entièreté de mes observations par ma propre présence). Elle marque toutefois l'une des stratégies des femmes urbaines de rééquilibrer le système du troc en demandant l'équivalent (basé sur le contexte urbain à travers l'accès et la valeur des biens en comparaison avec les dépenses quotidiennes) en réais afin de combler les besoins primaires urbains (nourritures, factures). Il m'est arrivé de participer à des *moitaras* où, pour la majorité des items présentés en guise de troc, un objet ou autre produit est demandé¹⁴⁴, tandis qu'une mince, mais présente, portion de biens était échangée contre de l'argent. Plusieurs tentatives peuvent être faites

¹⁴⁴ 1 bracelet de coco en losanges contre une lime, 1 demi-collier contre un bol de métal, 1 demi-collier contre une bobine de corde à tisser, 1 collier contre une petite casserole, 2 bagues de coco contre 2 savons.

avec un même objet pour en tirer le maximum, comme une femme qui en demande un montant d'argent et, faute de personnes disponibles ou intéressées à payer, demande dans un second temps (pas le même moment) un autre objet.

À l'instar de la formule informelle du village où les femmes circulent de maison en maison afin de troquer avec les habitantes du lieu, les *moitara* urbains sont en grande partie (mais pas uniquement) réalisés dans les lieux intimes des maisons. La femme ouvre son domicile à ce moment d'échange, aux autres migrantes ou aux parentes de passage en ville. Mais qu'il s'articule à partir de l'espace privé et domestique ou d'un lieu public (le bureau d'une association par exemple), le *moitara* apparaît comme une pratique qui met de l'avant le pouvoir économique et relationnel de la femme. Un pouvoir qui se construit sur la base d'une activité informelle, mais largement stratégique.

En troquant des objets d'artisanat dont la femme seule mesure la valeur (objet dont elle est la productrice, objet acquis dans un troc, objet transformé, etc.), des objets industrialisés qu'elle sait être en demande ou encore de l'argent, la femme s'assure à la fois de participer (ou encore de se soustraire avec subtilité) à une institution rituelle propre aux critères du système régional du Haut-Xingu, tout en négociant les codes et les valeurs afin d'en bénéficier, indépendamment de son contexte socio-économique et géographique.

Le système du *moitara* est donc intéressant à observer, car il constitue en soi un objet culturel, social et économique fluide et adaptable, permettant la circulation des biens et l'entretien des relations intra et intercommunautaires. Les femmes peuvent ainsi se procurer des biens industriels sans nécessairement en payer le prix marchand, mais aussi des biens du village en échange de biens industriels prisés, achetés ou troqués. Tout ceci en opérant un ajustement des valeurs monétaires et des valeurs sociales en contexte urbain. Les femmes qui s'y adonnent sont donc les actrices d'une stratégie économique fort pertinente dans le cadre urbain, qui s'assure de l'entretien des alliances et des rôles sociaux, outils essentiels à la fameuse paix xingwana et à la xinguanisation des communautés qui les fréquentent. Un équilibre parfois difficile à trouver dans lequel les femmes naviguent constamment.

Conclusion

L'autonomie économique informelle qui se déroule dans le cadre domestique tourne donc principalement autour de ces trois activités féminines que sont les emplois de *faxineira*, l'artisanat et la pratique du *moitara*. Ces activités s'articulent en continuité avec les rôles et les pratiques culturels féminins, contrairement au préjugé véhiculé dans les deux imaginaires collectifs, autochtones et allochtones, qui sous-tend le délaissement de la culture en milieu urbain. Par ailleurs, si ces activités se déroulent principalement dans la sphère domestique, elles requièrent également une mobilité extérieure qui favorise l'établissement de réseaux extrafamiliaux et l'occupation des espaces extradomestiques. Finalement, pensées et pratiquées dans le but premier d'assurer leur survie en ville, ces activités permettent également aux femmes de devenir des agentes économiques à l'autonomie multiple. Ce rôle leur permet de participer activement à l'autonomie familiale, mais aussi à une autonomie individuelle, notamment à travers l'accumulation d'un capital pour payer leurs études ou acheter des biens convoités sans avoir à dépendre du père ou de l'époux. Comme souligné rapidement à travers le rapport à l'espace, au rôle lié au ménage, à la production d'artisanat et au *moitara*, j'approfondirai maintenant ce lien culturel qui fait de l'espace domestique urbain un lieu d'ancrage des pratiques xinguanas.

6.3 (Dis)continuité culturelle

(...) Beaucoup de gens pensent que parce que je ne vis pas au village, je ne mange plus de poisson grillé, je ne mange plus de beiju, je ne bois plus de migal... ils pensent que je ne mange plus rien de ma culture, du village... mais au contraire... j'oriente toujours mes filles, neh... de ne pas avoir honte de qui elles sont, de toujours être fière d'être... de dire « je suis indigène », je leur dis toujours ça. Et même si nous vivons en ville, nous consommons, nous mangeons du poisson grillé, du beiju, tous les aliments que nous consommons au village. Nous consommons cela, donc pour moi, je n'ai pas perdu la culture. Oui. Même [ma fille] elle-même. [Ma fille], elle... est en réclusion [pubertaire]. Elle est recluse. Ce n'est pas parce que nous vivons en ville que je ne suivrai pas cette règle.¹⁴⁷ (Amari)

L'espace domestique, en ce qu'il offre un lieu sécuritaire, favorise la transmission et la pratique de la culture xingwana parmi les migrants urbains¹⁴⁵. Ce bagage culturel que les

¹⁴⁵ Il ne sera pas ici question de la présentation/divulgarion de ces pratiques, un thème abordé dans le chapitre de l'espace public.

familles et les individus apportent dans leurs trajectoires de migration comprend plusieurs pratiques traditionnelles qui peuvent être reproduites entièrement, adaptées au contexte de la ville ou encore chamboulées dans leur rapport à ce nouvel espace. À travers l'acte de voir, de mémoriser et de montrer, la transmission de ces pratiques est effectuée, tout en cherchant à trouver un équilibre dans son exercice en milieu urbain. Les chants, par exemple, sont écoutés, pratiqués et ainsi mémorisés dans l'espace domestique urbain des migrants, entre autres à travers l'écoute d'enregistrements audios issus des fêtes et célébrations. Ma collaboratrice active Gisele écoutait ainsi des chants traditionnels enregistrés dans son cellulaire. Elle les fredonnait afin de se préparer pour les prochains rituels. Dans une même optique, les familles sont nombreuses à visionner des vidéos de danses et rituels se déroulant dans les villages. Qu'il s'agisse des danses lors des récentes manifestations politiques, des combats de lutte *huka huka* présentés dans le cadre de la fête du *Takuaga* (ou *takuara*)¹⁴⁶ traditionnelle des communautés karibes, les danses collectives du rituel intercommunautaire *Iamurikumalu* exclusivement féminin ou encore les danses et combats de lutte *huka huka* présentés durant des *Kuarup* antérieurs chez différentes communautés du Haut-Xingu, les familles côtoyées trouvent un grand plaisir à visionner à de multiples reprises les vidéos amateurs de leurs rituels traditionnels. Leur visionnement permet la continuité de la mémoire de ces rituels et des savoirs les constituant, mais aussi des performances que représentent la captation des images et le contexte du visionnement, constitués chacun de relations culturelles. Le visionnement, comme l'écoute sonore, permet l'entretien de ces relations culturelles inscrites dans l'expérience du village, mais vécues dans un lieu exogène où la pratique collective est plus rare.

Par relation culturelle, j'entends ce rapport double mis de l'avant par Strathern et souligné par Lebner (Lebner, 2016), où les relations interpersonnelles et conceptuelles sont comprises dans le cadre de l'action culturelle. La relation culturelle est donc à la fois liée aux personnes avec qui s'apprend, se prépare et se déroule un rituel ou une pratique culturelle, mais également aux différents éléments culturels qui la composent et qui sont amenés à être pratiqués d'une autre manière, dans un autre environnement, avec d'autres exigences. Je mets ici la relation au centre de mon analyse des pratiques culturelles, car elle constitue pour moi

¹⁴⁶ Dans mon journal, cette fête est aussi associée au *moitara* et aux luttes *Huka Huka* féminines.

leur base même : une relation aux êtres humains ou non humains (participants ou non), aux espaces, aux évènements, aux règles, aux normes.

Schechner souligne l'importance de la performance comme socle de savoir (Schechner, 2013, p. 127) ; un savoir que l'on acquiert, selon Taylor (Taylor, 2003), dans et à travers le corps. Ce savoir dit « authentique » selon Schechner (Schechner & Pecorari, 2013) et Meyer (Meyer, 2008) émanerait d'un comportement vécu deux fois (Goffman, 1973 ; Schechner, 2013) qui se doit d'être une « expérience directe » (Meyer, 2008, p. 224). C'est donc cette expérimentation physique et sensorielle introduisant le spectateur au cœur de l'action qui fait de la performance un apprentissage performant donnant « accès à l'intérieur » (Turner, 1987, p. 153) de la culture. Ce type de savoir oral et incarné s'opposant au savoir scientifique (et avancerai-je, également scolaire) caractérisé comme « livresque » par Schechner (Schechner, 2013, p. 128) permet, à travers la restauration d'un comportement vécu, d'activer et de maintenir la mémoire collective hors des intempéries de l'oubli. Lors de mon séjour en 2018, je fais la rencontre du père de Talyra, résident urbain depuis plusieurs années à la suite de problèmes de santé. Son père peint des toiles. Je note ainsi dans mon journal de bord (2018) :

Talyra va sortir quelques-uns de ses tableaux. C'est beau. Il peint avec précision. Des scènes de danses traditionnelles durant les fêtes comme le Kuarup, le Yamurikumã. Elle me montre une scène en m'expliquant que cette fête ne se fait plus. Une fête Kamaiura. Je lui demande pourquoi. Elle dit que les chants n'ont pas été sauvegardés. « Personne ne peut chanter... donc personne ne fait la fête. »

L'évènement vécu sera à la fois unique (Féral, 2013 ; Schechner & Pecorari, 2013) et répétitif (Schechner, 2013) : unique, car original en soi, la performance s'imprègne de son contexte à chaque fois différent ; répétitif, car il n'est jamais joué pour la première fois, mais provient toujours d'un évènement premier qui sera redoublé. Ce « redoublement de l'action » (Schechner, 2013) s'inscrit dans un cadre fertile de production de performances à partir de quatre types d'actions : 1° être ; 2° faire, 3° montrer le faire et 4° expliquer cette « exposition » du faire (*Ibid.*). C'est à partir de ce premier acte, qui est de se « comporter », que l'humain « fait ». La performance, nécessitant ces deux premiers « stades », se situe plutôt dans la troisième action où l'idée de « “montrer le faire” consiste à performer. » (*Ibid.* 2013 : 207) Schechner définit donc les performances comme étant faite par des « “*twice-behaved behaviors*”, “*restored behavior*”, *performed actions that people train to do, that they practice and rehearse.* » (*Ibid.* 2013 : 22) Ces performances ont comme première motivation une « efficacité intrinsèque » (Spielmann, 2013, p. 197) qui se trouve dans l'évènement lui-même

davantage que dans le résultat (Lewis-Williams, 2002), permettant une critique de la société, de son rapport à l'histoire plutôt que de « *“reflects” or “expresses” the social system or the cultural configuration.* » (Turner, 1987, p. 22) C'est donc pourquoi il serait plus judicieux de les considérer telles que des « manifestations » plutôt que des « représentations ». Leur seconde motivation, extrinsèque, est celle de la « conscience d'agir en présence de l'Autre » (*Ibid.*, p. 198). Cette méthode d'apprentissage et de transmission de la mémoire compose avec une créativité et un symbolisme renouvelé et adapté, émanant de la diversité des acteurs et des contextes qui rejoueront la performance.

L'utilisation des captations audio et vidéo des pratiques et rituels s'inscrit directement dans cette continuité performative où l'*être* et le *faire* sont rendus possibles dans et à travers la captation de l'acte, son écoute permettant ainsi de « montrer le faire ». Une double performance, celle enregistrée, et celle qui se rejoue dans le cadre domestique pour un public à distance, mais tout aussi avide d'y participer.

Lors d'un séjour au village, alors que ma collaboratrice Gisele écoute des chants enregistrés sur son cellulaire, « une femme passe en arrière de la maison en marchant avec ses deux enfants. L'air songeur, quand elle va s'approcher de la maison, elle va naturellement prendre le pas de la danse, et d'un air concentré, continuer à marcher ainsi en écoutant la musique. » (Journal de bord – village Kuikuro 25 octobre 2016) Cette scène démontre que la performance, à la fois issue du théâtre, de l'art et du jeu, se veut une expérience esthétique vécue de manière visuelle et auditive, mais également profondément « viscérale » (Schechner, 2013, p. 138) qui s'insère dans le quotidien. Dans les maisons urbaines, les enregistrements sonores et les vidéos résonnent. Les pas de danse des adultes s'enchaînent discrètement dans des déplacements ordinaires d'une pièce à l'autre, tandis que ceux des enfants se transforment en un jeu qui leur rappelle le territoire et les fêtes où ils revoient la famille et les amis. D'autres pratiques relient les migrants et leurs familles à la culture et plus largement au territoire rappelant que ces expériences façonnent et perpétuent les relations culturelles xinguanas. Dans cette section, nous nous penchons donc sur l'articulation au quotidien urbain de la transmission linguistique, de la réclusion menstruelle et des orientations culturelles pratiquées dans l'espace domestique.

6.3.1 Transmission linguistique

Dans un Brésil actuel où, comme le souligne le linguiste et professeur à l'Université Unicamp, Wilmar R. D'Angelis (2014), ne subsistent plus maintenant que près de 160 langues indigènes (en comparaison avec une timide estimation s'élevant à 1175 en 1500, à l'arrivée de Costal) dont près des 50 % sont parlées par moins de 500 individus¹⁴⁷, le Territoire du Xingu, autrefois considéré largement comme un succès indigéniste, compte 1 langue « definitely endangered » avec 124 locuteurs et deux langues « critically endangered » avec à peine 10 locuteurs chacune (UNESCO)¹⁴⁸. En effet, les langues Nafukua, ainsi que Yawalapiti et Trumai sont déclarées au bord de la disparition. Les 10 autres langues qui y sont parlées sont toutes catégorisées comme étant également « vulnérables ». Cette situation est constituée de plusieurs facteurs, dont l'un touche principalement la migration urbaine, celui de la « capacité reproductive » de la langue. Ce facteur est lui-même influencé par divers « éléments sociolinguistiques », dont la « relation entre les contextes sociaux et les usages linguistiques » (D'Angelis, 2014, p. 3). La présence de membres familiaux et l'usage de la langue par ces derniers sont donc des critères très importants quant à la transmission linguistique en trajectoire de migration, à défaut d'être entouré de sa communauté d'origine et d'avoir accès à des institutions scolaires où la langue est enseignée. En effet, le Xingu a vu naître les premières écoles sur son territoire au courant de la décennie de 1960. Il a cependant dû attendre les années 1990 pour voir arriver des enseignants et professeurs locaux. Ceci a permis d'assurer un enseignement dans la langue vernaculaire de chaque communauté, mais également d'assurer l'acquisition de la langue à travers sa forme écrite. Cette formation progressive de cohortes d'enseignants xinguanos est toutefois dirigée exclusivement vers les villages. La ville de Canarana, qui compte 3 garderies, 4 écoles primaires municipales, 2 écoles primaires privées, 1 centre spécial pour enfants handicapés, 2 écoles secondaires, 1 centre de formation pour adultes (IMFT) et 2 universités (une privée et une fédérale), ne dénombre pas d'enseignant autochtone. Comme au village, l'espace domestique est donc, en l'occurrence, le lieu principal de transmission des langues. Cependant, certaines situations soulevées par les femmes ont limité ou limitent

¹⁴⁷ « (...) mais de 40 línguas (isto é, mais de 25% das línguas indígenas vivas no Brasil) contam com menos de 100 falantes cada uma e, dessas, quase 30 contam menos de 20 falantes cada. » (D'Angelis, 2014)

¹⁴⁸ Des statistiques qui ne prennent toutefois pas en compte les migrants urbains, restreignant ainsi le nombre d'interlocuteurs aux individus habitant sur les territoires.

encore cette transmission, un enjeu qui les préoccupe ouvertement. En effet, sans les écoles ni la communauté et la famille élargie, le rôle de transmetteur incombe aux parents et principalement à la mère. Je vais donc, dans les pages qui suivent, analyser ce rôle et ce qu'il représente dans les trajectoires de migration de nos collaboratrices en partant du contexte de leur trajectoire, de leur position familiale. Pour ce faire, je prends pour objet de réflexion un triptyque narratif appartenant au même regroupement familial, dont les narrations de Vanessa (positions de mère et d'épouse), de Kyra (position de fille) et de Luana (positions de belle-fille, d'épouse et de mère).

Vanessa : La langue maternelle et l'arrivée en milieu urbain

Le récit de Vanessa met en lumière une trajectoire de migration effectuée dans un contexte social et familial particulier. Mariée comme seconde épouse au mari de sa sœur à l'âge de 13 ans, elle arrive en ville dans les années 1980 à l'âge de 14 ans. Elle accompagne son époux, lui-même adopté dès l'enfance par une famille allochtone. Si, durant son enfance, elle a fréquenté l'école du village, une époque où la professeure était une Blanche, sa vie maritale se déploie dans un usage exclusif du portugais comme langue commune entre elle et son époux, mais également elle et son nouveau milieu de vie. Étant l'une des premières Xinguanas à Canarana, elle fréquente l'école urbaine après la naissance de ses quatre enfants. Comme le soulignent les études D'Angelis au Brésil, mais aussi celles de Norris au Canada, deux facteurs primordiaux pour la transmission de la langue sont ceux d'avoir des membres familiaux locuteurs et de recevoir son enseignement à l'école. L'espace urbain, surtout à l'époque de la migration de Vanessa, ne constitue pas un lieu favorisant sa transmission. Au contraire, il y est favorisé l'apprentissage du portugais à la fois dans les organismes autochtones et dans les espaces allochtones. Vanessa migre sans membres familiaux qui pourraient agir en tant qu'interlocuteur linguistique avec elle. Par ailleurs, sa migration s'inscrit dans l'amorce du mouvement des Xinguanos vers les villes. Canarana ayant été créée depuis à peine une décennie, Vanessa n'y retrouve pas de communauté xingwana, de parenté élargie avec laquelle parler sa langue. Vanessa développe donc rapidement son portugais et y est même encouragée :

Quand je vivais à Brasilia, je lisais déjà des choses de mon mari qui travaillait à la FUNAI. Je lisais déjà... puisque tout le monde venait discuter avec moi à la FUNAI... alors c'est fait. Et c'est alors que je suis là et tout le monde me dit : « Wow, tu es indienne. » Je disais : « Oui, je suis originale... très

originale. Mon père est indien, ma mère est indienne »... « Pourquoi parlez-vous bien et pas les autres ? Les Indiens que j'entends parlent différemment... » (...) ¹⁴⁸ (Vanessa)

Son récit met en lumière deux éléments : un contexte d'isolement familial, ainsi qu'une vision réductrice (raciste) dichotomisant les qualités linguistiques et l'identité ethnique. L'isolement social peut être perçu de deux angles différents : l'isolement de sa famille et de sa communauté par la migration et l'absence de Xinguano dans la ville à cette époque, mais également son isolement linguistique en milieu urbain, un environnement principalement lusophone. Il est donc important de comprendre que l'isolement ne sera pas un facteur en soi pour lui faire perdre sa langue maternelle, apprise depuis l'enfance. Cependant, il est clair qu'il joue un rôle important dans sa vision de l'importance du portugais, devenu un outil essentiel pour sa survie en milieu urbain, multiplié par le sentiment de valorisation de l'apprentissage de la langue « des Blancs ».

Durant les activités collectives de co-analyse menées en janvier 2020, le groupe auquel Vanessa participe qui est constitué des femmes plus âgées met en exergue la « honte » de parler, ou de « mal parler » le portugais tout en constituant un « défi » important pour les migrantes urbaines afin de « conviver no meio dos brancos » et de « aprender as coisas do mundo dos brancos »¹⁴⁹. Cette thématique est moins présente dans les groupes formés de femmes de plus jeunes générations ayant eu dès l'enfance un contact avec la culture nationale brésilienne.

Les contextes historique, social et familial de migration de Vanessa affectent donc son rôle maternel de transmission linguistique, car c'est le portugais qui devient la langue familiale (la *home language*, la langue parlée à la maison – Norris, 2011 ; Norris & Jantzen, 2003), une habitude qu'elle qualifie de « *falar branco* » (parler blanc), contrairement à sa langue maternelle qu'elle entretient avec sa sœur :

Pourquoi vos enfants parlent-ils bien ? parce que mes enfants... tu sais... si tu... si un jour tu vas là à la maison]... **mes enfants ne parlent que le blanc à table... portugais**... aaaaaahhh... il n'y a pas d'Indiens là-bas. Seulement ma sœur... Juliana. Elle vient et parle dans la langue... et un répond en portugais... un autre répond... qui sait... un peu dans la langue... et je parle dans la langue avec elle... [Mon plus jeune fils] ne parle pas dans la langue. [Ma fille], encore pire... ¹⁴⁹ (Vanessa)

Son commentaire note donc un écart relationnel dans son usage de la langue avec ses enfants et sa sœur, ce que nous liions à une « attitude linguistique » (D'Angelis, 2014). Mais elle

¹⁴⁹ Vivre parmi les Blancs / apprendre les choses du monde des Blancs.

associe également cette perte de la pratique linguistique à un manque de fréquentation culturelle à travers la visite et la participation aux fêtes et célébrations annuelles.

Tu leur as enseigné la langue ?

Y : mmm non... c'est pour ça [que ma fille] s'est battue avec moi... « C'est ta faute si je ne parle pas... c'est ta faute si je suis perdue... » Parce que le père parle portugais et au lieu de parler à mes enfants... je pense que c'est mon erreur aussi... et deux de mes erreurs... que je corrige... auxquelles je pense chaque jour... ne pas emmener mes enfants à la fête... Il y a la journée des filles... Je voulais les emmener au village. Et lorsque la fête est terminée, retour en ville. Pour étudier. Les vacances... au village... tout ça comme ça. C'est mon erreur. C'est ce que je me suis mis dans la tête... Sarah... mon erreur chaque jour je le dis... mon erreur... ma faute... ma faute... si mes enfants ne sont pas comme ça... ma faute, chaque jour je le dis... ¹⁵⁰ (Vanessa)

Elle rappelle ainsi que le lien étroit entre les migrants et leurs communautés d'origine est un vecteur essentiel de transmission culturelle. Le rôle de la mère est ainsi d'assurer le maintien de la participation de la famille migrante au sein de réseau relationnel familial et communautaire. Un rôle qui peut être vulnérable aux contextes et facteurs de départ vers la ville.

Kyra : « *Cara de indio* »¹⁵⁰

La transmission de la langue est un élément permettant la mise en relation entre les individus de générations différentes, mais aussi au sein même de la communauté. Ne pas comprendre ou ne pas être en mesure de s'exprimer complexifie les relations familiales ainsi que communautaires tout en participant grandement à l'isolement et à l'affaiblissement du sentiment d'appartenance au groupe. Vanessa décrit ainsi la relation de sa fille avec la langue et plus largement avec son identité xinguana :

Ma fille est malade... « Elle n'aime pas les gens »... genre les *parentes*... non... [ma fille] est malade. Parce qu'ils sont des commères. Ils parlent. C'est pour ça qu'elle ne les aime pas. [ma fille] est très différente... très différente. Quand les Indiens viennent, elle dit... « Je m'en vais ». Pourquoi ? Elle ne parle pas. Elle a honte. Je vais te dire la vérité. Ce n'est pas qu'elle n'aime pas ça. Elle a honte de parler. Elle ne sait pas comment parler. Ensuite, elle devient folle, la pauvre, elle dit : « Je n'aime pas ça, je ne veux pas rencontrer des gens qui vont me parler. Je ne comprendrai pas. De quoi parlent-ils ? Mais je comprends ! Mais pas de là à parler... » Pauvre d'elle, elle reste... perdue... perdue... la pauvre... ma faute... comme je dis... ma faute, tout est ma faute... ¹⁵¹ (Vanessa)

L'un des impacts premiers de ce que Vanessa qualifie de « honte » revient au phénomène d'isolement social qu'elle-même vit lors de son arrivée en ville. Cependant, l'isolement social concerne cette fois-ci la communauté d'origine face à laquelle Kyra n'a pas les outils linguistiques nécessaires pour entrer en communication et donc tisser une relation. La

¹⁵⁰ « Visage/expression d'Indien »

situation de ses enfants que Vanessa illustre ici par l'expérience linguistique de sa fille la mère vers un grand sentiment de culpabilité. Celui-ci est renforcé par l'accusation de sa fille à son endroit, contrairement au rôle paternel exempté de critique.

À la maison... donc, c'est le point initial, parce que ma mère ne me parle pas dans la langue. Mon père, je ne peux pas lui en vouloir parce qu'il est parti, donc je ne lui en veux pas. Mais ma mère, elle devrait parler la langue pour m'apprendre des choses du village... Alors, comme j'ai les coutumes de la ville, je n'ai rien capté, tu comprends ? (...) Jusqu'à ce que j'aie dix ans, après avoir eu notion, alors j'ai commencé à vivre davantage avec ma grand-mère, avec mes cousins du village, que j'ai commencé à apprendre, et maintenant je comprends, je parle un peu, mais il y a ce blocage...¹⁵² (Kyra)

Ainsi, la pratique linguistique est intrinsèquement liée à la notion d'identité et à sa perte, dont sa mère issue du village est, selon elle, imputable. La langue étant reconnue comme un marqueur identitaire très fort pour les communautés autochtones (D'Angelis, 2014 ; Norris, 2011 ; Norris & Jantzen, 2003), l'absence de sa maîtrise ainsi que des autres pratiques culturelles peut mener l'individu à ne pas reconnaître sa propre appartenance communautaire. Kyra qui est née en ville nous explique reconnaître son identité ethnique seulement à partir de sa réclusion menstruelle, l'époque d'un contact rapproché avec sa culture alors qu'elle habite chez sa grand-mère maternelle :

Puis j'ai eu connaissance... de... de ma culture, de ce que je suis vraiment... parce que dans ma tête, je ne l'étais pas... parce que... je pensais que mes parents étaient indigènes, mais que je ne l'étais pas. Parce que je ne suis pas née là-bas, parce que je ne fais pas les choses de là-bas. Alors pendant longtemps, j'ai pensé comme ça. Maintenant, en pensant à l'enfance... eh... j'ai toujours été traitée différemment à l'école, car... ils ne pensaient pas que j'étais indigène donc dans ma tête c'est difficile maintenant... eh... J'ai été traitée comme tout le monde, je n'ai jamais ressemblé à un Indien (cara de indio), donc je ne savais pas que j'étais une Indienne ici, et c'est après une dizaine d'années que j'ai réalisé que lorsque j'étais en réclusion là-bas[au village], que j'ai compris que le monde est comme ça, qu'il y a des préjugés, qu'il y a des gens qui me regardent et qui disent « Wow, tu es Indienne ». C'est là que j'en ai eu notion.¹⁵³ (Kyra)

Même s'il ne s'agit pas d'une trajectoire commune à l'ensemble des enfants xinguanos nés en ville, la trajectoire de Kyra met en relief indirectement le contexte de venue de sa mère. Celui-ci influence grandement son propre parcours en tant que jeune xingwana urbaine et fille d'une migrante (même si la position de sa mère n'aura jamais été abordée en ce sens dans son récit). Le retour prolongé en territoire marque la transformation de sa perception d'elle-même et de sa culture. L'apprentissage de la langue, mais de manière plus générale ce rapprochement culturel menant à une reconnaissance identitaire, se fait donc par l'entremise du lien au territoire, mais aussi de la relation familiale à d'autres membres de la parenté, la grand-mère, les oncles et les tantes.

Eh... Après six ans de vie commune... je voyageais avec mon père, donc il y avait beaucoup de gens qui parlaient, donc j'ai appris un peu... ma grand-mère me parlait toujours dans la langue... elle me parlait toujours dans la langue, mes oncles aussi... donc c'est comme ça que j'ai appris...¹⁵⁴ (Kyra)

Même si l'espace domestique et, à travers lui, le rôle de la mère sont décisifs dans l'apprentissage et le maintien de la langue maternelle, le récit de Kyra nous rappelle que cette responsabilité linguistique est aussi une affaire collective. Elle porte d'ailleurs l'objectif personnel d'apprendre à parler et à écrire sa langue maternelle dans un futur proche :

Et puis, bon sang, c'est incroyable que je comprenne tout. Si je traduis ce que dit un indigène, je traduis bien, plus que ma mère qui fait certaines erreurs que je vois... mais je ne sais pas comment parler... de manière parfaite, je ne sais pas parler. Et je ne peux pas non plus écrire. Cela me dérange un peu... Je veux apprendre à écrire... jusqu'à ce que je finisse mon université, je veux retourner au Xingu pour voir ces choses. Ce serait une belle chose... il y a beaucoup d'histoires du Xingu, des contes... de petites histoires qui sont très belles... que j'aimerais transmettre au monde.¹⁵⁵ (Kyra)

La maîtrise de sa langue maternelle, s'approchant du processus de revitalisation linguistique, lui permettra notamment de faire rayonner sa culture, mais aussi de pouvoir s'y reconnaître plus facilement, brisant du même coup l'isolement culturel qu'elle vit.

Alors... c'est aussi ce que je dis à mon père... même si je veux aller en Allemagne, en France... peu importe... quelque chose me tire toujours vers le Xingu, tu vois ? Il semble que eh ! Je suis indienne, donc... c'est mon origine... c'est ce qui me pousse toujours.¹⁵⁶ (Kyra)

*Luana: o portugues como segunda lingua*¹⁵¹

Au sein du même regroupement familial, Luana, bru de Vanessa issue d'une communauté extérieure au Xingu, fait la narration d'un combat différent. Si les mariages intercommunautaires n'ont jamais été étrangers à la culture xingwana, ils comprenaient normalement les individus issus des nations internes au territoire du Xingu. La fréquentation des espaces urbains et l'hypermobilité des Autochtones forment une nouvelle réalité beaucoup plus hétérogène. Luana habite actuellement avec la famille de son époux à Canarana. Contrairement aux autres communautés du Xingu, celle de Luana ne fréquente ni n'habite la ville de Canarana. Isolée de sa communauté, elle accorde beaucoup d'importance aux appels de ses parents qui deviennent un moment intime pendant lequel elle retrouve pleinement sa culture à travers la pratique de sa langue :

Qu'est-ce que tu fais de ta culture et que tu sens que ça te fait du bien de faire ça ?

L : mmm... pour moi... je pense que... c'est parler. Genre, parler dans ma langue. Sans parler portugais. Ça me fait du bien. Je me sens plus à l'aise pour parler dans ma propre langue. Ici, je parle

¹⁵¹ Le portugais comme seconde langue.

plutôt en portugais. Je ne parle dans ma langue que lorsque mes parents m'appellent... alors je parle dans ma propre langue avec eux. C'est tout.¹⁵⁷ (Luana)

Les mariages intercommunautaires renforcent donc l'isolement, car ils vont diminuer le nombre de sources avec lesquelles l'individu sera amené à pratiquer sa langue. Si l'école ou encore la famille élargie ne peuvent alors constituer des sources de transmission, le lieu domestique devient lui-même un espace exogène où la mère est amenée à discuter dans la langue véhiculaire, le portugais, avec son époux. Elle souligne l'importance de cette dernière lorsqu'elle décrit l'attitude linguistique de sa belle-famille en stipulant que « comme ils utilisent... 2 langues, que je vais dire, à savoir le karibe et le portugais. C'est fort à l'intérieur. Et la langue portugaise y est plus forte que la langue [maternelle] même. »¹⁵⁸ (Luana) L'enfant issu d'une union mixte à l'extérieur du territoire indigène est donc exposé à un environnement qui précarise plus fortement les langues maternelle et paternelle.

Récemment devenue mère, elle se préoccupe de la transmission de sa langue à son fils qui baigne dans un univers urbain socialement allochtone. Même si l'espace domestique représente un lieu sécuritaire où la transmission s'opère, elle craint que la fréquentation de l'espace urbain et de ses institutions lui inculque une « honte » de sa propre culture se traduisant notamment par le refus, conscient ou inconscient, de parler sa langue.

Je veux voir quand il va commencer à étudier... Oh... oh... et parce que je suis sûr qu'il va étudier avec les blancs. Parfois, j'ai peur qu'il ne parle qu'en portugais. Parce qu'il sera là avec les Blancs. Il ne s'exprimera qu'en portugais. **Alors je suis sûr qu'il aura honte de parler dans sa propre langue...** c'est ce que je crains... (...) **Je vais tout faire pour qu'il parle dans ma langue. Je vais lui apprendre.** Tu comprends ? (...) Donc, **ma crainte est la suivante. Qu'il parle en portugais et non dans ma langue ou celle de son père.** Parce que je vois un garçon là-bas [à la maison], le frère de [mon époux], le plus jeune, il ne parle pas dans la langue, il parle plutôt en portugais. Il ne parle plus la langue, donc je pense qu'il a commencé à apprendre de cette façon. Aujourd'hui, il ne parle plus la langue, il parle plus portugais, mais le garçon comprend. Il ne parle pas, c'est tout. La tante de [mon époux]... elle parle dans la langue avec lui... mais il comprend... il ne parle pas, c'est tout. C'est de ça que j'ai peur. Genre, je vais lui parler dans ma langue... et il va juste aller là-bas, il va juste apprendre... c'est ce qui me fait peur. Comme son oncle... il ne parle pas. Tu comprends ?¹⁵⁹ (Luana)

Luana exprime la peur qu'il ne suffise pas aux parents de parler dans leur langue à la maison pour maintenir vivante sa pratique. Ses inquiétudes concernent d'ailleurs sa langue, mais aussi celle de son époux, toutes deux en danger dans un tel environnement majoritairement lusophone. Une solution pourrait se formuler dans l'établissement d'un réseau extrafamilial dans lequel l'enfant mobiliserait sa langue maternelle. Cependant, celui-ci m'apparaît plus difficilement réalisable par la retenue xinguana entourant la création de tels réseaux en ville,

un élément sur lequel je reviens dans la prochaine section portant sur les espaces publics. Luana propose plutôt de miser sur la valorisation de sa langue et de considérer le portugais uniquement comme langue seconde.

Parce qu'alors, à mon avis, je dirais neh, n'importe qui apprend à parler portugais. Vous parlez peut-être mal, là, mais vous apprenez. Aujourd'hui, je pense comme ça. Je me fiche de savoir si je parle mal ou pas. Pour moi, c'est ma deuxième langue. Tu comprends ? Je m'en moque. Car ce qui compte pour moi, c'est de pouvoir parler ma propre langue. Je ne me soucie pas des langues des autres. Je pense comme ça.¹⁶⁰ (Luana)

L'enseignement de cet ordre linguistique passe donc inévitablement par la création d'un sentiment d'appartenance. En contexte de mariage intercommunautaire en milieu urbain, ce sentiment ainsi que la valorisation de la culture peuvent être confrontés à ceux de la culture de l'Autre.

La grand-mère de [mon mari] m'a donc dit que je devais suivre sa culture [à lui]. Mais j'ai dit que je ne peux pas suivre une culture qui n'est pas la mienne. Tu comprends ? Parce que ma culture est une chose. C'est déjà une autre culture. Oh, pour moi, c'est plus fort de suivre ma culture. J'ai grandi en connaissant cette culture. On ne peut pas changer cela.¹⁶¹ (Luana)

La multiplication de l'appartenance à des cultures différentes peut alors être perçue comme un vecteur de fragilisation culturelle auquel les familles répondent par la valorisation d'une seule culture. La grand-mère de l'époux de Luana incarne ici la protection d'une culture autochtone au détriment d'une autre, puisqu'elle voit la sienne déjà fortement fragilisée par l'implantation urbaine de sa famille. La position de la grand-mère est également un élément d'analyse en soi. Vanessa, à travers son sentiment de culpabilité, explicite la perception de son « échec » de transmission culturelle vers ses enfants. Cependant, mes observations m'ont permis de constater qu'elle reprend au quotidien les responsabilités linguistiques du rôle maternel cette fois-ci orientées vers son petit-fils, fils de Luana, à qui elle parle exclusivement dans sa langue maternelle. Cette pratique de transmission linguistique intergénérationnelle s'ancre dans un contexte différent de celui de l'arrivée en ville de Vanessa. En effet, elle n'est plus la seule locutrice de son réseau urbain : l'une de ses sœurs cadettes désormais mariée à son ex-époux habite avec elle, tandis que l'une de ses sœurs aînées habite ailleurs à Canarana et elle entretient des relations amicales avec une femme appartenant à une autre communauté de langue karibe. La transmission linguistique semble donc être plus facilement réalisable lorsque la locutrice n'est pas en situation d'isolement social et culturel. Le passage de son rôle de mère à celui de grand-mère, dans un contexte socialement et culturellement sécuritaire où elle, ses enfants et ses petits-enfants cohabitent, lui permet de rectifier la

présence de la langue maternelle au sein de l'espace domestique. La femme, principalement à travers son rôle de mère et peu importe sa trajectoire, est ainsi toujours considérée comme l'agente principale de la transmission linguistique.

L'exemple parental est, certes, un élément crucial dans la prise en considération de l'importance linguistique. Fanny, mère de 6 enfants à qui elle parle dans sa langue maternelle, nous raconte l'attitude linguistique paternelle lors de leur arrivée en ville :

La langue de mon père, il a toujours parlé (kamaiura), il n'a jamais utilisé le portugais. Et selon que l'homme blanc restait ou non, il parlait toujours, il n'avait pas honte de parler. Nous avons donc conservé la langue, pour ne pas la perdre. Nous parlions dans la langue, chaque fois que mon père allait à l'école, nous parlions dans la langue, et les élèves et les professeurs étaient curieux... mais nous avons toujours parlé, nous n'avons jamais utilisé la langue portugaise [ensemble]...il a toujours parlé dans la langue... J'ai donc toujours conservé la langue indigène et n'ai utilisé le portugais avec eux que lorsque c'était nécessaire. Seulement le nécessaire avec eux, c'est comme ça qu'on conversait. Mais nous nous parlions dans la langue. Et c'était toujours comme ça.¹⁶² (Fanny)

Elle souligne ici l'absence de « honte » de parler sa langue devant les Allochtones de l'école leur permettant ainsi de la maintenir vivante. Le portugais est alors envisagé, à l'instar de Luana, comme une deuxième langue utilisée seulement « par nécessité » avec ses locuteurs.

Soulignons ici un point intéressant. Dans certains récits, les femmes critiquent ou invisibilisent la pratique maternelle de la transmission linguistique au profit d'une valorisation de la conduite paternelle. Fanny défend l'attitude de son père sans souligner qu'il est essentiellement absent de la maison, les laissant seuls avec leur mère qui ne parle à l'époque que très peu portugais. D'un autre côté, Kyra critique sa mère pour l'absence de la langue maternelle dans l'espace domestique sans prendre en compte le contexte de son arrivée en milieu urbain, mais tout en prenant soin de justifier l'absence de transmission linguistique de la part de son père adopté par des Blancs durant l'enfance. Un système de valeurs différenciées émerge en rapport aux attentes et responsabilités parentales. La figure paternelle, premier ancrage (à travers la figure du cacique, mais aussi du père) dans le monde allochtone, voit son rapport à la culture justifié, tandis que la figure maternelle, symbole (dans les récits des femmes) du monde traditionnel et du village, se doit de faire perdurer les pratiques peu importe ce que ceci peut lui en coûter. Une telle perception inscrite dans les récits des femmes invisibilise les trajectoires féminines de leurs mères et de leurs grand-mères. Les femmes, associées à l'espace domestique, se doivent d'œuvrer pour une continuité

culturelle plus ou moins visibilisée, contrairement aux hommes qui, par leur présence plus accrue dans les espaces publics urbains, sont valorisés dans leur promotion d'une coexistence entre les deux mondes, autochtone et allochtone. L'intériorisation de cette vision dichotomique opposant les deux figures parentales est basée sur les attentes liées aux genres et aux espaces qui leur sont socialement et culturellement attribués.

Les récits des femmes contribuent à cette vision dichotomique, mais ancrent leurs propres parcours dans une perspective de changement de narratif. Or, ce changement les place elles-mêmes au cœur d'une tension provoquée par la recherche d'un équilibre entre ces deux mondes. Fanny nous dit qu'elle a « toujours eu ces deux mondes différenciés... mais [qu'elle a] toujours su les utiliser, tous les deux »¹⁶³ (Fanny). Cet équilibre peut être, au contraire, plus difficile à atteindre. Ila, migrante urbaine arrivée à Canarana à l'adolescence et mariée à un blanc, œuvre dans le domaine de la santé autochtone à titre d'infirmière à la Clinique ambulatoire autochtone de São Paulo, ville où elle habite avec son époux et sa fille. Venir en ville signifiait pour elle de réaliser son rêve de pouvoir y étudier et d'ainsi travailler auprès de sa communauté. Accompagnant diverses expéditions au Xingu et répondant aux besoins des migrants urbains à São Paulo, elle réalise en quelque sorte son objectif personnel. Cependant, pour y arriver, elle sacrifie le temps passé avec sa fille. En résultera la scission linguistique tant redoutée par Luana:

Comme mon père le dit toujours « valorise ta culture, surtout la langue », et ma fille, quand elle avait... elle avait deux ans, je l'ai mise à l'école. Elle parlait déjà presque la langue, Kamaiura (...) Elle était à la maison, et j'étais ici avec elle, deux ans arrêtée. J'ai quitté mon travail et je me suis occupé d'elle. Quelque chose que je n'ai pas aimé non plus. D'arrêter et de rester avec elle. Rester à la maison. J'ai donc convenu avec mon mari que je resterais deux ans sans travailler. Mais après deux ans, je veux retourner au travail ! Il a dit « tu resteras », mais nous nous sommes battus ! Ce n'est pas... facile à accepter, non ! « Écoute, je vais rester, mais si tu dis que je dois rester une année de plus, je ne resterai pas. » Il a dit « c'est bon ». Et alors, est passé un peu de temps, 2 mois, et j'ai dit... « regardons les écoles pour elle ! Regardons ! » Il devait accepter. Mais si ce n'était que de lui, je restais à la maison. J'ai dit « pas question, je ne veux pas rester à la maison ». Ainsi, aujourd'hui, ma fille ne parle que portugais, mais je lui parle dans la langue, neh. Et ça, je crois... enfin... j'en viens à me sentir coupable qu'elle ne parle pas la langue. Je l'ai mise à l'école et... mais j'essaie de lui parler dans la langue. Mais elle comprend ce que je dis, mais ce que je voulais vraiment, c'était qu'elle parle dans la langue. Alors je serais plus heureuse.¹⁶⁴ (Ila)

Dans cet extrait, nous percevons l'ambivalence de la position féminine dans l'espace urbain. À cette position incombe socialement l'occupation d'un espace et d'un rôle définis par le domestique et la famille auxquels se heurtent les projets personnels des femmes se déroulant dans les espaces publics (éducation, emploi, participation politique). Les femmes xinguanas

migrantes vivent avec une énorme pression individuelle, familiale, sociale et culturelle dans leur exercice d'une coexistence entre les deux mondes, autochtone et allochtone, territorial et urbain, féminin et masculin.

La transmission linguistique dépend donc de plusieurs facteurs à même le contexte de migration urbaine : la sécurisation culturelle, le bassin d'interlocuteurs de sa ou ses langues maternelles, les occupations extrafamiliales, le temps en présence avec les enfants et la fréquentation d'institutions allochtones en sont quelques-uns énumérés par mes collaboratrices. Toutefois, la langue reste un puissant indice d'appartenance au groupe et sa connaissance lie les femmes à leur famille, ceci malgré la distance.

Et je veux vraiment revenir comme ça, pour faire ça, pour vraiment valoriser, pour sensibiliser les jeunes à la préservation de notre façon de faire. Et c'est ce qui nous fait rester forts ici. Parce que je suis seule ici, mais je sais d'où je viens, je sais qu'ils sont ma famille, je connais la langue qu'ils parlent, je sais tout, alors, quand je me sens très seule ici, je me dis : « Oh non, je ne suis pas seule, il y a toute ma famille là-bas ». ¹⁶⁵ (Ila)

Comme pour Vanessa, le contexte d'Ila n'était pas favorable à la transmission de sa langue maternelle à sa fille. Elle mobilise toutefois son bagage professionnel et personnel au profit d'un rôle « maternel » qui devient collectif. Par celui-ci, les notions de *valorisation*, de *conscientisation* et de *préservation* culturelles sortent de l'espace domestique pour investir l'espace public et assurer le liant entre le village et la ville. Ce rôle devenu « public » conduit la femme migrante à se rattacher symboliquement à l'espace domestique du territoire (la famille qui n'a pas migré), lui permettant de briser l'isolement urbain.

C'est donc à travers le renversement du rôle qui la place originellement dans une situation d'isolement qu'elle donne du sens au processus de migration individuel devenu symboliquement collectif.

6.3.2 Réclusion menstruelle

L'espace domestique est aussi lié à une étape importante du développement de la « personne xingwana », à travers la transformation physique et sociale de l'individu passant de l'enfance à l'âge adulte. Ce passage se déroule dans le cadre d'une période de réclusion de quelques mois à quelques années. Considérée par plusieurs comme « l'école du Xingu », la réclusion est omniprésente dans les parcours féminins, contrairement aux parcours masculins. La

réclusion, une forme de performance intime, mais reconnue socialement, « fait », fabrique, construit ce que l'individu doit « devenir » socialement et culturellement. À travers elle, une jeune fille « devient » une femme, un homme « devient » un grand lutteur. Les savoirs (techniques artisanaux, chants, danses, histoires) qui y sont transmis, couplés des transformations physiques inscrites dans le corps (nettoyage par l'ingestion d'émétiques, scarification de certaines parties du corps pour les grossir et les rendre plus fortes, enduction du corps et des cheveux de plantes), permettent à la femme de transformer sa position relationnelle à la fois face aux autres et face aux pratiques culturelles. La femme sortie de réclusion s'approprie un nouveau rôle, lié de près au mariage et à la procréation, la menant à celle qui crée et qui transmet. Le processus de toute réclusion est un outil important de *création*, étant entre autres une phase essentielle à la création de lutteurs, de pajé ou même de nouveaux êtres à la suite de l'accouchement. Sans proposer ici une étude approfondie de la réclusion en soi (laissant le soin à Sérgio Tavares (1994) et Sofia Pereira Madeira (2006) de le faire, notamment pour la communauté des Kamaiura et à Viveiros de Castro (1979) chez les Yawalapiti), je tente de présenter sa pratique, ses limites et les négociations la rendant possible dans le cadre différent qu'est l'espace urbain.

Attardons-nous d'abord à sa réalité. Très peu de nos collaboratrices ont réalisé leur réclusion en ville, la majorité ayant migré vers la ville à la suite de cette période ou encore beaucoup plus tard à l'âge adulte. Des cinq collaboratrices qui ont amorcé leur parcours de migration avant l'âge de la puberté, 3 ont vécu ce passage en ville, tandis que les deux autres ont été envoyées au village pour l'entièreté ou pour une portion de leur réclusion.

Karu, ayant amorcé sa migration dans les années 1990, fait partie de celles qui retourneront au village. À travers son récit, elle indique que le retour au village est symboliquement rattaché à l'importance et au déroulement de la réclusion dans un cadre traditionnel et familial :

Toute ma famille, tous mes frères, je pense qu'ils sont tous allés au village, bien que mon père vivait en ville, ils sont restés avec lui plus longtemps en ville, mais cette règle de réclusion devait avoir lieu dans le village, donc ils sont tous allés au village. Et alors, c'est après nous que sont venus les neveux, puis peut-être que certains d'entre eux sont restés en ville, pas tous, mais certains (...) ¹⁶⁶ (Karu)

Sa réclusion d'une durée d'un an marque l'arrêt de ses études qu'elle reprend à son retour en ville. Troquant un apprentissage pour un autre, elle décrit l'esprit dans lequel se déroule la

réclusion dans sa communauté du Bas-Xingu, ayant vécu un processus de xinguanisation lors de son inclusion au TIX :

Et alors, en réclusion, nous ne pouvons pas sortir, nous ne pouvons pas parler, nous ne pouvons pas rire, nous ne pouvons pas manger n'importe quoi, nous devons nous râper (scarification), nous devons attacher nos jambes, nous devons prendre soin de nous, neh, **c'est l'éducation que nous devons recevoir lorsque nous arrivons à cette, cette phase** neh. Ensuite, la mère nous apprend à faire de l'artisanat, elle nous apprend à respecter les gens, elle dit qu'il ne faut pas se mêler aux hommes quand on sort, parce qu'il faut se respecter soi-même, neh, donc elle enseigne tout ça... ce temps pendant lequel tu restes là, tu ne restes pas là à rien faire, seulement allongée, non.... ce temps, c'est pour vraiment éduquer, enseigner et apprendre.¹⁶⁷ (Karu)

Karu est donc retirée de son processus d'apprentissage urbain pour compléter celui qui participe à la construction identitaire xingwana, l'un faisant momentanément place à l'autre. L'augmentation de la scolarisation des jeunes filles xinguanas, tant au village qu'au milieu urbain, crée donc une zone où se croisent et parfois s'entrechoquent les attentes culturelles et sociales, traditionnelles et contemporaines. Dans le cas de Karu, la transition d'un espace, d'un processus et d'un contenu d'apprentissage s'est faite sans heurt. D'autres récits mettent en image l'écart vécu par les femmes entre ces deux pratiques.

Le cas de Souli nous expose un tout autre contexte que celui de Karu. Issue d'un mariage interculturel entre un peuple du Haut-Xingu et un peuple du Bas-Xingu, elle arrive avec sa famille à Canarana alors qu'elle a 1 an. Son récit renforce l'importance du rôle maternel concernant la continuité culturelle représentée par la tenue de la réclusion en contexte urbain pour laquelle sa mère est la seule représentante :

Bien que nous ayons toujours vécu en ville, grandi et ainsi de suite... nous n'avons jamais cessé d'aller au village... nous avons toujours... ma mère est très... traditionnelle... vous savez... jusqu'alors, nous avons ces choses indigènes... comme la culture du Haut[Xingu]... qui est... de rester reclus... ma mère m'a envoyée en réclusion... j'ai donc aussi été recluse... donc, **même si nous vivons en ville, nous avons cette culture... nous l'emmenons avec nous**... ma mère est très dure à ce sujet. (...) cette culture de la réclusion et ainsi de suite appartient à ma mère... en fait... la famille de mon père, le groupe ethnique, les gens, ils n'acceptent pas cette tradition de réclusion, ces choses... ça appartient à ma mère qui est Trumai Kamaiura. Les habitants du Haut [Xingu] habitent cette culture de la réclusion, et c'est pour cela que je dis que j'ai été recluse... à cause de ma mère... mais je ne suis pas restée au village. Je restais en ville... ma mère suivait le même processus que j'aurais suivi au village, elle le faisait avec moi. Je ne pouvais pas manger de poisson grillé... ces choses culturelles... je prenais toujours des remèdes... ma mère trouvait un moyen d'obtenir des remèdes et de me les donner... ces choses... aussi le râpage... tout le processus que font les Hauts-Xinguanos... qui est une habitude culturelle... ma mère le faisait avec moi. Je restais plus à la maison... parce que je ne pouvais pas sortir. J'étais recluse... je restais plus à la maison... dans ma chambre... j'étais plus isolée... jusqu'à ce que ce processus de... d'évolution... de la préadolescence à l'adolescence... j'ai dû apprendre beaucoup de choses... j'ai dû être plus... **apprendre à être une femme...**¹⁶⁸ (Souli)

La continuité de cette pratique culturelle en contexte urbain entre parfois en opposition avec le mode de relation à l'Autre valorisé dans les institutions allochtones comme celle de l'école. Si la réclusion permet la mise en relation aux individus, savoirs, pratiques et techniques fondamentaux pour la culture xinguana, elle interrompt et limite temporairement les relations propres à l'espace urbain à une époque importante de la construction sociale du soi, l'adolescence. Dans son parcours, Souli vit cet épisode comme étant une triste, mais nécessaire, transition :

(...) J'ai dû rester en isolement... J'ai quitté l'école... et j'aimais étudier... j'aimais être avec les gens de la classe... et je suis devenue une jeune femme... et j'ai dû accepter... pour la culture... de rester en isolement... de passer par tout ce processus... puis je suis retournée à l'école... et alors j'ai perdu mes amis... ils étaient partis... je suis restée en arrière... j'étais très triste... je ne voulais pas... Je voulais finir l'école secondaire le plus tôt possible, donc j'étais très bouleversée, j'étais très triste, et maintenant je recommence, j'ai commencé à étudier et à rencontrer de nouvelles personnes, et j'ai fini l'école secondaire, mais c'est cette partie qui a été un peu triste... ce fut triste en vérité.¹⁶⁹ (Souli)

Ces parcours mettent en exergue une étroite relation entre ces deux processus d'apprentissage que sont l'école et la réclusion pubertaire xinguana, vécus de manière différente par les collaboratrices. Si les parcours présentés précédemment campaient la réclusion dans un lieu spécifique (le village ou la ville), le récit de Kyra propose une voie en chevauchement. Née et ayant grandi en ville, elle aborde tout d'abord la thématique en nous expliquant son refus de réaliser une réclusion pubertaire, un élément identitaire auquel elle ne s'associe pas.

À 10 ans... on me préparait déjà... « tu vas être en réclusion... tu comprends ? » Je pensais que ce n'était pas nécessaire, car je l'avais dit à ma mère. « **non, mais je n'ai rien à voir avec ça... je ne suis pas de là-bas... c'est fini maintenant** »...¹⁷⁰ (Kyra)

Ce refus reflète le rapport qu'entretient Kyra avec son identité xinguana pour ne pas avoir grandi au village.

Donc... Je suis née à Canarana. Et... la première fois que je suis allé au Xingu, j'avais 6 ans. Et puis tout était différent pour moi... (...) alors j'ai appris à connaître Neh... ma culture, ce que je suis vraiment... parce que dans mon esprit je ne l'étais pas... parce que je pensais que mes parents étaient indigènes, mais je ne le suis pas. Parce que je ne suis pas née là-bas, parce que je ne fais pas les choses de là-bas. Alors pendant longtemps, j'ai pensé comme ça. En allant dans... l'enfance maintenant... eh... j'ai toujours été traitée différemment à l'école, car... ils ne pensaient pas que j'étais indigène donc dans ma tête c'est difficile maintenant... eh... Tout le monde me traitait de la même manière, je n'avais jamais l'air d'une Indienne, donc **je n'avais pas l'idée que j'étais une Indienne ici, et c'est après environ dix ans que j'ai réalisé que lorsque j'étais recluse là-bas** [au village], que j'ai compris que le monde est comme ça, qu'il y a des préjugés, qu'il y a des gens qui me regardent et disent « Wow, tu es Indienne », c'est là que j'ai réalisé ces choses.¹⁷¹ (Kyra)

Kyra, s'apparentant au parcours de migration de Souli, aborde la réclusion à travers l'aspect exogène que ce processus de transformation et d'apprentissage représente dans son quotidien

et mode de vie urbain. De manière même plus explicite, Kyra la souligne comme symbolisant le point de rupture de son ignorance identitaire. Elle passe donc d'une enfance où la conscience de son appartenance sociale et culturelle n'est pas affirmée à une adolescence marquée par la réclusion comme étant la phase à travers laquelle elle assimile son appartenance à l'identité de « *india* » du Xingu en stipulant : « je me suis découverte ! Je suis indienne... mon dieu... Indienne... »¹⁵². Kyra fait donc de cette étape cruciale pour les Xinguanos une double performance : elle deviendra femme et Xinguana.

Le rapport à son identité s'ancre dans une absence de relations culturelles fortes. Elle visitera le village à partir de ses 6 ans, mais très peu de pratiques culturelles lui seront transmises à la maison. C'est par le biais de la parenté du village, notamment sa grand-mère et ses oncles, qu'elle développe un contact avec sa langue maternelle. Un contact qu'elle souligne être sporadique et trop faible pour lui permettre d'intégrer ces acquis sur le long terme. Le manque est donc double. Les relations interpersonnelles avec les membres de sa famille ou de sa communauté sont trop peu fréquentes, ainsi que les relations conceptuelles avec les différentes pratiques, savoirs et formes d'être et d'agir trop peu intégrées.

L'importance de l'entrée en réclusion de Kyra et de sa tenue au village prend alors un sens relationnel et identitaire.

(...) Puis ma mère a dit non... mon père aussi a dit que c'était important, donc j'y suis allée... donc j'étais préparée, je savais déjà que j'allais être en réclusion... j'aurai 11 ou 12 ans ensuite... je suis devenue une fille... donc...

Ils m'ont dit ce qu'était la réclusion. Ils ont dit que c'était une chose culturelle, que c'était quelque chose que l'on devait subir pour passer de fille à femme, que je devais passer par là. Alors j'y suis allée... mon dieu...c'était horrible ! (rises) parce que c'est une chose nouvelle, mais être jetée dans un endroit où vous ne connaissez pas les gens avec qui vous n'avez pas vécu... mais après, j'étais comme ça... **l'acceptant... et j'ai vu que c'était important pour moi.** Parce qu'alors, j'ai vu comment les gens... **j'ai commencé à penser comme eux...** quand on vit ensemble... on pense... un peu comme ce peuple, cette personne, je ne sais pas... vivre ensemble vous fait penser comme eux.... **J'ai vu les choses d'une manière différente...** ¹⁷² (Kyra)

Elle souligne que la réclusion au village a été en premier lieu une expérience difficile qu'elle lie à l'inconnu que représentent cet espace, cette culture et ces gens avec qui elle n'avait pas encore cohabité. Ce malaise évoque une distance sociale, culturelle, avec laquelle sont aux prises les familles migrantes dont les enfants naissent en ville. L'étape cruciale dans la

¹⁵² « Me descobriu neh! Sou india...nossa, india... »

construction de la « personne xinguana » que représente la réclusion peut donc être perçue (davantage que les visites saisonnières pour la participation aux fêtes) comme une triple opportunité : individuelle en amorçant un rapprochement avec sa culture, familiale dans le renforcement des relations et collective dans l'affirmation identitaire de la constitution d'une « personne xinguana ».

L'« acceptation » de Kyra de sa réclusion nous permet également de mettre de l'avant que ce processus est approprié par la femme qui le considère de prime abord comme une pratique exogène à laquelle elle ne s'identifie pas. La femme participe donc elle-même à sa xinguanisation. Elle mobilise sa volonté d'agir dans son intégration des relations sociales, culturelles, spatiales et temporelles du village, afin de mieux comprendre cet *Autre* extérieur, mais aussi intérieur à soi.

Je nomme cet état transitoire l'Autre-soi, un soi en devenir qui se construit à travers, grâce et en réaction aux relations avec les Autres qui l'entourent. Un soi qui absorbe alors une identité considérée comme Autre, mais qui vient compléter une partie manquante du soi dans le cas de certaines migrantes urbaines. L'Autre-soi nous apparaît comme un état que des pratiques culturelles comme la réclusion pubertaire en milieu traditionnel permettent d'équilibrer.

En ce sens, la réclusion de Kyra lui permet, malgré l'isolement physique et social qu'il représente, de tisser des relations avec sa communauté et sa culture et de mieux équilibrer cet Autre-soi. Elle dit que la réclusion lui a permis de comprendre et voir à travers la perception des Autres du village, un élément qui s'avère essentiel pour la compréhension de son identité qu'elle peut ainsi replacer dans son contexte spatial de l'urbanité. Elle y passe donc une première partie de réclusion en compagnie de sa grand-mère qui représente une figure féminine donnant accès à un sentiment d'appartenance, notamment à travers une introduction à sa langue maternelle et aux techniques d'artisanat.

La continuité de sa réclusion dans l'espace urbain lui paraît semblable dans la restriction de ses mouvements, qualifiant son expérience de « même chose qui a seulement changé d'endroit ». Cependant, à la question concernant les apprentissages qu'elle y fait, elle critique le rôle maternel qui lui semble faire défaut :

(...) Je pense que ma mère devrait me mettre dans la tête que je suis Indienne, que je devrais apprendre, mais elle ne le fait pas. Elle a déjà... Je pense que parce qu'elle est partie très tôt [du village], elle ne veut pas transmettre, je ne sais pas... ¹⁷³ (Kyra)

La critique de Kyra met en lumière le poids qui pèse, une fois de plus, sur le rôle maternel en milieu urbain où l'absence de la parenté élargie limite les contacts culturels et les centralise autour de la figure maternelle¹⁵³. La tentative parentale de faire vivre la réclusion dans un cadre traditionnel symbolise le désir de placer ses enfants au cœur d'un réseau relationnel xinguno plus difficilement accessible dans l'espace urbain. Son commentaire entreprend une certaine tentative d'explication concernant ce qu'elle décrit comme étant une « absence de désir » de transmission culturelle de la part de sa mère, mais sans l'approfondir. Le réflexe est donc de mettre au banc des accusés la « volonté d'agir » des femmes, évitant le questionnement du contexte de son « pouvoir d'agir » ainsi que de sa « capacité d'agir », tandis que les hommes sont davantage liés à la notion de « capacité d'agir », qu'elle leur soit attribuée ou déchargée, comme lorsqu'elle dit « mon père, je ne peux pas lui en vouloir parce qu'il est sorti [du Xingu], donc je ne le blâme pas. »¹⁷⁴ (Kyra)

L'écartement de la « capacité d'agir » semble être expliqué par l'association des rôles féminin et maternel à l'espace domestique et à son caractère sécuritaire, l'interprétant ainsi comme un espace libre des contraintes extérieures. Mes observations me mènent cependant à contredire cette association. En effet, l'espace domestique représente un lieu fermé endogène dans lequel la culture peut s'exprimer plus librement. Cet espace est toutefois traversé par de nombreux facteurs propres à l'espace urbain, tels que les réalités socio-économiques familiales (liées à la ville, mais aussi à l'incertitude de l'autonomie xinguna en territoire) et le cadre rigide du programme d'éducation nationale. Ces deux facteurs influencent à la fois la tenue de la réclusion pubertaire et le cadre dans lequel elle est performée, car ils sculptent l'opinion parentale concernant l'importance de l'éducation.

Comme souligné précédemment, le passage de la réclusion pubertaire est essentiel pour la production de la « personne xinguna », mais concerne, en pratique, les jeunes filles

¹⁵³ Il pourrait être intéressant de questionner une telle pratique et le rôle maternel dans un contexte de mariage interculturel dans le village paternel. Des questions auxquelles la présente ethnographie n'apporte pas de réponse.

davantage que les jeunes garçons. Ceux-ci entrent en réclusion principalement pour devenir de grands lutteurs comme le souligne Gisele en parlant de l'enfance de son père, ancien champion de lutte Huka Huka :

Ils l'ont mis en réclusion, l'ont beaucoup râpé pour en faire un lutteur (...) Dans le temps, ils rêvaient de ça... que le garçon devienne un lutteur. Tout le monde. Même aujourd'hui ! Certains disent à leurs enfants... de rester en réclusion, en passant des herbes pour devenir un lutteur.¹⁷⁵

La réalité des frères de Gisele nés ou ayant grandi en ville est bien différente. Aucun d'entre eux n'entre en réclusion. Fanny, mère de jeunes garçons, nous raconte son rôle dans leur orientation et l'importance de la réclusion pour devenir un lutteur, symbole de l'homme fort et de la réussite, un statut privilégié au sein de la culture xinguana :

Je leur dis, comme j'ai des garçons, c'est un peu compliqué parce que... (rires) Je ne connais pas le rôle d'un homme... mais je dis que s'il, par exemple, s'il allait là-bas, d'ici à... quand il sera un homme, je lui dirai... tu as déjà 11 ans, tu es sur le point d'entrer en réclusion. « C'est comme ça dans le Haut-Xingu, mon fils. » Nous préparons nos fils à être de bons lutteurs, à être quelqu'un dans la vie. Un homme fort. (...). Alors... ici c'est un peu difficile parce qu'il y a l'école. Il étudie, mais... pour rester à l'intérieur de la maison, il ne reste qu'à l'intérieur de la maison, sans sortir. Mais il n'a que la permission pour aller et revenir de l'école.

S : Mais tu l'as mis en réclusion ?

M : Non, je ne l'ai pas fait. (Rires) Non, je ne l'ai pas fait. S'il l'avait fait, il ne serait plus allé voir son père... je ne l'ai pas fait.¹⁷⁶ (Fanny)

En fin de commentaire, elle souligne qu'il est difficile de maintenir la réclusion en milieu urbain. Elle semble placer son garçon dans un cadre similaire à celui de la réclusion tout en confirmant qu'il n'est pas « mis en réclusion ». Ceci peut s'apparenter à une stratégie de continuité culturelle en désirant offrir une certaine flexibilité à la tenue de la pratique. De nos collaboratrices qui sont mères, toutes ont souligné que leurs filles ont passé par la réclusion, un constat différent en ce qui concerne leurs fils pour lesquels toutes mes données relèvent plutôt une omission.

L'importance de la réclusion pubertaire des jeunes filles est toutefois claire dans les récits féminins. Certaines vont même explicitement classer cette pratique comme argument de la présence d'une continuité culturelle en ville, conjointement à l'alimentation traditionnelle, à la participation aux fêtes du village et à la connaissance de la langue maternelle. C'est le cas d'Amari qui défend sa position urbaine :

Et même si nous vivons en ville, nous consommons, nous mangeons du poisson grillé, du beiju, tous les aliments que nous consommons au village. Nous la consommons, donc pour moi, je n'ai pas perdu la culture. Même ma fille. Ma fille, elle... est en réclusion. Elle est recluse. Ce n'est pas parce qu'on vit en ville, que je vais... que je ne vais pas suivre cette règle. Bien sûr, parfois, j'enfreins la règle qui consiste à la laisser aller en classe pour étudier. Je la laisse juste aller en classe de toute façon. Neh.

(...) Je la prends avec moi... Je l’emmène à des fêtes, quand il y a une fête, je l’emmène danser, j’emmène aussi mes enfants pour participer à la fête, donc j’essaie tant bien que mal qu’ils n’oublient pas leur origine. J’essaie toujours de les faire rester en contact [avec la culture]. Donc, ils parlent la langue... dès leur plus jeune âge... on leur apprend... ¹⁷⁷ (Amari)

Déjà soulignée par Fanny, Amari réitère, par son commentaire, l’importance que revêt l’éducation face aux efforts de continuité culturelle. Le contexte de migration de ces deux femmes arrivées en bas âge en ville, ayant fréquenté les institutions scolaires allochtones et ayant reçu des orientations parentales (principalement paternelles) faisant la promotion de l’éducation, influence leur vision du cadre de la réclusion pubertaire en ville, comme c’est le cas pour les parents d’autres collaboratrices. Ces familles sont donc plus enclines à négocier les mesures d’encadrement de cette pratique culturelle, quoique cette orientation ne soit pas systématique (pensons au père de Karu qui l’envoie faire sa réclusion au village). Ces négociations passent donc principalement par la flexibilité de l’étanchéité de l’espace domestique censé retenir la femme, la protéger de la vue des autres, favoriser le bon déroulement de sa transformation.

En effet, la réclusion est normalement conçue comme une période d’immobilité se déroulant dans un lieu circonscrit de l’espace domestique (une chambre, un recoin de la *oca* fermé temporairement) pouvant durer de quelques mois à quelques années¹⁵⁴. Rita, arrivée à Canarana à l’âge de 6 ans en 2006, nous raconte ce qu’elle considère être les balbutiements de la transgression urbaine de cette norme durant sa réclusion qui dure près de deux ans :

Eh ! Je suis restée dans la chambre ! Je suis restée là dans la chambre. Je suis restée là pendant cinq ou six jours sans sortir... mais [ma mère] me disait de ne pas sortir... même à l’intérieur de la maison, elle ne me laissait pas sortir... puis je me suis habituée... après un mois... je suis sortie dans la rue... elle m’a laissée ! **Je pense qu’elle a été l’une des premières à faire ça, à enfreindre les règles, et en tant que fille en réclusion, à sortir comme ça...** puis les filles qui étaient en réclusion sont allées en ville... Et parce que d’habitude, elles ne quittent le village que lorsqu’il y a une fête et qu’elles dansent et qu’elles peuvent partir après avoir coupé leurs cheveux. Je pense donc avoir été l’une des premières à le faire. Après cela, il y avait beaucoup de filles qui sont venues ici en ville, qui n’avaient pas encore dansé, qui voyageaient et ça s’est continué.¹⁷⁸ (Rita)

Deux éléments sont ici en jeu. La réclusion prend fin normalement lors de la sortie de la jeune fille pendant un rituel. Il s’agit traditionnellement d’un moment suscitant une grande curiosité, car les gens « découvrent » à nouveau l’individu, physiquement et socialement

¹⁵⁴ Plus une jeune fille passe de temps en réclusion, plus elle pourra se marier à quelqu’un de socialement important. Souvent, il s’agit de la réalité des jeunes filles de famille de liderança, destinées à être des caciquas.

transformé par la réclusion. Il est par ailleurs compris que la durée d'une réclusion influence le statut de la femme et son futur mariage, favorisant ainsi les plus longues réclusions chez les enfants de familles de liderança. Rita, fille d'un cacique, pourrait donc être amenée à suivre ce parcours. Cependant, sa mère et son père, celui-ci étant un fervent défenseur de la scolarisation¹⁵⁵, lui feront emprunter un chemin différent :

Ici, je sortais, j'allais à l'école... je faisais autre chose. Je suis allée à l'école... c'était normal. C'était comme... je pense... je pense que c'était moi et mes parents aussi. Il n'y avait pas cette histoire de... « Tu vas rester à la maison pendant un an... donc... sans étudier ». Mon père veut que je fasse des études... il ne veut pas que j'arrête d'étudier... donc il m'a demandé... d'étudier, pour trouver un bon travail, pour prendre soin de... dans le futur, quand j'aurai des enfants, si tu te maries et que tu te sépares de ton mari et que tu n'as rien pour prendre soin de tes enfants.¹⁷⁹ (Rita)

L'immobilité de la réclusion pubertaire est donc négociée afin de permettre, dans ce cas-ci, la valorisation de l'éducation qui est liée à une recherche d'autonomie et d'indépendance familiale dans un contexte politique où les terres du TIX sont toujours plus convoitées par l'agro-industrie rendant incertain le futur des Xinguanos.

Comme Amari et Fanny, Rita signale l'augmentation d'une flexibilité des normes régissant la réclusion afin de permettre aux enfants la continuité de la fréquentation scolaire. Cette flexibilité doit être perçue à travers l'encadrement mis de l'avant par les familles urbaines. Ne s'agissant pas d'un abandon de la pratique, mais d'une renégociation de son cadre, ces nouvelles limites permettent aux jeunes femmes de naviguer dans et entre deux « mondes » en honorant une portion des restrictions tout en négociant leur rôle et leur autonomie, car si les familles permettent aux jeunes recluses une mobilité vers les lieux éducatifs, ils prohibent toutes autres sorties.

L'exemple de la figure 15 permet d'illustrer cette (im)mobilité négociée durant la réclusion. Les jeunes filles en phase pré-menstruelle (avant et pendant la réclusion) sont ici autorisées à fréquenter l'école ainsi que le lieu de réalisation des ateliers d'audiovisuels considérés par les parents comme une formation éducative importante pour leurs filles.

Ce chamboulement des règles et normes culturelles semble, entre autres, prendre racine dans la volonté des parents de scolariser leurs enfants, un outil souvent présenté comme leur

¹⁵⁵ Il fut à l'origine de la construction de la première école de leur village natal du Xingu.

permettant de « savoir [marcher/vivre] dans les deux mondes ». Les déplacements internes et externes représentent donc l'importance grandissante de ce mouvement, ce va-et-vient entre deux cultures, considéré comme essentiel pour le futur des Xinguanos à travers le maintien des traditions et l'acquisition simultanée des outils politiques et linguistiques pour défendre leurs droits et intérêts.

La pratique négociée de la réclusion pubertaire est un exemple probant de la recherche d'équilibre entre deux univers distincts reliés par un pont relationnel. Par la participation aux cadres, aux formes et aux contenus, le double enseignement (école et réclusion) reçu par les jeunes migrantes leur offre un accès à leur propre culture ainsi qu'à celle du lieu de migration. Bien évidemment, le contexte urbain transforme la performance qui en découle à travers une plus grande mobilité et parfois l'absence ou la réduction de certaines pratiques, telles que la scarification. Cependant, il permet l'établissement de relations biculturelles faisant de ces jeunes des « passeurs » qui savent ainsi marcher « dans/entre deux mondes », un élément présenté comme une prérogative pour survivre en milieu urbain (et par extension, dans un futur xinguano).

Ces relations biculturelles, tant interpersonnelles que conceptuelles, facilitent ainsi la compréhension et la participation à l'espace intime du domestique ainsi qu'à l'espace public englobant à la fois les lieux autochtones et allochtones. L'approche de la vie en milieu urbain par l'entremise de cette biculturalité offre ainsi de nouvelles performances possibles et accessibles aux femmes xingwana. Des performances publiques s'inscrivant dans des emplois ou des responsabilités politiques jusqu'ici occupés uniquement par des hommes. Amari, Ila, Manala, Ana représentent par ailleurs les premières femmes à faire figure de modèles pour les jeunes générations qui voient en elles :

(...) [Des] exemples... c'est pour ça que ma mère m'a demandé d'étudier, d'être comme elles, d'avoir un travail, de travailler... alors ma mère me dit de travailler comme elles, d'avoir un travail comme elles.¹⁸⁰ (Takali traduisant à la 1^{re} personne le récit de sa mère)

Mais la rencontre de ces deux « mondes » et les performances qui en découlent peuvent également mettre en lumière la difficulté d'arrimer cette double identité. Certaines femmes, comme Kyra, relient plutôt cette capacité à « marcher dans les deux mondes » à un processus permettant de *savoir* « comment être indigène... [et] *savoir* aussi comment *ne pas être*

indigène... »¹⁸¹(Kyra). Un apprentissage qui n'est pas simple, comme elle l'indique lorsqu'elle dit : « J'essaie encore de m'accepter en tant qu'Indienne... c'est difficile pour moi... vraiment... »¹⁸².

6.3.3 Orientations

Comme démontré dans la section précédente, la réclusion « fabrique » le corps xinguanos, « fabrique » l'individu social. Durant cette étape fondamentale pour les peuples xinguanos, Tavares (1994) souligne l'importance d'y suivre des « orientations pratiques » et « techniques » (généralement liées aux activités traditionnelles). Même si elles ne sont jamais formellement analysées, ces « orientations » comprennent également un volet relationnel sur lequel je porte mon attention dans la présente section. S'il ne s'agit pas d'un concept développé dans les sciences sociales, je mobilise la notion « d'orientation » comme une forme de savoir oral quotidien en me basant sur les termes mobilisés par les collaboratrices tels que « orientação » (orientation) et « conselho » (conseil). Je priorise le terme « orientation », puisque les savoirs qui y sont présentés répondent tous au besoin de savoir naviguer adéquatement dans un réseau socioculturel particulier, de trouver le « bon chemin » à emprunter, de savoir éviter les « mauvais chemins » et réussir à ne pas « se perdre » ; ce qui m'apparaît comme une référence au territoire où il importe de connaître les bons chemins afin de ne pas s'égarer en forêt.

Bruna Franchetto (Franchetto, 2003) conçoit les arts de la parole (récits mythiques, discours du chef, chants, prières) comme des savoirs oraux performés pour lesquels le transmetteur est socialement reconnu pour posséder ce type particulier de savoirs qu'il a acquis à travers un long et coûteux processus (car il faut payer pour accéder aux savoirs « sacrés » (Fausto et al., 2011)). C'est ce processus qui permet d'accéder au statut social de maître du savoir, d'en être le « dono ». Les orientations sont, quant à elles, transmises par celui qui « a vécu »¹⁵⁶ et cumulé des connaissances personnelles liées à un contexte donné. Boucher (2005) mobilise l'importance de ce savoir « vécu » en lien avec l'expérience des Innus de leur territoire. Elle stipule entre autres que « [c] » est lorsque l'on a vécu une expérience et ses émotions propres, que l'on peut prétendre connaître les savoirs qui y sont liés » (Boucher, 2005, p. 107).

¹⁵⁶ « Car vivre c'est connaître » (Boucher, 2005 citant Goulet, 1998, p. 30).

J'abonde dans le même sens en développant cette réflexion en lien, cette fois, avec l'espace urbain. L'expérience de la migration urbaine mènera donc certaines personnes à être plus habilitées à offrir des orientations sur cet espace et les réseaux sociaux qui s'y développent, contrairement à ceux ayant toujours vécu sur le territoire.

Je conçois ces orientations comme « relationnelles », car elles permettent à l'individu xingvano de s'insérer dans les différents réseaux socioculturels en obtenant et maintenant un statut social. Dans un premier temps, je présente ici les orientations que je qualifie de *traditionnelles* qui transmettent les valeurs et les normes xingvanas à travers lesquelles les individus doivent savoir naviguer. De cette catégorie émergent deux types d'orientations plus présentes dans les discours des femmes xingvanas à partir desquels j'analyse leur présence et leur contournement en milieu urbain.

Dans un second temps, j'observe comment la migration urbaine donne naissance à des orientations spécifiques, des orientations *urbaines*, mais aussi comment celles-ci s'ancrent dans une continuité culturelle permettant aux migrants d'agir en tant que vecteur de liaison entre le Xingu et l'espace urbain.

Mais d'abord, précifions la nature de ces orientations. Leur réception s'amorce durant l'enfance et se poursuit jusqu'à l'âge adulte. Bien que les orientations physiques, basées sur des pratiques ou des techniques visant à transformer le corps, se concentrent spécifiquement durant la réclusion, les orientations relationnelles sont, quant à elles, proférées sans distinction. Ceci nous indique que l'insertion de l'individu dans un réseau de relations sociales, à travers son rapport aux autres, est essentielle et doit être appliquée dès le plus jeune âge, mais qu'elle constitue un apprentissage continu à travers les diverses phases du développement social de l'individu et les différents contextes qu'il rencontre. La transmission de ces orientations ne prend donc jamais totalement fin, comme c'est le cas de Fanny qui reçoit encore des orientations traditionnelles de la part de sa mère, et ce, même à distance. Bien qu'elles soient généralement émises par les parents, il peut s'agir parfois d'orientations reçues de la part de la fratrie plus âgée, d'oncles et de tantes ou encore des grands-parents. Ancrées à la fois dans l'expérience de celui ou de celle qui les transmet que

dans le cadre culturel d'où émergent les expériences, elles permettent à l'individu de s'insérer dans un univers social donné en apprenant les règles de bienséances, les valeurs et les normes.

Orientations traditionnelles

Je distingue, dans les récits de mes collaboratrices, des orientations qui s'ancrent dans les enseignements transmis de génération en génération et qui visent à insérer l'individu dans la collectivité xingwana par la transmission d'un savoir-vivre culturel et collectif. Leur application serait présentée comme étant un outil pour maintenir la cohésion au sein d'une communauté, ainsi que la « paix xingwana », cet état de cohabitation intercommunautaire sur le territoire donné du TIX.

Deux orientations se démarquent dans les récits des femmes ; deux orientations qui ciblent principalement le respect et la générosité, des caractéristiques du savoir-être des lideranças, bien que nos collaboratrices ne soient pas toutes issues de familles de ce statut. Katia nous raconte les orientations reçues quotidiennement de la part de son père durant son enfance au village :

[...] **Chaque matin, il nous prodiguait des conseils**, à moi et à Aritana... il se réveillait à l'aube... il réveillait les filles, les garçons... puis il racontait... son histoire... neh... nous étions comme ça... il nous donnait des conseils, à nous tous... « On ne peut pas dire du mal des autres... il faut bien accueillir les gens... il faut bien les nourrir... parce que... un jour, ils vous accueilleront quand vous irez visiter le village, dans la maison... » ¹⁸³

De cet extrait surgissent les deux orientations, celle de respecter les autres (de ne pas parler en mal d'eux par le biais de commérages ou de critiques) et celle de bien les recevoir chez soi en faisant preuve de générosité. Ces orientations invitent l'individu à établir des relations d'interdépendance sociale qui peuvent lui permettre de voyager et visiter les autres maisonnées, ainsi que les autres villages et communautés en toute sécurité. Ce faisant, elles participent à la prévention d'éventuelles menaces de sorcellerie, ou encore d'une mauvaise réputation familiale pouvant entraîner diverses répercussions, soit sociales, culturelles, voire même politiques. Gisele nous décrit son quotidien marqué par l'orientation de générosité qu'elle souligne être également une « règle de cacique » :

Quand les gens viennent là quand on fait cuire... la nourriture... quand je cuisine... par exemple, là, au village, je suis dans ma maison en train de cuisiner du poisson... je dis toujours ça quand les gens viennent chez moi pendant que je cuisine. « Ah ! Assieds-toi là, attends un peu ce que je fais pour que tu manges. » « ahh, d'accord !! » alors les gens sont heureux neh. C'est donc la règle du cacique. Si vous n'offrez pas votre nourriture, alors les gens vont dire... « Wow... c'est un cacique et il ne veut même pas partager sa nourriture... avec... la communauté. » « C'est mal », disent-ils. C'est donc pour cela que je le fais... ¹⁸⁴ (Gisele)

Bien que la majorité des femmes et des familles rencontrées et côtoyées pendant mes séjours ethnographiques se faisaient un honneur de mettre en pratique une telle orientation, son importance se décuple chez les familles de liderança et de caciques dépendant majoritairement de leur relation avec les membres de la communauté. Honorer de telles conventions sociales est alors un gage de respect envers la collectivité, mais aussi envers le statut familial qui perdure à travers les générations :

Ma mère, elle... même si je suis restée un peu... pas beaucoup avec elle neh... elle m'a influencée... m'a enseigné l'éducation. **Neh, comment accueillir les gens, comment parler aux gens neh.** Parce que, **nous venons d'une grande famille de liderança...** alors... elle a toujours dit que nous devons suivre la **ligne de liderança...** [...] même si je suis restée très peu avec elle... c'est ce qu'elle me disait. **Qu'il faut accueillir les gens quand ils viennent chez vous, leur offrir quelque chose, leur demander de s'asseoir dans la maison. Et ne jamais parler de la vie des gens. Il faut toujours être une bonne personne... ne pas parler de commérages...** juste parler de bonnes choses, de bonnes choses, quand ma mère dit, de bonnes choses... elle veut le dire comme ça... **langage de liderança...** famille de liderança... parce que pour être une famille de liderança, ce n'est pas facile... il faut suivre la ligne... la ligne de liderança... on ne peut pas parler des commérages, on ne peut pas parler des gens... il faut être généreux... tout ça neh... c'est tout ça que j'ai appris un peu de ma mère... elle a toujours transmis cette importance neh, **pour honorer le nom de la famille, qui vient d'un grand liderança,** donc j'ai toujours essayé de suivre l'exemple de ma mère.¹⁸⁵ (Amari)

Dans bien des récits, ces deux orientations (ne pas parler en mal des autres et bien les recevoir chez soi) vont de pair, formant les bases d'un cadre social, d'un « savoir-être » xinguano.

À travers elles, le savoir-être xinguano permet le maintien des relations de paix intercommunautaires, jusqu'aux relations parentales et amicales intracommunautaires. Cette relation de paix est essentielle, car elle permet le bon fonctionnement du système d'interdépendance dans lequel les familles sont unies à la collectivité. Qu'il s'agisse de la crainte que suscitent de possibles menaces de sorcellerie ou encore l'importance de compter sur la parenté durant les saisons (saison des pluies, saison des feux de forêt) ou les événements ponctuels rendant précaire la survie des foyers sur le territoire, le quotidien des villages dépend en grande partie du bon équilibre au sein de cette relation à l'Autre.

Ce que nous nommons le « savoir-être » se veut un savoir relationnel de la rencontre de l'Autre. Une rencontre physique où l'invitation à se sentir chez soi dans la demeure d'un autre permet d'établir des liens sociaux de réciprocité¹⁵⁷ dans un univers où l'espace intime

¹⁵⁷ Les notions de réciprocité et de réseaux d'entraide sont très mobilisées dans les études autochtones dans le rapport à l'Autre, être humain ou non-humain. Un constat similaire autant chez d'autres nations autochtones au

et domestique est protégé, gardé (Novo & Guerreira, 2020)¹⁵⁸. Il s'agit également d'une rencontre de l'Autre à travers le langage, dans la parole, dans le ton pris pour discuter d'enjeux délicats, dans l'omission ou l'abstention de propos liés au quotidien de l'Autre, des stratégies qui permettent de maintenir un équilibre entre les membres d'une communauté.

La générosité et le respect sont les clés essentielles pour bien intégrer le cercle social xinguano et s'assurer une bonne réputation qui elle, est gage de sécurité. Mais si ces orientations sont reçues autant par les garçons que les filles, elles sculptent tout particulièrement le rapport féminin à l'Autre puisqu'elles concernent deux espaces (sociaux et spatiaux) qui sont attribués à ce genre : le domestique où la femme est perçue comme la « maîtresse de maison » et les commérages pour lesquels la femme est perçue comme la « maîtresse du mensonge » (*dona da mentira*, Franchetto, 1986¹⁵⁹).

Ces orientations circonscrivent donc davantage le rôle social des femmes en prescrivant une attitude de servitude au nom du statut social et de l'honneur individuel, familial et communautaire. Les femmes doivent donc construire leur rapport à l'Autre en tentant de répondre à ces deux exigences sociales ; les orientations agissent ainsi comme un contrôle externe dans les seules sphères reconnues comme principalement féminines semblant accentuer les limites de l'autonomie féminine xingwana jusque dans ces espaces. Cependant, ce rôle est largement accepté davantage que critiqué. Malgré le contrôle dans lequel baigne le respect de ces orientations, ceci nous indique que les femmes mobilisent ces formes d'agir à leur avantage, parfois en s'y appliquant avec minutie, d'autres fois en les contournant, allant même, dans certains contextes, jusqu'à les renégocier, sans toutefois les réfuter totalement. C'est cette flexibilité, mais surtout, cette agentivité déployée à partir de ces orientations qu'il nous importe ici de mettre en lumière, et ce, à travers les parcours urbains des femmes xinguanas.

Brésil (Tassinari, 2015), chez les aborigènes d'Australie (Testart, 1989) et chez les Inuit du nord canadien (Auclair, 2003). Une notion essentielle que nous reprenons jusque dans notre cadre méthodologique.

¹⁵⁸ Comme le décrivait Novo et Guerreira (2020) dans une étude portant sur le rituel du Moitara, les invités des autres villages et communautés ne sont jamais reçus dans les maisons, à l'exception du rituel du moitara.

¹⁵⁹ Selon Franchetto, les hommes Kuikuro lui recommandaient de ne pas apprendre leur langue auprès des femmes, celles-ci étant « aurené oto », « donas da mentira », de l'information périphérique et occulte. (1986, p. 33)

Le respect des traditions jusqu'en milieu urbain

Observons, dans un premier temps, l'application de ce « savoir-être » xingvano dans l'exercice de recevoir la visite. Bien recevoir les visiteurs s'appuie sur ce que nous pourrions appeler un principe de générosité. Dans leur étude sur le rituel du troc, le Uluki, Novo et Guerreira (2020) soulignent la naissance d'amitiés grâce à l'établissement de relations basées sur la réciprocité à travers les échanges du rituel, mais aussi à travers l'espace domestique qui est rendu accessible aux invités. Il s'agit, selon les auteurs, du seul rituel permettant la création de relations amicales. Si je ne m'attarde pas ici au concept d'amitié, je lie étroitement la générosité, la réciprocité et l'accès à l'espace domestique, car quoi de plus généreux que de laisser l'Autre entrer dans son espace intime et de le recevoir comme un membre de la parenté ? À l'échelle individuelle et familiale, la générosité est une forme d'entraide permettant de solidifier les réseaux interpersonnels. À l'échelle communautaire, la générosité peut plutôt agir à titre de monnaie d'échange du respect communautaire, essentiel pour le maintien d'un statut social (le cacique doit faire bonne figure et agir à titre de parent pour ses enfants, les membres de sa communauté, ce que Gisele nomme une « règle de cacique »).

Dans leur parcours urbain, les femmes relatent des expériences où elles incarnent parfois l'hôte, parfois la visite. La visite peut être de passage quelques heures, mais quelques fois elle étire sa présence quelques jours, voire quelques semaines ou encore quelques mois. Occasionnellement, elle va jusqu'à se transformer en résidence permanente sous la forme d'une cohabitation. Ce dernier cas de figure ne s'insère cependant pas dans l'analyse actuelle puisqu'il représente davantage une stratégie économique et sociale de résidence urbaine, un point abordé en début de chapitre (4.1).

La majorité des femmes, principalement celles qui sont les « maîtresses de maison », nous ont raconté informellement recevoir la parenté du village venue « *passear* » (passer/se promener) pour visiter la ville. Les gens du village sont parfois amenés à loger auprès des organismes autochtones, comme la CASAI lors de visites médicales. Dans les cas des visites ayant pour but principal de voir la famille ou de régler certains problèmes bureaucratiques, les familles qui peuvent se le permettre et qui ne possèdent pas de parenté à Canarana logent dans des hôtels à bas prix. Certains hôtels à Canarana sont d'ailleurs connus pour héberger

une grande proportion des Xinguanos de passage. La meilleure stratégie de visite reste toutefois de loger chez la parenté habitant en ville. Comme la ville de Canarana représente, à de nombreux égards, un attrait urbain pour les Xinguanos, les visites de passage sont nombreuses, fréquentes et parfois même imprévues. Ces types de visites sont, par ailleurs, souvent présentés comme la première expérience urbaine des Xinguanos.

Au village, l'acte de recevoir concerne principalement les membres de la communauté qui passent, pour un court moment, saluer et discuter. En ville, la visite qui réside dans un espace autre (hôtel, organisme) reprend cette formule succincte où la maîtresse de maison offre un espace confortable pour s'asseoir, de la nourriture et quelque chose à boire. Lorsqu'il s'agit d'une visite qui vient loger chez les migrants, l'acte de recevoir inclut donc un espace où dormir et des repas. On rentabilise alors l'espace domestique pour pouvoir accueillir les individus. Parfois, on restructure l'occupation des chambres afin de libérer de l'espace, d'autres fois on installe la visite dans une portion aménagée à l'extérieur, reproduisant ainsi les installations des villages. Différentes formules sont adoptées pour la gestion des dépenses (repas, électricité, eau). Certains invités participent aux dépenses lorsque leur présence s'échelonne sur une longue période. Dans d'autres situations, les hôtes mobilisent leurs propres moyens de subsistance pour couvrir l'entièreté des dépenses.

À l'inverse, lorsque les femmes sont elles-mêmes de passage en ville, elles priorisent lorsque possible la réception familiale, moins coûteuse qu'un hôtel. Manala explique la complexité de ses nombreuses visites en ville dans le cadre de son rôle associatif :

[...] beaucoup de dépenses... parfois... je n'ai plus d'argent... neh... sans rien faire. **C'est grâce au fait que j'ai une famille que je loge dans leur maison... neh... de mes frères...** neh... donc... le jour où je dois payer l'hôtel... si je le devais [rester à l'hôtel]... ce serait encore plus de dépenses, c'est comme ça... ¹⁸⁶ (Manala)

L'accent est mis sur les coûts que représente une visite en ville et l'importance de la parenté urbaine permettant de les diminuer. D'autres collaboratrices mettent en lumière leur participation au quotidien urbain en réalisant certaines tâches ménagères ou en partageant leur salaire. Amari souligne la participation de sa belle-sœur dans la gestion des tâches domestiques lorsque celle-ci vient lui rendre visite en ville. Gisele, quant à elle, nous souligne

qu'avec ses revenus d'artisanat, elle parvient à payer les dépenses de ses parents chez qui elle habite lors de ses passages en ville accompagnée de son époux et de ses enfants :

Quand je reste ici, j'aide ma mère. J'achète de la nourriture, je paie la facture d'électricité... la facture d'eau... parce que je travaille... mon travail... je travaille avec des [colliers d'] escargots... en utilisant la machine... en utilisant l'énergie... c'est pourquoi j'aide mon père... et la nourriture... je dois subvenir aux besoins de mes cinq enfants. Et je dois acheter... Tout ce que je tire de mon travail avec les [colliers d'] escargots, l'artisanat, les hamacs que je fabrique. Je vends beaucoup de mes choses. Les colliers, les perles, les colliers d'escargots ronds... **C'est comme ça que je trouve l'argent pour vivre ici, en ville, quand je viens en ville.**¹⁸⁷ (Gisele)

Une telle participation entraîne un sentiment de fierté chez la femme qui mobilise son agentivité afin de participer activement à cet acte de générosité, faisant de la réciprocité une réponse directe.

L'orientation de bien recevoir les gens comporte également une portion sociale, mais aussi politique, fondamentale chez les caciques et les liderança. La notion de « recevoir » s'étend, dans leur cas, à la réception de l'autre dans sa salutation dans les espaces publics, mais aussi dans la prise en charge de ses besoins. Rita, fille de cacique, nous explique les orientations que son père lui donne participant à la construction de ce rapport à l'autre :

Je n'ai pas beaucoup d'intimité avec les Indiens des autres villages... les gens que je connais un peu, je leur dis juste « bonjour ! Vous vous promenez ? » seulement ça... la coutume de demander, de parler... et alors, **comme je suis la fille du cacique**, donc il y a des gens qui connaissent mon père... quelques vieux hommes... ils disent... « J'ai vu ta fille là-bas », mais je ne les connais pas ! Ils disent... « J'ai vu ta fille là-bas... elle ne nous a même pas parlé... » Alors mon père dit : « **Ma fille, si tu rencontres une personne, n'importe qui, tu dois lui parler, tu dois la saluer...** »¹⁸⁸ (Rita)

L'acte de recevoir s'élargit ainsi, surtout chez les gens des lignées de liderança, pour inclure le maintien d'une bonne relation à l'Autre en s'assurant de répondre aux échanges de salutations qui sont de mise par ce statut social. Ignorer l'Autre lorsque l'on représente un statut social de cette envergure est mal perçu et pourrait, éventuellement, mener à des critiques, voire, des représailles (sociales, politiques, religieuses¹⁶⁰).

Il m'apparaît que la réception peut également être considérée comme l'importance de répondre aux besoins qu'expriment les gens. Si les caciques doivent recevoir l'autre avec générosité, certaines femmes mobilisent activement ce « savoir-être » en ville. Certaines vont

¹⁶⁰ Les caciques et les individus de lignées de liderança se considèrent comme étant plus à risque d'être victimes de sorcellerie en raison du rôle qu'ils occupent. Un membre d'une famille où j'ai résidé soulignait les mesures particulières que sa famille mettait en place dans l'espace urbain pour éviter l'intrusion d'un sorcier dans leur espace domestique.

même jusqu'à suivre cette orientation à l'extérieur de l'espace domestique. C'est ainsi que Amari va offrir des poissons fraîchement arrivés chez elle à une Xinguana qui passe devant sa demeure (Journal de bord, 2017), ou encore qu'elle offre les quelques *reais* qu'elle a en poche à une Xinguana qu'elle rencontre dans la rue (Journal de bord 2018). De façon similaire, Gisele raconte :

J'aide vraiment. J'aime aider les gens. Au village, après mon arrivée de Canarana, les gens du village Kamaiura viennent... comme le cousin de [mon époux]... la mère de [de mon époux]... ils viennent pour me demander une robe, du savon... « Hé ! Tu as du savon ? Tu peux m'en trouver ? » Je dis... J'ai du savon... Je peux leur en trouver. Et je leur en apporte. Chacun d'eux... s'il n'y en a plus, « il n'y a plus de savon ». Quand elle voit mes robes... même si... elles voient... des robes... « Oh ! Je peux avoir ta robe ? Je peux garder ta robe ? » Je la lui donnerai sans payer. La semaine dernière, je suis allée à la CASAI avec une robe rose que je venais d'acheter chez Christina (boutique de robes reconnue par les Xinguanos de Canarana). Rose comme ça... tachée... j'y suis allée... il y avait 3 Kamaiura là... Kamaiura, la cousine de [mon époux]... une autre... elles s'en sont prises à moi, j'étais là... à régler les choses. Puis elles sont venues après moi, toutes les trois... puis elles sont venues à moi... « Hé, belle-sœur, on était à ta recherche, on veut te parler... »... « À propos de quoi ? » en parlant neh... « eh... nous voulons... nous recherchons ta robe... »... « eh... celle-ci... que vous voulez ? »... « Oui... nous voulons que tu nous donnes ta robe... »... « J'ai dit... ok... je vais rentrer à la maison me changer et plus tard je vous l'apporte... » (rires)... Et alors, comme elles étaient trois... alors j'ai dû me m'organiser pour trouver... pour trois personnes... J'ai dû prendre trois robes pour leur apporter. Je suis comme ça... Maintenant je n'ai plus de robes... je dois en acheter d'autres... eh... c'est moi. **Ça c'est la règle des caciques. Il faut être gentil.**¹⁸⁹ (Gisele)

Les exemples de Gisele et d'Amari mettent en lumière l'importance et l'application d'une telle orientation pour le rôle de Caciqua et de liderança, et ce, même dans l'espace urbain où les réalités économiques sont plus difficiles pour tous. Pour les individus occupant ces rôles, la générosité et la réception sont gages de la reconnaissance de leurs statuts et participent au « savoir-être » xinguano qu'ils se doivent de représenter. Mais si l'espace territorial du village et les rencontres interculturelles sont normalement les espaces de prestation d'un tel « savoir-être », la ville, par extension, en est également le théâtre.

Si ces exemples se démarquent par l'assiduité et l'intensité de la réponse offerte, toutes les femmes rencontrées prennent à cœur la réception de leur parenté. L'orientation de bien recevoir les gens, basée sur la générosité de l'hôte, est donc majoritairement appliquée par les femmes migrantes, et ce, malgré la précarité de leurs situations économiques.

La seconde orientation qui marque ce « savoir-être » xinguano est également appliquée avec soin par certaines de nos collaboratrices. Afin d'éviter de parler en mal des autres, les femmes soulignent en ce sens éviter de participer aux discussions concernant des commérages, voire

même de partir afin d'éviter d'y être mêlées. S'extraire de la production des commérages permet à la femme d'éviter d'être accusée de produire des « fofocas », mais évite également la déformation de la vie privée des autres par son absence de participation. Ainsi, Fanny, qui a reçu l'orientation de « ne pas critiquer les gens, ne pas juger, ne pas faire de commérages, ne pas diminuer les gens, par leurs caractéristiques physiques, ne pas les traiter avec indifférence, ne pas se chicaner, ne pas créer de conflits, être une bonne personne, recevoir les gens avec éducation »¹⁹⁰, nous explique sa manière de contrer la production de commérages :

J'essaie de ne pas entrer dans ce monde de ragots que les gens ont, neh. Je l'évite. Je l'évite, je ne le permets pas... Quand une personne essaie de dire quelque chose, je coupe court, [...] Je ne veux pas savoir qui c'est... parce que j'évite ça.¹⁹¹ (Fanny)

Cette orientation parentale se base principalement sur le respect de l'autre qui peut éventuellement se voir aussi être la base d'un respect réciproque. Si bien recevoir est le gage d'être bien reçu, il est possible d'extrapoler que le conseil d'éviter les commérages reprend la même formule. Ces deux orientations sont par ailleurs liées l'une à l'autre par les engagements qu'elles supposent. Nombreuses sont les femmes à évoquer le délicat équilibre qu'elles maintiennent, au risque de s'attirer les mécontentements pouvant faire d'elles les cibles des critiques et commérages. Katia fait état du stress que génère l'acte de bien recevoir les gens, principalement axé sur les réalités économiques des familles urbaines déjà précaires :

Je veux m'en aller... ! C'est difficile pour moi... et puis c'est pire quand un parent vient et reste à la maison... 2-3 jours... wow... je m'inquiète... parce que nous devons acheter de la nourriture... pour qu'ils mangent... sinon... ce type dit « il ne veut pas nous donner de nourriture... ». Je ne veux pas de ces choses. Nous devons prendre soin de ces gens... quand ils viennent... nous devons leur donner, faire de la nourriture pour eux... pour qu'ils puissent manger... c'est ça le problème...¹⁹² (Katia)

Recevoir la visite peut donc rapidement se transformer en un « problème » avec lequel les femmes, à travers leur rôle de « *donas da casa* », doivent jongler. Mais si la situation économique pèse dans la balance, Fanny nous explique le lien unissant le besoin de répondre à cette norme et les conséquences qui en découlent lorsqu'il en est autrement :

Quand les gens venaient à la maison, je les accueillais toujours. Je les traitais bien. Je les ai reçus. Normalement. Et, quand ils venaient ici. Je les recevais, car j'étais la maîtresse de la maison. **La maîtresse de tout ça, de l'espace. J'avais le rôle de bien recevoir la personne, d'accueillir, de... qui que ce soit, arriver là pour dormir, j'avais ce rôle, d'accueillir, de recevoir, d'offrir de la nourriture, donc j'avais ce rôle de recevoir.** Et... c'est une façon de faire plaisir aux gens. Pour être... pour être bien vu. Ne pas être vu sous un mauvais jour, pour que la personne arrive dans le village et dise... « Oh, elle est comme ça, elle ne fait pas ça, elle ne fait pas ça », donc c'est une façon d'éviter ça.¹⁹³ (Fanny)

Par ce commentaire, elle fait ressortir à la fois l'importance pour le Xinguano de la reconnaissance par la communauté de son maintien des normes culturelles, mais également le rôle que jouent les visiteurs du village dans cette quête de reconnaissance. Les visiteurs, sorte d'émissaires de l'opinion publique de la communauté, rapporteront tout manquement aux règles de bienséances du « savoir-être » xinguano. Ou du moins, les femmes soulignent la peur qu'il en soit ainsi. Le fait de ne pas bien recevoir les visiteurs peut donc entraîner une critique examinant le comportement des hôtes urbains. Des critiques qui s'inscrivent simultanément dans une illustration du manquement au statut social si l'individu est un liderança, ou encore dans l'exacerbation des préjugés intracommunautaires qui veulent que les migrants urbains aient beaucoup d'argent, vivent confortablement et s'écartent des valeurs d'entraide et de générosité promues par les orientations parentales.

L'application de ces orientations est donc importante pour les femmes en processus migratoire. Elle permet d'exercer un contrôle sur leur réputation, leur évitant ainsi de « perdre la face » (Goffman 1973) et remplaçant ainsi ces visites dans une mise en scène qui rappelle l'écart séparant le village de la ville. Mais l'application, en bonne et due forme, de ces orientations n'est pas la seule stratégie mise de l'avant par les femmes dans la recherche d'un équilibre entre le « savoir-être » xinguano et leur position de migrante. Au contraire, d'autres femmes, ou parfois les mêmes à des époques et dans des contextes différents, décideront plutôt de contourner l'application de ces conseils.

L'art de contourner

Il y a des gens qui viennent visiter... qui restent... dans la maison. **Ils restent 3 jours... quatre jours... et parfois ils reviennent au village... et parfois c'est difficile pour ceux qui les reçoivent... parce que c'est totalement différent du village...** ici, quand les gens viennent te rendre visite, alors tu dois acheter... acheter de la nourriture, acheter de la nourriture.... Vous achetez déjà de la nourriture, mais vous devez en acheter davantage pour pouvoir l'offrir aux gens. Parfois, vous n'avez pas d'argent, donc **je pense que beaucoup de gens ne comprennent pas que la ville est très différente du village.** Quand les gens viennent te rendre visite, tu dois acheter de la nourriture... tu dois acheter plus de pain le matin... et... Oui, si la personne ne vous aide pas à acheter de la nourriture pour garder votre maison, c'est très difficile. Si vous n'avez pas l'argent pour acheter pour tout le monde, **vous avez un peu d'argent... là... que vous économisez pour acheter de la nourriture pour vos enfants. Parfois, ils viennent sans planifier alors ça devient très difficile, et, ça**

échappe à ton contrôle, que tu n'as nulle part où trouver de l'argent... parce que ici c'est difficile...¹⁹⁴ (Amari)

Subvenir aux besoins de sa famille est un défi constant pour les familles en milieu urbain. La visite de la parenté et les obligations à quoi cela renvoie constituent des sources de stress pour de nombreuses femmes rencontrées. Parallèlement aux récits décrivant une application soignée des orientations, certains récits féminins (ou certains de leurs passages) marquent plutôt leur contournement. Selon certaines, le contexte urbain, notamment à travers une fragile indépendance économique et une absence de réseau d'entraide, les amène à trouver des stratégies pour éviter de se retrouver dans une position précaire. L'isolement social et économique décrit par Amari est amplifié par l'absence du réseau de parenté, puisque, souligne-t-elle, « l'homme blanc, ici, il ne te donnera pas... il ne te dira pas, comme ça... "oh... tu es indigène, si tu as besoin de quelque chose... va là-bas, prend ce qu'il te faut au marché..." »¹⁹⁵.

Afin de réduire les risques de précarité, les femmes ciblent les facteurs premiers qui peuvent causer un déséquilibre entre les revenus et les dépenses. Deux éléments ressortent : l'instabilité des foyers causée par les visites fréquentes de la parenté (proche ou éloignée) et cette « incompréhension » des différences du mode de vie en milieu urbain. En ce sens, la stratégie déployée par Ana vise le contrôle de la visite de la parenté. En limitant les visites, elle parvient à contrôler les besoins alimentaires du foyer auxquels elle sait être capable de répondre, puisqu'elle souligne « savoir vivre » en ville :

Mais, souffrir, c'est vrai, que pour vivre ici dans la ville, ce n'est pas si facile. Nous devons avoir de l'argent pour nous nourrir, comme j'ai déjà beaucoup d'histoire comme ça, **je sais déjà comment c'est pour nous de vivre ici dans la ville.**¹⁹⁶ (Ana)

L'élément principal est bien entendu le revenu, qu'il soit accessible à travers un emploi formel ou un travail informel, tel que l'artisanat. L'accumulation de ces revenus offre une sécurité à la femme et à sa famille :

Mon mari travaille déjà dans le district, et je fais de l'artisanat. Donc, grâce à ces produits artisanaux, nous vivons, nous achetons plus de choses, de la nourriture... **Je n'ai jamais eu faim, j'ai toujours quelque chose à manger à la maison.** Pour ces choses, mes objets artisanaux, nous les vendons, même si ce n'est pas si facile de vendre plus de choses, nous y arrivons.¹⁹⁷ (Ana)

La conscience de la structure nécessaire pour se maintenir en ville est très présente dans son discours. Mais Ana place la limite entre ce qu'elle peut faire, et ce qu'elle ne peut pas faire :

nourrir tout le monde. Car comme elle le dit, « pour nourrir tout le monde, je n'ai pas les conditions. C'est seulement pour mes fils. »¹⁹⁸ (Ana)

Par ce commentaire, elle pointe la difficulté à appliquer dans l'espace urbain les coutumes ancestrales de réception de la parenté proche et élargie, promues par les orientations parentales de respect et de générosité. Pour ce faire, elle conscientise son époux afin de limiter les visiteurs familiaux et exemplifie les complications qui peuvent survenir :

« S'il te plaît, n'amène pas la famille. Ce n'est pas si facile. Celle-ci n'achète pas de nourriture. Nous achetons et ils mangent et nous laissent. Nous nous retrouvons sans. Apprends, apprend » Je dis ça à mon mari. Que je n'aime pas du tout ça, je dis la vérité. Ce n'est pas n'importe qui qui vient chez moi, pour me demander... je vais rester chez toi un petit moment... non ! « **Ma maison est pleine** ». Je suis comme. Ma maison est pleine, parce que **c'est ce dont j'ai peur**. Pour rester à la maison, vous devez acheter du riz, du poulet, des épices, afin de pouvoir cuisiner pour eux. Donc ça c'est ce que je veux, c'est comme ça que c'est bon pour eux de rester. Maintenant, la personne reste à la maison, mangeant juste ma nourriture... puis me quitte et je me retrouve sans. D'où est-ce que, vous pensez que c'est facile à acheter ? Parce que je n'ai pas d'argent. Mais si j'en ai, je dois m'y accrocher. Alors c'est comme ça. C'est pourquoi j'ai dit que ce n'était pas si facile.¹⁹⁹ (Ana)

La stratégie mise de l'avant par Ana est fondée sur sa peur, une peur liée au manque et à l'insécurité de sa famille. Pour s'assurer que la stratégie soit efficace, elle va jusqu'à dire que sa « maison est pleine », une affirmation qui mène à deux interprétations. D'un côté, « la maison est pleine » peut symboliser la présence de parents en visite, ce qui lui permettrait de se « sauver la face » (Goffman, 1967) par rapport aux obligations familiales, culturelles et sociales. De l'autre, « la maison est pleine » peut aussi symboliser le manque physique d'espace déjà restreint par le nombre de membres y logeant et la structure de la maison, rendant compte de l'inadéquation des obligations culturelles dans ce type d'environnement. Dans tous les cas, malgré - ou poussée par - la peur de ne pas réussir à subvenir aux besoins de sa famille, Ana mobilise son agentivité afin d'établir une stratégie qui lui permet de « tenir le coup » (*segurar*).

En suivant cette stratégie, elle peut se placer dans une position socialement délicate, une position de vulnérabilité, en devenant la cible de critiques. Cependant, l'assurance de répondre aux besoins de base de sa famille semble lui procurer un sentiment de confiance suffisamment fort pour négocier son rôle social traditionnel au sein de l'espace urbain. Cette stratégie met aussi de l'avant la reconnaissance, faite par les femmes, mais pas nécessairement par leur visite, d'une compréhension des enjeux urbains et d'un savoir lié à l'expérience d'y vivre.

Un second exemple de contournement d'une telle orientation est la stratégie déjà présentée en chapitre 6.2 par Katia lorsque la visite de la parenté des villages désire troquer avec elle. Comme présenté précédemment, son refus de participer au troc sous le couvert de son « absence » lui permet d'échapper aux obligations de générosité de son statut social (liderança), mais aussi de préserver une sécurité financière potentiellement déséquilibrée par des échanges avec les femmes des villages, des échanges qu'elle considère comme asymétriques compte tenu du mode de vie urbain et de la précarité des familles urbaines.

Une fois de plus, la femme mobilise son agentivité pour proposer une réponse aux enjeux urbains, une réponse qui contourne les attentes sociales (sans les réfuter frontalement), sauvant ainsi son honneur et veillant à subvenir aux besoins familiaux.

Orientations urbaines : faire émerger un « savoir-vivre » urbain

Mais l'expérience de la ville fait émerger également la transmission d'orientations exclusivement basées sur l'expérience autochtone urbaine des membres de leur famille plutôt que sur le système intercommunautaire xinguano. Celles-ci se veulent donc davantage des enseignements permettant d'éviter la stigmatisation (individuelle, familiale, collective), tout en mobilisant une « autonomisation » proprement urbaine.

Ces orientations s'ancrent dans la distance qui sépare les migrants de leur territoire, de leur collectivité. Le cadre culturel du territoire, où les caciques, les aînés, mais aussi l'opinion publique de la communauté occupent des rôles d'autorité, est déstabilisé. La distance qui sépare les migrants de leurs communautés a pour effet de renforcer le contrôle communautaire concernant les faits et gestes de leurs membres, mais aussi de générer le besoin d'un encadrement personnel basé sur un contrôle de soi. Ce dernier, ancré dans une « connaissance de soi » (*se conhecer*) et du milieu urbain, permet aux femmes de se protéger des risques associés à la ville (violence, discrimination, dépendance), mais aussi des risques associés aux commérages issus de leur propre communauté. Ainsi, les orientations urbaines permettent aux femmes de se protéger à la fois des menaces extracommunautaires (violence,

discrimination, dépendance), mais aussi des menaces intracommunautaires (commérage, critique, discrimination) qui parsèment leurs récits de vie.

Dans un contexte anxigène difficile à contrôler où l'éloignement de la communauté marque la raréfaction des assises culturelles, ces orientations ne proviennent plus nécessairement uniquement de la famille, mais peuvent être reçues d'autres individus ayant vécu en ville (parenté éloignée, entité publique) ou encore d'elles-mêmes à la suite de leurs propres expériences. L'éclatement de la provenance de ces orientations peut désigner un sentiment de manque d'orientations liées à la vie en milieu urbain et le désir des migrants de faire profiter leurs entourages et leurs cercles sociaux de leurs connaissances afin de les prévenir des défis qu'ils y rencontreront. En effet, les femmes lient ces orientations « urbaines » à un besoin né du « manque » de préparation des jeunes aux enjeux et réalités urbaines. Elles décrivent ce manque à travers l'inadéquation des orientations et la distance les séparant des repères culturels.

Et aujourd'hui, les parents indigènes qui vivent en ville ne sont pas prêts à orienter leurs enfants qui vivent au village. Parce que les parents ont toujours vécu dans le village. Ils ne connaissent pas les dangers de la ville. Alors quand ils se lient d'amitié avec les mauvaises personnes, pour eux c'est normal. Ils ne voient pas que leurs enfants font quelque chose de mal. Donc, et la même chose se passe avec les filles. Si elle se fait des amis avec d'autres filles... mais ils ne voient pas que leur fille prend d'autres chemins. **Les parents ne sont donc pas préparés à vivre en ville et à guider leurs enfants. Parce qu'ils savent comment vivre au village, mais ils ne savent pas comment vivre en ville.**²⁰⁰
(Ila)

Les orientations « traditionnelles » permettent de contrôler les actions des femmes dans leurs devoirs envers les membres de la collectivité (respect, générosité) afin d'éviter les dangers sociaux que peut représenter un manquement à ces normes culturelles. Les orientations « urbaines » misent, quant à elles, à échafauder un pont entre le contexte du village et celui de la ville en dirigeant les femmes vers une double maîtrise des normes culturelles possible à travers un équilibre maintenu entre les deux contextes dans lesquelles les migrants naviguent simultanément.

En ce sens, certaines femmes considèrent que l'acte traditionnel d'orienter est en soi mis à mal par l'éloignement des figures modèles du village où les aînés (les « anciens ») et les caciques occupent ces rôles. Fanny décrit l'apport des orientations pour les femmes au village en ce sens : « parce que dans le village, elle a son... ses orientations. Je veux dire... des

anciens. Quand quelque chose arrive à l'oreille des anciens, ils vont là et orientent la personne ». Un apport plus difficilement accessible en milieu urbain. La présence de ce manque de soutien et d'aide est également notée dans les parcours migratoires à l'international. Gisèle Mandaila, une Congolaise qui était la première femme noire à devenir ministre en Belgique, souligne dans son récit de vie que les jeunes migrants ou leurs enfants manquent de modèles, de « mentorat », un manque qu'elle tente de combler à travers sa nouvelle posture politique (Mazzocchetti & Nyatanyi Biyiha 2016, p. 65). Un autre élément souligné par les femmes qui met à mal la production de ces orientations est l'introduction de la culture nationale sur les territoires autochtones. En ce sens, il importe d'équilibrer les enseignements au cœur de ce qu'elles considèrent comme une « transition » :

C'est pour ça que ça arrive... et aussi parce que **la famille commence à abandonner ses enfants... ils n'ont plus de conseils... le rôle des parents est traditionnellement... traditionnellement, les parents ont cette éducation... les conseils pour que l'enfant soit... une meilleure (bonne) personne, éduqué. Aujourd'hui ceci n'existe plus... autant ici... qu'au village aussi. Alors on vit... Nous vivons donc une période de transition.** Les choses changent, les choses de l'homme blanc arrivent en force... comme si c'était quelque chose qui tombait du ciel neh... alors... tout le monde devient fou... à vouloir expérimenter... vivre... cette vie. Peu de gens comprennent cela... j'observe... il y a beaucoup de gens qui... n'ont pas... cette préoccupation. C'est pourquoi, malheureusement, beaucoup d'Indiens, surtout les jeunes, s'adonnent à la boisson, à la drogue, au vol, et les filles commencent à se prostituer.²⁰¹ (Manala)

Bien que certains pourraient être tentés de lier ce type de transfert d'orientation à tout déplacement et toutes migrations, nous stipulons que le fait que celles-ci s'ancrent dans un rapport à l'identité autochtone et au territoire est un trait distinctif. Elles permettent plutôt de construire un « savoir-vivre » xingvano et urbain.

Aux orientations qui fondent ce que nous nommons le « savoir-être » xingvano, s'ajoutent donc, plutôt que de s'opposer, celles qui composent **un « savoir-vivre » urbain**, un « savoir-vivre » dans la mobilité et dans la distance, un « savoir-vivre » ancré dans un espace qui n'est ni administré ni protégé ni contrôlé socialement par les collectivités xingvanas comme le sont les villages.

Parfois, les gens viennent vivre en ville en pensant que tout est facile. Mais tout cela n'est qu'illusion... **il faut savoir vivre en ville. Tu dois savoir et te connaître**, tu dois te connaître, tu dois avoir le contrôle de toi. Si tu ne viens ici... en pensant... que c'est facile... et tu finis par te perdre... dans le monde des Blancs. (...) **Pour venir vivre dans la ville... il faut avoir tout cela en tête... il faut guider ta fille, ton fils... pour qu'ils suivent le bon chemin.** Tu penses que l'école élèvera ton fils, non ! Ce ne sera pas le cas ! C'est toi qui dois les éduquer. Alors... C'est ça... la réalité de nous qui sommes venus vivre en ville... ²⁰² (Amari)

Amari met ainsi en exergue l'importance de « savoir habiter » en ville et de « se connaître » afin de « se contrôler ». Son discours prescrit, avec celui des autres femmes, des compétences visant à la « connaissance », le « contrôle » et « l'engagement » de la femme auprès de soi, de sa famille, de sa communauté et, même, de la collectivité féminine xinguana. Tout ceci afin de mener une expérience positive dans l'espace urbain. Je regroupe en 5 thématiques ces multiples orientations, conseils et enseignements nommés par les collaboratrices concernant l'expérience urbaine : (1) Connaître et maîtriser la culture urbaine, (2) Se connaître et se contrôler pour honorer les femmes xinguanas, (3) Penser au peuple, (4) Savoir cohabiter avec les commérages et les critiques et (5) Maintenir et défendre sa culture avec fierté.

A. Connaître et maîtriser la culture urbaine

L'une des premières orientations reçues et transmises par les femmes est de cumuler un savoir sur la ville, sur ses institutions, sa langue, sa bureaucratie, ses écueils. Cette orientation sert deux objectifs : maîtriser la culture allochtone afin de savoir y naviguer et l'utiliser pour défendre les droits autochtones, tout en sachant respecter ce qui n'est pas issu de la culture xinguana pour éviter d'emprunter « les mauvais chemins ». Ce savoir est acquis à travers la fréquentation des différents lieux et établissements allochtones dans l'objectif d'y apprendre les pratiques et codes culturels, mais aussi par l'entremise des expériences familiales.

En discutant de l'orientation qu'elle offre à son garçon à propos des dangers que représentent les drogues, Fanny se remémore le conseil de son père, illustre shaman du Xingu :

(...) J'ai toujours entendu mon père dire que je ne devais pas utiliser ce qui n'était pas à moi. Ce qui n'est pas à nous. C'était donc très présent dans ma tête. Il disait... « oh, il y a ça, ce n'est pas à nous, ce n'est pas de notre monde. C'est de leur monde. Et pour eux, c'est normal, c'est naturel... c'est une façon pour eux de voir leurs esprits... », a-t-il dit... « ce n'est pas le nôtre. » Donc, c'était très présent dans ma tête. J'ai donc toujours respecté ça.²⁰³ (Fanny)

Cette mère va même jusqu'à mobiliser son propre vécu pour sensibiliser son fils aux dangers d'emprunter « les mauvais chemins » en lui narrant l'expérience d'une collègue d'études décédée par surdose. La mobilisation des expériences parentales est donc, pour mes collaboratrices, un outil essentiel pour la préparation au monde allochtone permettant d'apprendre à respecter ce qui est différent de sa propre culture, nécessitant parfois de s'en éloigner. L'absence d'un tel savoir et d'un tel contrôle renvoie donc à l'incapacité de savoir

naviguer dans l'espace urbain, caractéristique des parents nouvellement arrivés en ville et ne possédant pas d'expérience de cet espace.

La mère, par son rôle parental, mais aussi par son expérience urbaine, sait qu'elle se doit d'orienter ses enfants. Une situation inverse peut porter préjudice à l'enfant, mais aussi à l'honneur familial. Katia nous explique l'importance d'orienter ses enfants :

Je leur dis toujours que... je donne des conseils... parce que je continue d'entendre les gens, les garçons... semblent être perdus... mais... ils ont des mères, des pères... et ils ne donnent pas de conseils ! Je ne veux pas avoir honte... « c'est ce que fait le fils de Katia. Le fils de Katia fait des bêtises. » Aah... je ne veux pas entendre ça. « Je veux que tu étudies bien » Je dis ça... ²⁰⁴

Cette première orientation urbaine forme donc un enseignement transmis afin de « maîtriser » cet espace et ses dangers, de manière similaire aux orientations traditionnelles qui permettent la « maîtrise » de sa bonne intégration aux réseaux sociaux et politiques xinguanos. Les femmes considèrent cette orientation comme salutaire pour réussir à maintenir un équilibre, malgré l'intense désir de liberté et d'autonomie qui émerge de l'expérience de l'urbanité. Manala décrit la vision qu'elle porte des conseils de ses parents :

Mes parents... ont prédit ce qui allait se passer... ces conseils... cette orientation... qu'ils avaient... avec moi... alors j'ai créé... eh... cette connaissance aussi... aussi j'ai compris, j'ai respecté ce conseil... cette aide qu'ils m'ont donnée (...) Pour moi, c'était très, très bien... parce que... ils m'ont beaucoup protégé... vraiment... aujourd'hui, je vois que parfois ça me gênait un peu... je voulais un peu de liberté... Il y avait d'autres groupes du même âge que moi qui avaient leur liberté, donc je n'avais pas cette liberté, mais ça me dérangeait. Il y avait des moments où je pensais... que j'avais besoin de cette liberté, comme les autres. Puis il y a eu un moment où j'ai pensé que peut-être ils faisaient la bonne chose.²⁰⁵ (Manala)

B. Se connaître et se contrôler pour honorer les femmes xinguanas

Une seconde orientation donnée par les femmes est celle d'apprendre à dire « oui et non » afin de se contrôler et d'ainsi honorer le nom des femmes xinguanas. Cette orientation, émise en lien avec les relations intimes et la sexualité en contexte de mobilité et d'éloignement de la famille, peut aussi être appliquée à la consommation et à la dépendance de substances addictives. Il s'agit là d'une orientation qui suggère de faire des choix qui prennent en considération la collectivité et non uniquement le désir individuel. Amari, dans son projet personnel de liberté et d'autonomie, propose de mobiliser son agentivité dans une optique féminine large, afin d'honorer les femmes et leurs propres quêtes de liberté et d'autonomie, mais aussi afin que ces gains servent la communauté. Elle décrit ainsi ce savoir basé sur une connaissance et un contrôle de soi :

Et donc, **nous qui sommes des femmes et qui voulons vraiment cette liberté, nous devons nous connaître.** Nous devons nous connaître, nous-mêmes, afin de suivre ce combat. Parce qu'il n'est pas facile pour nous de poursuivre cette lutte... pourquoi ? Parce que nous sommes des femmes... nous sommes très fragiles... nous sommes très faibles... parce qu'il y a beaucoup d'hommes... tu rencontreras beaucoup d'hommes magnifiques, merveilleux... tu dois être très forte pour ne pas faire la mauvaise chose. **Alors je dis ça à toutes les femmes... je dis ça... oh... si vous voulez cette liberté... quand on dit... liberté... Je suis parvenue à une liberté... ce n'est pas la liberté de faire quoi que ce soit... ce n'est pas ça... la liberté, c'est vous qui créez votre liberté pour aller vous battre pour les droits des femmes.** Donc, c'est pourquoi je dis... vous devez être forte... parce qu'il y aura beaucoup d'hommes qui vous charmeront... beaucoup... c'est dur... mais vous devez être forte... et vous devez... toujours... dire... je ne ferai pas ça... parce que mon mari m'a fait confiance... mon mari m'a laissé venir... mon mari a cru en moi... je ne peux pas faire ça... c'est ce que vous devez... **vous devez être forte pour les femmes...** parce que j'ai vu beaucoup de femmes... aller là... rester là... alors je suis très triste... je dis... Son mari l'a laissée venir... et maintenant elle fait ça... Avec raison... son mari lui dira beaucoup de choses... il n'y a pas que son mari aussi... tout comme les hommes... disent... aah... les femmes sortent pour être avec d'autres hommes... les femmes ne sortent que pour faire du désordre... **pour éviter cela, il faut honorer, honorer la femme... la femme qui est en vous. La femme. Ce n'est pas toi. (...) Je dois honorer le nom des femmes. La femme. Parce que lorsque vous dites... une femme a fait ceci... telle ou telle femme a fait cela... la femme... alors cela inclura toutes les femmes...** alors vous devez penser pour les femmes... ²⁰⁶ (Amari)

La ville, mais surtout la mobilité sont perçus ici comme des agents facilitant l'autonomie féminine lorsque la femme respecte un certain cadre régissant son « agir », une autonomie ici pensée dans une perspective d'autodétermination collective et d'autonomisation (*empoderamento*) féminine. Dans la continuité de la première, cette orientation met de l'avant des connaissances et un contrôle mis au service de la communauté et de la collectivité féminine.

Cette orientation est émise dans le cadre des activités et des déplacements des membres de l'Association Yamurikumã des femmes xinguanas. Il n'est donc pas anodin de souligner que cette orientation s'ancre dans un travail politique et associatif plus large que le domaine intime du domestique et du familial où sont traditionnellement transmises les orientations. La présence d'une telle association en milieu urbain, mais aussi les objectifs promulgués et les projets développés participent à l'élaboration et à la diffusion de telles orientations. Les associations et organisations autochtones deviennent donc, à travers leur statut public, des lieux de transmission d'orientations urbaines.

Pour d'autres femmes, le principe d'honneur concerne principalement l'acte de « se respecter et d'être respectée » à la fois pour se protéger elles-mêmes, mais aussi protéger l'ensemble des Autochtones de la région. Fanny décrit ainsi l'importance de cette orientation urbaine:

Résidante dans la ville... femme... pour être une « habitante de la ville » (*moradora da cidade*), et... cohabiter avec le monde non indigène, elle doit d'abord se donner... le respect d'elle-même. Pour que les gens vous respectent. Parce que vivre en ville n'est pas facile pour une Autochtone. Parce que, d'une certaine manière, nous subissons le harcèlement des Blancs. Donc, tout d'abord, pour être une citadine, être une femme, elle doit se donner du respect. Pour que les gens vous voient, vous regardent et vous respectent. Et aussi, lorsque vous subissez un harcèlement à distance, lorsqu'une personne dit quelque chose, ne pas y porter attention. Parce qu'il y a beaucoup de femmes qui y prêtent attention. (...) **D'abord, elle doit se respecter pour que la personne la respecte.** Et dire ça... et ne pas donner d'attention à ces choses. Et aussi cohabiter respectueusement avec la société. Ne pas dire quelque chose que le non-indigène n'aime pas, avoir ses limites de conversation jusqu'à un certain point pour ne pas être attaqué, aussi, quand elles reçoivent quelque chose d'offensant, elles doivent se défendre d'une manière bien élevée, d'une manière bien élevée pour que le non-indigène puisse voir qu'elle a ses connaissances, d'être poli. De ne pas être mal éduquée. Parce que beaucoup de gens considèrent que les indigènes sont mal élevés, qu'ils sont des animaux, tu sais ? Donc, cela existe toujours, et pour moi, je pense que cela doit cesser. **Ainsi, les Autochtones qui vivent en ville doivent être comme ça, ils doivent avoir ce profil de ne pas être impolis, de savoir respecter et vivre dans le monde avec respect, de respecter les gens aussi. Pour qu'on ne lui manque pas de respect.** Et ce n'est pas facile de vivre en ville.²⁰⁷ (Fanny)

Ce commentaire évoque la figure de l'autochtone urbain comme un « représentant » des gens du village, mais également de la communauté urbaine. Selon Fanny, une éducation, soutenue par une maîtrise de la langue et des codes culturels locaux, permet aux migrants d'intervenir dans la baisse de discrimination à leur égard. Elle souligne la présence encore forte de préjugés racistes à leur égard et propose, dans sa lecture de l'orientation, de surveiller son comportement pour contrôler l'image que se font les Allochtones de la région. Une fois de plus, il s'agit ici de contrôler « l'agir » de la femme dans une optique communautaire. Un tel comportement peut également être perçu comme un poids pour les familles autochtones devant « s'adapter » au contexte local.

Cette orientation est donc interreliée avec la précédente en ce que la maîtrise des savoirs de la ville, comme la langue, peut aider la femme à « mieux se défendre contre les discriminations »²⁰⁸, un souhait souligné par plusieurs d'entre elles lors d'activités collectives de co-analyse (janvier 2020). Car pour réussir à dire « oui ou non », encore faut-il être en mesure de dialoguer dans la langue commune aux peuples xinguanos et à la société nationale.

C. « Pensar no povo » : une mobilisation pertinente des savoirs pour le peuple

Une autre orientation soulevée par plusieurs collaboratrices concerne l'importance de mobiliser l'expérience urbaine au profit de leur communauté, de leur peuple. Elles sont nombreuses à souligner qu'elles sont venues en ville « pour apprendre des choses et ensuite retourner [au village] pour aider [...] aider les gens du village, aider mon peuple »²⁰⁹ (Takali).

Cet apprentissage concerne notamment les parcours scolaires permettant d'obtenir des diplômes en enseignement, en infirmerie, en droit, en médecine, en orthodontie, pour lesquels les communautés sont encore dépendantes des effectifs allochtones de passage dans les villages. Cette orientation se base donc sur un désir de contrôle des services de santé et des services éducatifs qui, selon Sami, devraient revenir au peuple lui-même.

Je veux faire [mes études]... parce que... je veux aider là-bas, au Xingu. Je ne veux pas rester dans le Xingu... y vivre seule... qu'est-ce que je vais y faire... Il faut rester ailleurs pour faire... comment ça s'appelle ? ... chercher une autre vie... parce que les Indiens ne retourneront pas en arrière. Nous devons nous-mêmes nous occuper [du territoire]... à l'intérieur, les non-indigènes... les blancs n'aiment pas rester là non plus... 30 jours, ils n'aiment pas ça. Mais à l'intérieur, pour moi, c'est indigène, neh. J'aime ça. [...] Mon rêve, mon rêve, maintenant j'ai réussi mon rêve [d'étudier]... et le rêve pour l'avenir est de retourner travailler là-bas, sur le territoire.²¹⁰ (Sami)

D'autres, comme Kyra, vont lier l'importance de mobiliser les savoirs acquis en milieu urbain au nom de l'accompagnement des luttes sociales et politiques dans lesquelles elles considèrent essentielle l'autonomie autochtone :

(...) C'est triste de dire qu'un jour cela se terminera, mais les gens évoluent et les Indiens doivent aussi évoluer... pas arrêter de danser, pas arrêter de parler [la langue], de manger du poisson ou du beiju... mais évoluer, étudier aussi, aider le peuple...²¹¹ (Kyra)

Un second élément que fait ressortir ce type d'orientation est la difficulté à laquelle les femmes, qui désirent œuvrer pour leur communauté, font face dans les villages. Il leur importe alors de prouver que leur expérience urbaine est pertinente, valide, nécessaire pour le plus grand nombre, alors que pour y arriver, elles doivent contourner les normes sociales. À la suite de sa réclusion pubertaire, Amari fait le choix de partir vers la ville afin de réussir à accomplir son rêve, un rêve encore considéré comme impossible pour une femme en contexte territorial :

Si je reste [au village] et que je me marie, je ne pourrais pas faire ce que j'ai toujours voulu faire... si je me marie là-bas, je resterai là. C'est fini, le rêve se termine, ce que je veux se termine... alors je n'ai jamais accepté de vivre comme ça, là dans le village... en pensant... est-ce que je veux ça... non, je ne veux pas ça... ça me vient toujours à l'esprit. **Je veux faire quelque chose pour mon peuple. Si je réussis à parler un peu en portugais, je pense que je pourrais les aider.**²¹² (Amari)

Une telle orientation peut ainsi valider (pour soi premièrement, éventuellement pour les autres) un rejet des normes traditionnelles sous le chapeau d'une cause politique, celle d'aider son peuple. Mais, dans bien des cas, il s'agit aussi d'une orientation basée sur le vécu de membres familiaux perçu comme exemplaire, issu principalement des récits paternels. En discutant des orientations qu'elle a reçues de ses parents, Kyra note l'apport important de « l'agir » de son père au sortir du village :

Alors... je tiens de mon père la plus belle chose qui soit... **bien qu'il ait quitté le village, il pense toujours [à son] peuple**, neh... je pense que c'est quelque chose que je porterai toujours avec moi.²¹³ (Kyra)

Cette préoccupation envers le peuple malgré la distance physique et symbolique que représente la migration urbaine relève donc d'une attitude qui est respectée et, éventuellement, attendue de tous migrants. Une telle orientation urbaine renforce donc cette posture.

Il est important de considérer que les parcours profitant à la communauté sont reconnus, validés et valorisés par la majorité des collaboratrices rencontrées lors de mes séjours. Cependant, un tel discours stigmatise, marginalise et invisibilise les trajectoires qui s'en écartent, vues comme individualistes ou « sans objectif », « a toa »¹⁶¹. Un exemple extrême, mais courant est celui de l'omission de la profession de travailleuse du sexe par les femmes autochtones qui migrent en ville comme le démontre Freire da Silva (Freire da Silva, 2016) avec les femmes Potiguara dans les villes du Litoral Nord de Paraíba. Les femmes préfèrent taire la raison (le pouvoir du silence) qui les mène vers la ville ou n'en parlent pas avec fierté si celle-ci n'est pas approuvée par la communauté et, dans notre contexte, si celle-ci n'est pas « utile » à la communauté.

Cependant, la prégnance de cette orientation dans toutes les générations de collaboratrices démontre la valorisation d'une telle implication communautaire, mettant en lumière une fois de plus l'extension du lien entre la communauté et les migrants urbains.

D. Savoir cohabiter avec les commérages et les critiques

Je pense que tout le monde (les Blancs, les autres peuples) a ce truc... de commérage. J'en ai beaucoup souffert. Ils ont utilisé mon nom. [Je suis] ceci... [Je suis] cela... mais je ne comprends pas les commérages. Je pense que les commérages sont une maladie. (...) Personne n'échappe aux commérages.²¹⁴ (Luana)

La diversité des commérages et des critiques présentés dans les sections précédentes et leur omniprésence dans les récits nous renseignent sur la nécessité de savoir comment gérer de telles informations en milieu urbain.

¹⁶¹ Horta (2018) souligne, dans sa thèse portant sur les Xinguanos à Canarana, qu'il importe de défendre sa présence en milieu urbain, une présence qui ne doit pas être « a toa », sans but.

La gestion des commérages et des critiques venant de parents autochtones¹⁶² constitue un point essentiel dans l'expérience des femmes autochtones en milieu urbain, car elles en sont régulièrement les cibles et leurs impacts affectent non seulement les femmes, mais aussi leurs familles. Les femmes mettent donc en place différentes stratégies et réactions, agissant à la fois sur les plans personnel et familial. Les parents détenant une expérience de l'espace urbain complémentent leur orientation concernant les commérages pour que celle-ci corresponde davantage aux réalités que leurs enfants rencontreront en ville. La vie en ville nécessite donc, selon Fanny, un savoir menant à la cohabitation avec ces différentes formes d'interaction sociale :

Pour moi, je crois que pour vivre dans une ville, elle doit savoir comment cohabiter avec ça. Cohabiter avec les commérages et cohabiter avec les critiques. Plus que les femmes du village... Alors... je pense... à l'intérieur du village, elle ne souffre pas tant, tant de commérages et de critiques... parce qu'à l'intérieur du village, elle a son... ses conseils... je dis... des anciens... quand [un évènement] arrive aux oreilles des anciens... Ils vont là et orientent la personne... [...] À l'intérieur de la ville, c'est très difficile. Car pour une habitante de la ville, elle doit apprendre à vivre avec. Avec les commérages et les critiques. C'est quelque chose qu'elle doit savoir équilibrer. Ne pas se soucier des critiques et des commérages. Et dire... ah... ce sont des ragots, ce n'est rien. Si tu veux le croire, crois-le. Si tu veux continuer, continue. Cela n'en vaut pas la peine. Donc, c'est quelque chose que... une habitante de la ville doit avoir. Cet équilibre de cohabiter avec ces choses. Parce que si elle se laisse prendre avec tout ça, elle ne pourra pas supporter ce climat autour d'elle. Elle ne s'en sortira pas. Cela rend la personne malade, neh, juste à cause de ces choses. Donc, comme tu disais, il y a des résidentes qui ont peur de quitter la maison à cause de cela. Alors elles laissent faire. Puis elles la perdent leur façon de vivre. Elles perdent leur chemin, leur façon de vivre, leur façon de pouvoir sortir tranquillement. Elles perdent tout cela.²¹⁵ (Fanny)

Cet équilibre, selon elle, est primordial afin de ne pas affecter la santé mentale de la femme, mais aussi son mode de vie. Cela donne un indice du poids inéluctable des commérages et des difficultés pour les femmes en ville à s'en prémunir. La solution présentée est donc d'établir un mode de gestion de ces commérages et critiques afin d'être en mesure de cohabiter avec elles. De telles orientations émergent majoritairement de récits qui ont été marqués par des commérages et des critiques, ancrant ainsi ce besoin dans l'expérience directe de ses transmettrices.

¹⁶² Le terme « *parente* », au sens de « parent/parenté élargie », est fortement utilisé au Brésil dans les milieux autochtones. Il est attribuable aux membres de la communauté d'un individu, mais aussi des autres communautés autochtones, puisqu'ils sont tous « autochtones ». Dans le cas du Xingu, je rajoute que le métissage permet de parler de manière pragmatique d'une parenté élargie auprès des autres communautés xinguanas.

La cohabitation, comme elle nous l'a été présentée par les femmes xinguanas, rassemble quatre indications distinctes : ignorer les commérages, éviter d'en être le sujet, s'en fortifier et les démentir publiquement. Voyons comment ces orientations sont appliquées dans le quotidien des femmes afin que les impacts des commérages en soient limités.

Ignorer

Comme Fanny le soulignait plus haut, l'acte d'ignorer les commérages et les critiques, de ne pas y prêter attention, est une première stratégie pour y faire face. Elle marque le refus qu'opposent les femmes devant un outil d'emprise collective. Ce refus d'accorder de l'importance à ce qu'elles savent « être faux » est, pour elles, un signe de force et d'affirmation de soi. Dans certains cas, ce sont les parents les accompagnant en ville qui renforcent leur démarche d'affirmation par le biais de la confiance et du soutien qu'ils leur offrent. Mais l'acte d'ignorer n'empêche pas les commérages de se répandre et d'affecter l'entourage des personnes ciblées. Amari, arrivée en ville à l'âge de 14 ans pour pouvoir y étudier, se retrouve au cœur de commérages émanant des gens du territoire :

Et beaucoup de critiques [et de commérages] de la part des gens du Xingu... qui disent... « Aaah, elle sort avec des blancs, elle est là... elle sort avec beaucoup de Blancs... », ce qui est très discriminatoire à cet égard. **Je ne m'en suis jamais souciée. J'ai toujours été forte !** Parce que je savais que je ne faisais rien de tel. Ça ne m'a jamais dérangée. Les gens parlaient, mais ne me dérangeaient pas. Seulement, ma famille en était très incommodée. Vraiment... **j'ai commencé à réaliser dans ma famille même que j'étais victime de discrimination, à cause de ces conversations...** ²¹⁶ (Amari)

Il est important de noter que l'émergence de ce commérage survient dans le contexte des années 1990 durant lequel Amari, petite-fille d'un grand liderança, est l'une des premières femmes à étudier en ville et par le fait même à contrevenir à certaines normes sociales de sa communauté. Des normes selon lesquelles une femme ne fréquente pas l'école et encore moins à cet âge où elle se doit d'être mariée. Le contexte nous permet donc de comprendre que le commérage peut découler d'un désir de contrôle collectif sur l'individu qui s'émancipe des normes. Mais ce commentaire fait aussi état des impacts familiaux d'un contournement des normes, pour lesquels sont alors proposées d'autres stratégies.

Éviter d'en être le sujet, la cible

Plusieurs femmes ont décrit un quotidien structuré à partir d'une stratégie d'évitement. Si les orientations traditionnelles réclamaient que la femme évite d'y participer, en ville, elle doit

éviter d'en être le sujet ou la cible. Dans la petite ville de Canarana, parfois même considérée comme « un village, neh ? Où tout le monde se connaît. Ce que tu fais, ce que tu arrêtes de faire, tout le monde finit par en être au courant » (Karu). C'est donc dans un tel contexte de circulation des informations que la stratégie d'évitement paraît pertinente. Cependant, elle n'est pas explicitement décrite par les femmes, mais leurs actions en dessinent les contours. L'évitement prend ici la forme d'un isolement social et physique, voire même spatial.

Prenons le cas de Vanessa qui fait le choix de s'isoler socialement, évitant de sortir de chez elle afin de prévenir d'éventuels commérages émergeant de la rencontre avec des « indios ».

J'ai des amis... j'ai envie de sortir... mais je n'ai plus envie de sortir parce qu'il y a trop d'Indiens. Les Indiens m'entourent. Peu importe où tu vas, il y a un Indien qui est là devant toi. Quand tu vas dans une autre rue, des Indiens sont là. Quand tu vas de l'autre côté, les Indiens sont déjà là. Il n'y a pas de moyen de l'éviter... c'est pourquoi je n'ai plus d'ami, pourquoi ? Parce que je ressemble aux poissons dans l'eau, **je me cache...** en plein dans la rivière sombre, noire, semble-t-il. Neh... parce que ce sont des commérages. Je ne laisse pas... J'ai peur, si je reste là avec un ami à discuter... Tu vois, demain, oh...[aujourd'hui] nous avons parlé à Leo là-bas... Tu verras bientôt, ils vont parler... ²¹⁷
(Vanessa)

Elle craint la mésinterprétation de la part de parents autochtones, alors qu'elle considère que ceux-ci sont très présents dans la ville de Canarana, comme si chaque Xinguano allait rapporter les faits et gestes des autres Xinguanos qui croisent sa route. La crainte des commérages a donc un impact direct sur la vie sociale des femmes et les réseaux qu'elles entretiennent. Leur expérience urbaine s'en trouve complexifiée en raison de cette absence de réseau amical autochtone et de cette crainte omniprésente de se retrouver au cœur de nouveaux commérages.

D'autres femmes vont plutôt limiter et circonscrire leurs fréquentations amicales à la suite de commérages inquiétant leurs parents. C'est le cas de Kyra qui décide de limiter ses contacts avec une de ses amies à la suite de commérages de prostitution la concernant. Elle nous indique que sa « famille pense [que son amie] peut [la] mener vers un mauvais chemin »²¹⁸. Les femmes, dans certains cas, seront donc plus enclines à restructurer leurs relations, parfois les seules qu'elles ont en milieu urbain, pour satisfaire la demande parentale et éviter de se retrouver au cœur de ces « *fofocas* », accentuant ainsi l'isolement social. De manière similaire, certaines femmes soulignent aussi s'éloigner de certains individus qu'elles

présentent comme étant des producteurs de fofocas et auxquels elles ne veulent pas être associées, revenant à l'orientation traditionnelle.

Finalement, une autre tangente de cette stratégie d'évitement consiste à éluder certaines zones urbaines, notamment certaines rues, certains quartiers de la ville, ou même à partir de la ville (Sami) afin de ne pas croiser de parents autochtones et d'éviter les commérages.

Mon dieu... des commérages, je n'ai pas peur. Parce que les commérages, de toute façon, vont toujours finir par t'impliquer. Autant en restant à la maison, autant en sortant, tu comprends ? Je n'ai pas peur des commérages. Je marche librement dans la rue, je n'ai pas peur. J'ai peur de croiser les gens dans la rue... (rires) Je dois... marcher comme ça, là où je ne peux pas rencontrer d'Autochtones d'une certaine manière. (rires) Tu comprends ? J'ai peur de croiser les gens. Mais je n'ai pas peur des commérages... ²¹⁹ (Fanny)

Cette collaboratrice marque une claire distinction entre la peur des commérages et celle de croiser des gens dans la rue, deux craintes qui semblent pourtant liées l'une à l'autre. La différence qu'elle émet entre les deux se situe dans l'acte de circuler « librement ». Elle souligne ne pas avoir peur des commérages, puisqu'elle fréquente les espaces publics, contrairement aux femmes qui s'en éloignent (récit de Vanessa). Ce qu'elle redoute est cependant de croiser des Autochtones dans la rue. La stratégie qu'elle met de l'avant lui permet donc de circuler et de vaquer à ses occupations sans se sentir limitée par sa crainte des commérages, puisqu'elle prend soin de ne pas les alimenter.

L'évitement des commérages met donc en lumière des caractéristiques du quotidien féminin des Xinguanas à Canarana. Les stratégies marquées par l'isolement, mais aussi par des contraintes de mobilité, peuvent être considérées comme limitatives (répressives), les rendant vulnérables à un ordre extérieur. Cependant, les femmes xinguanas, à travers elles, font ressortir le contrôle qu'elles réussissent à conserver sur les commérages et donc, plus largement, sur leur image, ainsi que sur leur honneur et celui de leur famille, preuve d'une certaine autonomie.

L'évitement des parents autochtones mène donc les femmes à nous parler davantage de leurs amies allochtones qu'autochtones. Si certaines soulignent d'emblée qu'elles n'ont pas vraiment « d'amies xinguanas », d'autres vont expliquer que leurs relations amicales entre Autochtones se maintiennent plutôt à distance, consolidées par les rencontres publiques lors

des fêtes, des manifestations ou des assemblées à la suite desquelles chacune se retire chez soi. Ainsi, l'espace domestique demeure protégé par les femmes, évitant d'y inviter leurs parentes xinguanas, mais les relations peuvent s'entretenir dans ces moments de sociabilité. La stratégie d'évitement, tant social, physique que spatial, permet donc aux migrantes xinguanas de respecter l'orientation urbaine de bien savoir cohabiter, mais surtout, de contrôler les commérages émis à leur égard.

S'en fortifier

Une autre stratégie consiste à savoir en retirer le positif, notamment à travers un renforcement personnel. Comme Amari le soulignait précédemment, ignorer les commérages représente pour elle un acte de force. Ce même acte de renforcement concerne aussi la réception de critiques, dimension également très présente dans les récits des femmes. Concernant notamment leurs affiliations politiques (associatives) ou encore les fonctions et postes qu'elles occupent, ces critiques peuvent peser dans l'expérience urbaine des femmes. Cependant, certaines soulignent l'orientation de mobiliser les critiques pour améliorer leur travail. C'est notamment le cas de Takali qui reçoit cette orientation de la part de son père :

Et mon père disait toujours... « avec les critiques, on peut améliorer les choses... » Alors... et mon père me disait toujours ça... « si tu vas vers l'Association Yamurikumã, tu vas entendre beaucoup de critiques... mais les critiques... n'abandonnes pas à cause des critiques, parce qu'elles t'apprennent quelque chose aussi, neh ». C'est ce que mon père me disait.²²⁰ (Takali)

L'apprentissage d'une mobilisation positive des critiques permet d'accroître l'agentivité de la femme, voire de la collectivité féminine lorsqu'il est question de critiques concernant une association. Cet apprentissage est également de mise pour les emplois dans les différents organismes autochtones présents à Canarana. Ila soulève l'importance de les considérer sérieusement sans distinction de leur provenance.

Alors, on doit, nous, les Autochtones, nous devons penser « oh je suis Autochtone, je souffre de beaucoup de préjugés », donc je dois faire plus d'efforts que les Blancs. Parce que si je ne fais pas d'effort, l'homme blanc va me traiter de paresseux, que je n'ai aucun intérêt. Que je ne suis pas intelligent, que je suis stupide, tu comprends ? Nous devons donc mettre cela en nous, réfléchir davantage, prendre les choses plus au sérieux, **prendre la critique au sérieux**. Mais si l'autre Indien critique, alors il n'aime pas ça. Oh, je ne comprends pas cela. L'autre Indien critique et il pense que c'est mauvais, il s'énerve contre l'autre Indien. Maintenant, si l'homme blanc critique, il ne fait rien.²²¹ (Ila)

L'orientation de se renforcer face aux critiques et aux commérages, mais aussi grâce à eux, se veut un chemin permettant à la femme d'acquérir davantage d'autonomie, tout en conservant une réflexivité sur cette autonomie et sur les pouvoirs qu'elle suppose.

Démentir

Une dernière stratégie concernant la cohabitation avec les commérages concerne le démenti de ces ragots et critiques. Le démenti peut prendre plusieurs formes, de publiques à intimes en s'adressant spécifiquement à la famille proche. Certaines femmes n'hésitent pas à s'adresser directement aux possibles émetteurs de ces ragots. Certaines associent également l'absence de réaction et de démenti à l'augmentation de la peur, de l'isolement, voire de maladies (en tomber malade - activité de co-analyse) et pouvant mener à des désistements et à l'abandon de postes, de positions ou d'espaces acquis par les femmes. La majorité de ces réactions prennent racine dans un profond désir de contrôle et le démenti est opéré dans l'objectif de recouvrer son honneur en déconstruisant le ragot en circulation. Toutefois, selon Scharnitzky (Scharnitzky, 2007), il s'agit d'une méthode bien inefficace.

Si la quête de démenti est souvent envisagée par les collaboratrices, elles soulignent que sa réalisation s'avère difficile. Fanny l'explique en ces mots :

Les commérages, je m'empresse de les démentir. Mais, comment je peux dire... je fais tout pour les démentir, et essayer, et réussir d'obtenir quelques preuves que ce n'est pas ce qu'ils disent... mais seulement... nier un ragot n'est pas toujours réussi. La personne continue à croire les ragots... et à dire... « ah... tu l'as fait... ça ne sert à rien que tu le nies, parce que c'est vrai... parce qu'ils t'ont vu... » ²²²(Fanny)

Plusieurs raisons expliquent le peu de succès du démenti. Parmi celles-ci, il est dit qu'un démenti produit une information qui circule moins bien, parce qu'elle n'est pas autant spectaculaire, que son contenu qui rappelle aux gens qu'ils ont crus une fausseté est mal reçu, qu'il est habituellement diffusé à un moment inopportun et qu'il est généralement trop complexe ou encore ne présente pas de preuve concrète (Scharnitzky, 2007, p. 47).

Le démenti familial n'est pas toujours réussi. Certaines femmes, en raison de leur rôle filial, voient leur argumentation étouffée par l'inadéquation avec les normes sociales et culturelles que représentent le débat et la contestation. Manala, accusée de ne pas prendre au sérieux son emploi pour la communauté lors de ses séjours urbains et extracommunautaires (ailleurs sur le territoire, chez d'autres communautés), nous résume son incapacité à déconstruire ce ragot colporté jusqu'à sa mère : « dans ma culture... habituellement... eh... on ne peut pas...

débattre, se disputer avec notre mère... et toujours... j'ai écouté... ce qu'elle avait à dire... et j'ai seulement pleuré... ». ²²³

Le démenti public va, quant à lui, à l'encontre des valeurs et normes xinguanas. Comme le montrent les récits, la majorité de mes collaboratrices occupent un rôle traditionnel de leader ou proviennent d'une famille de liderança. Il est en effet mal perçu qu'un individu d'autorité xinguanas s'oppose ou confronte autrui, ayant potentiellement comme conséquence de faire perdre « la face » à ses interlocuteurs. Cependant, je soutiens que lorsqu'il s'agit des commérages dits « extra-ordinaires » (Bourdages Duclot, 2020), des réactions singulières s'imposent.

C'est dans cette optique que j'avance que l'importance et la présence du démenti, en milieu familial comme en milieu communautaire, permettant de rétablir publiquement l'honneur individuel et familial, puisqu'il est « irrevocably committed by attitudes expressed in the presence of witnesses, the representatives of public opinion » (Pitt-Rivers, 1965, p. 27). Mais l'intérêt du démenti va au-delà de cette dimension. Il permet aussi à la femme de prouver son respect des codes attendus des migrants urbains en se distanciant d'une mauvaise utilisation de son expérience migratoire. Les femmes sont nombreuses à être fières de rappeler leur identité et se présentent comme « indígena tradicional »¹⁶³. Ces stratégies promeuvent « le désir de montrer qu'en tant que Xingwana elles adhèrent aux normes, protègent et perpétuent leur culture, et ce, en choisissant des méthodes (démenti et 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). Elles 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 qui chevauche deux mondes devenant ainsi compatibles. » (Bourdages Duclot, 2020, p. 104)

Mais malgré ces stratégies, les commérages sont considérés comme ayant un impact sévère sur le parcours d'un individu, « quelque chose qui détruit la personne » (Luana) et dont certaines femmes soulignent l'inefficacité des moyens de protection pour y faire face.

¹⁶³ « Indigène traditionnelle ».

E. Maintenir et défendre sa culture avec fierté

La dernière composante qui complète le « savoir-vivre urbain » xinguano, présenté par les femmes à travers les orientations qu'elles reçoivent et qu'elles transmettent, est l'importance que prend en milieu urbain la pratique et la défense de la culture. Leur lutte est double, puisqu'elles font face aux critiques des Allochtones qui les rejettent de l'espace urbain, mais aussi de la part des gens des villages qui remettent en question leur appartenance culturelle. Cette double lutte est également l'apanage de leur rôle maternel qui incarne la transmission culturelle attendue (notamment la langue, les savoirs artisanaux, la réclusion pubertaire). Mes récits font ainsi état de critiques plus virulentes s'adressant aux mères n'ayant pas pu ou voulu transmettre certaines pratiques culturelles, contrairement aux pères qui en sont davantage « excusés ».

Des gens accusent les migrantes d'avoir « perdu leur culture », car elles ne pratiqueraient pas, voire ne connaîtraient pas, les coutumes. Une discrimination qui prend même place au cœur des foyers, lorsqu'un époux xinguano dit à sa femme « Tu n'es plus Indienne... tu as habité en ville, tu vis en ville. Tu n'as jamais vécu dans le village. Pourquoi portes-tu ta culture ? » (Fanny). Wayne Warry (Warry, 2007) rappelle que l'un des plus grands mythes concernant les peuples autochtones voudrait que lorsqu'ils partent vers la ville, ils abandonnent leur culture.

À ces commentaires, les femmes défendent leur appartenance en mobilisant une définition englobante de ce qu'elles entendent par le mot « culture ».

[...] une personne... m'a dit comme ça... « tu n'as pas de culture, tu ne sais plus rien... » J'ai dit... « Tu penses... alors dis-moi ce qu'est la culture pour toi ? Dis-moi... explique-moi ce qu'est la culture pour toi... » neh... et j'ai dit... »Je veux savoir ce qu'est la culture pour toi... eh... la culture est pour toi... c'est... se promener nu, dans le village... ça, pour toi, c'est de la culture ? Explique-moi... » Jusqu'à présent, il ne m'a pas répondu... alors pour moi... la culture ne signifie pas seulement... de te promener nu, ce type de choses neh... la culture, la culture... cela implique beaucoup de choses neh... la culture implique les coutumes... eh... la façon dont vous vivez... eh... la nourriture... tout cela... pour moi c'est la culture neh.²²⁴ (Amari)

Elles sont nombreuses à souligner leurs nombreux efforts pour garder active la pratique de leur culture : elles tentent de se procurer les ingrédients traditionnels en ville ou, lorsque c'est impossible, s'en font apporter du village ; elles parlent dans la langue à leurs enfants et leurs petits-enfants ; elles appliquent les règles de réclusions ; elles apprennent et produisent de

l'artisanat selon les techniques de leurs parents et grands-parents ; elles pratiquent activement le *moitara* ; elles dansent et chantent lors des évènements publics.

Certaines vont même jusqu'à dire qu'elles en font plus que dans les villages même, où la nourriture, les vêtements et les biens de consommation « des Blancs » sont devenus des biens courants. La culture et sa pratique sont ancrées dans le quotidien des femmes malgré la distance qui les sépare du territoire. Sans un accès direct aux fêtes et rituels qui se déroulent durant toute l'année au Xingu, elles sont nombreuses à écouter les enregistrements sonores des chants traditionnels en travaillant et à visionner en famille les enregistrements filmiques des fêtes et des rituels des dernières années. La pratique de ces activités, mais aussi la mobilisation de la mémoire sont des stratégies quotidiennes pour maintenir et affirmer leur identité xingwana, car elles se « souviennent » :

[...] Moi qui habite en ville... je ne vais pas dire que j'ai perdu ma culture. Ce que j'ai appris, ce que j'ai vu, ce que mes grands-parents faisaient, c'est dans ma mémoire... et on ne pourra jamais rien effacer de la mémoire.²²⁵ (Talyra)

La performance, basée sur la mémoire individuelle et collective, est un savoir oral et incarné. Elle permet, à travers la reconstitution d'une pratique vécue, d'activer et de maintenir la mémoire collective (Laster, 2012). L'espace urbain nécessite donc cette performance quotidienne de la part des femmes et de leurs familles, mettant en pratique une mémoire individuelle et collective qui fait vivre la culture. À travers cette mémoire et la pratique de ces activités, ils recréent un espace qu'ils connaissent, comme un village au cœur de la ville.

La pratique et la mémoire sont par ailleurs ravivées lors des visites occasionnelles sur le territoire. Il s'avère parfois un casse-tête pour les femmes de faire coïncider les vacances scolaires, les congés de leurs emplois et les fêtes au village, mais toutes soulignent l'importance de ce contact avec la culture que représente la présence sur le territoire. Certaines (Vanessa, Rita) vont jusqu'à accepter de perdre leur emploi pour s'assurer de pouvoir participer aux rituels annuels de juillet et août (kuarup, etc.). Fanny, récemment séparée, formule ainsi l'orientation qu'elle adresse à son garçon dont elle est maintenant seule à s'occuper :

Il doit au moins... avoir cette connaissance, de la culture, de préserver la culture, d'apprendre la culture, de danser, de se peindre. Que nous ne pouvons pas laisser [ça] de côté. Nous ne pouvons pas oublier. Je lui ai dit : « oh... j'ai vécu en ville, je vis en ville. Je n'ai pas eu cette

préparation, mais quand je suis allée au village, j'ai appris à danser, j'ai appris à faire les choses [culturelles]. Donc... tu dois faire ça aussi. » Je lui ai dit ça. « Apprends à danser, apprends à faire ce que font les hommes ». C'est ce que je lui dis. J'essaie de le guider [...].²²⁶ (Fanny)

Un tel commentaire fait aussi état du défi supplémentaire pour les femmes migrantes qui se séparent et qui doivent gérer seules (sans famille et sans communauté) l'éducation de leurs garçons dont les apprentissages sont genrés. Les visites aux villages prennent, dans ces situations, une importance accrue pour la transmission des savoirs et des rôles culturels genrés. L'expérience urbaine ne se construit pas en opposition, mais bien en continuité avec le territoire, chaque espace et vécu qui s'y déroule prend ainsi position dans ce rapport d'interdépendance.

Toutefois, une crainte subsiste chez les femmes qui élèvent leurs enfants en milieu urbain : celle de développer un sentiment de honte lié à leur culture. Luana craint qu'en ville, son garçon, qui fréquentera l'école avec pour principaux contacts des enfants et enseignants allochtones, finisse par développer une honte vis-à-vis sa langue maternelle. La pratique et la défense de la culture en milieu urbain doivent donc être supportées par une fierté affirmée de son identité autochtone. Une orientation dont Amari se fait la défenderesse :

J'oriente toujours mes filles, neh, eh... de ne pas avoir honte de qui elles sont...de toujours être fières d'être... de dire « je suis indigène ». Je leur répète toujours ça.²²⁷ (Amari)

Dans le contexte urbain, ce sentiment de fierté n'est pas toujours acquis. Des femmes ayant migré dès l'enfance, ou d'autres nées en ville soulignent la difficulté, parfois inavouée ou mal perçue, de s'identifier comme Autochtone. Kyra, qui commence à s'affirmer comme « *indígena* » dans la vingtaine, lie l'émergence d'un sens identitaire à la fréquentation du territoire et à l'apprentissage de sa langue maternelle :

Eh ! jusqu'à dix ans, c'est après que j'ai réalisé [que j'étais Autochtone], puisque j'ai commencé à vivre plus avec ma grand-mère, avec mes cousins du village, que j'ai commencé à apprendre, et maintenant je comprends, je parle un peu, mais il y a toujours ce blocage... [Parce que], pour moi, ma première langue, ma langue maternelle, c'est le portugais...²²⁸ (Kyra)

Ceci permet donc de mettre en lumière les difficultés d'affirmation identitaire que peut engendrer le contexte urbain, notamment à travers les réalités des familles pluricommunautaires pour lesquelles la langue commune est le portugais, ou encore des familles dont le village est difficile d'accès, diminuant la fréquence des séjours sur le territoire. Cette difficulté à reconnaître ou à forger sa propre identité est le lot des migrants

de manière générale et les mères se placent en défenderesse de cette fierté identitaire, comme le démontrent les parcours des femmes africaines migrantes de première ou deuxième génération collectés par l'anthropologue Jacinthe Mazzocchetti (Mazzocchetti & Nyatanyi Biyiha, 2016).

Enfin, les migrants occupent des rôles essentiels au maintien et à la défense de la culture sur le territoire. Leur implication active dans la sphère politique, sous les emplois des organisations autochtones reconnues ou encore sous la création de nouvelles organisations, permet la mise en place de projets, de protocoles qui visent directement la protection de la culture au sein du territoire. Rappelons que la majorité des organisations œuvrent directement et exclusivement pour les droits autochtones sur le territoire, laissant dans l'ombre, paradoxalement, les réalités et difficultés de la communauté xinguana urbaine. Ce paradoxe s'inscrit dans l'orientation de « penser au peuple ».

L'importance de pratiquer et de défendre la culture s'inscrit dans chaque récit, parfois comme un devoir, parfois comme une difficulté, mais surtout comme un besoin permettant à ce « savoir-vivre urbain » d'assurer un équilibre entre la distance sociale, culturelle et géographique les séparant du territoire.

Savoir-vivre urbain : « *saber andar em dois mundos* »¹⁶⁴

Ces cinq composantes nous semblent réunir les actions, les réflexions, les préoccupations et les engagements que les femmes migrantes développent et articulent à travers leurs expériences de l'espace urbain. Constituées sur la base première des orientations traditionnelles, un cadre rigide de règles de bienséance passibles de sanctions sociales (notamment les commérages), elles instiguent à toute une nouvelle génération de femmes un savoir équilibrant « deux mondes » qui se côtoient.

¹⁶⁴ « Savoir marcher dans deux mondes »

Selon certaines, l'importance de ces orientations met en lumière la « surprotection » des femmes dans les villages. Celle-ci les rend incapables de bien naviguer dans l'espace urbain, notamment en raison de l'absence de développement d'un sentiment d'autonomie et de l'absence d'une pratique de jugement critique. Les femmes vont elles-mêmes souligner le caractère « fragile » de leur sexe et de leur genre, critiquant la surprotection (pourrait-on dire paternaliste) des familles, mais aussi des communautés à leur égard, ainsi que le manque de connaissance du « monde des Blancs », leur imposant « plusieurs obstacles, barrières et défis » (Amari). Cette surprotection prend notamment la forme d'une surabondance de refus leur étant adressés limitant leur accès à des expériences formatrices pour vivre en ville. Toutefois, elle comporte un atout pour l'expérience urbaine des femmes :

Les hommes [...] en ville... Les hommes ont toujours tout ce qu'ils veulent. Ils demandent quelque chose, les parents le leur donnent. Pour les femmes, ce n'est pas le cas, les femmes se font dire « non, tu ne peux pas, tu ne peux pas, tu ne peux pas ». Cela les rend donc plus fortes. Elles ont l'habitude de se faire répondre « non ». Mais alors, les hommes, quand ils sortent à l'âge adulte, pour découvrir... alors dès qu'il se passe quelque chose, qu'il n'obtient pas ce qu'il veut, il revient et dit « ah maintenant je vais mourir ». **Mais la femme, elle, non. La femme souffre, elle est déçue, elle ne peut pas obtenir ce qu'elle veut et elle supporte cette douleur. Parce qu'elle s'est toujours fait dire « non ».** Elle a toujours entendu « tu ne peux pas faire ça parce que tu es une femme », elle est très... Je ne sais pas si je peux dire ça... surprotégée... cette surprotection est mauvaise pour elle, elle n'a pas de liberté. **La femme n'a donc jamais eu la liberté de faire ses choix. L'homme au contraire, si. L'homme a la liberté de faire des choix, et quand il est déçu, il est triste, il ne peut pas le supporter. Au contraire, la femme, elle, peut supporter la souffrance.**²²⁹ (Ila)

En conséquence de cette attitude de surprotection, la femme qui a grandi dans un tel cadre développe une capacité à supporter, mais également à surmonter la souffrance et les obstacles qu'elle rencontre. Cette capacité participe à la création d'un équilibre entre l'apprentissage et le savoir nécessaire à l'expérience de l'espace urbain où la souffrance est quotidienne. Cette première génération de mères xinguanas développant une expérience urbaine fait ensuite état de l'importance de « donner de la force » à ses filles, instiguant chez elles un sens de l'autonomie, tout en respectant les normes traditionnelles. La production de ces orientations « urbaines » jumelées aux orientations « traditionnelles » permet alors de reproduire le cadre protecteur communautaire et familial fragilisé par l'absence d'un réseau social fort et structuré en milieu urbain. Les orientations « urbaine » sont émises afin de contrôler les apprentissages et de faciliter les expériences en permettant aux femmes d'être plus outillées.

Ces orientations permettent donc aux femmes de développer la capacité à « naviguer entre deux mondes »¹⁶⁵, considérée par plusieurs comme l'un des points positifs principaux de l'expérience urbaine.

Un point positif de la ville... [Que la femme] ait deux types de connaissances... l'indigène doit avoir ces deux savoirs : d'abord, **elle doit connaître son origine**... traditionnellement qui elle est... et puis en même temps... **elle doit comprendre le monde de l'homme blanc**... parce qu'aujourd'hui nous savons qu'il y a des armes contre nous... contre l'indigène. C'est pour cela que l'indigène doit se préparer... qui sait profiter de cette opportunité...²³⁰ (Manala)

Le climat sociopolitique tendu entourant la délimitation et la protection des territoires autochtones au Brésil est présenté comme un facteur déterminant dans l'acceptation « d'ouvrir la main de la culture pour offrir le savoir des Blancs » (Amari) à ses enfants, de cette position « d'entre-deux », passerelle entre des mondes, entre des réalités, entre des langages, entre des systèmes de pensées distincts. Une telle position se veut aussi une critique de la politique indigéniste d'assistentialisme développée dans les années 1960-1970 (Horta 2018). Ce savoir permet alors de naviguer aussi bien *dans*, qu'*entre* deux réalités distinctes que sont la politique nationale en milieu urbain et les revendications autochtones d'autogouvernance, une responsabilité des caciques et leaders traditionnels autochtones. L'expérience de migration urbaine, guidée par ces orientations urbaines, construit ce type de savoir par le biais principal de l'accès féminin à l'éducation. Comme mentionné précédemment, sur le territoire, l'accès des femmes à une éducation est souvent limité par un mariage et la naissance d'enfants très tôt dans leur parcours scolaire. La ville permet alors aux familles de changer le cadre relationnel et la préséance des normes dans lesquelles sont plongées les jeunes filles sur le territoire. Le rôle maternel, mais également une expérience personnelle d'interruption des études, mènent certaines femmes, dont Tatiana, à concevoir l'espace urbain comme étant salutaire pour les projets d'études de leurs filles :

Nous leur avons donc demandé de profiter... de la vie de célibataire... de ne pas se marier... d'étudier... Parce que mon mari et moi nous sommes mariés très jeunes... parce qu'en ville on ne se marie pas tôt... nous avons beaucoup d'enfants parce que nous nous sommes mariés tôt. Je ne veux pas de ça pour mes filles.²³¹ (Tatiana)

Un tel savoir ambidextre permet « de préparer ses enfants pour le monde. Afin qu'ils sachent se débrouiller, avoir un emploi, avoir une maison, dans un futur en ville, pour qu'ils ne souffrent pas » (Amari). Mais la complexité de l'expérience urbaine repose peut-être au cœur

¹⁶⁵ « andar em dois mundos »

d'un délicat équilibre selon lequel il ne s'agit pas simplement de savoir naviguer entre deux mondes, mais il importe de savoir équilibrer son rapport à eux deux. Un équilibre développé, entre autres, grâce aux orientations urbaines.

Comme présenté dans le contexte de cette thèse, la migration autochtone à Canarana émerge dans les années 1990 et présente une augmentation plus marquée depuis la dernière décennie. La croissance démographique xingwana dans les milieux urbains périphériques au Territoire du Xingu est donc encore une situation nouvelle pour les communautés et leurs membres, marquant l'absence de préparation, d'aide et d'accompagnement pour les familles nouvellement urbaines. L'une des uniques formes de soutien aux migrants est transmise à travers ces orientations, traditionnelles et urbaines.

Ces orientations permettent la passation de connaissances jugées nécessaires pour s'assurer une expérience urbaine positive. Elles deviennent donc un outil de migration essentiel, construites sur la base de l'expérience d'autres Xinguanos et diffusées grâce à des personnes clés. Ces personnes clés portent parfois la responsabilité traditionnelle d'éduquer la future génération (les parents, les grands-parents, les aînés du village), mais peuvent aussi émerger des nouveaux rôles sociaux. Cela semble être le cas des emplois en milieux autochtones et des nouveaux organes politiques et associatifs, car ces personnes clés ont en commun une expérience de l'espace urbain, un désir de défendre le territoire, mais aussi une motivation à transgresser ou contourner les normes culturelles afin d'intégrer davantage les femmes dans ces rôles.

Les femmes xinguanas détenant une expérience de l'espace urbain sont donc plus susceptibles d'occuper ces rôles clés et de les mobiliser en faveur d'une autonomisation féminine ayant pour objectif l'équilibre entre ces différents mondes. Qu'il s'agisse des mères qui s'opposent aux mariages forcés, qui encouragent leurs filles à rester célibataires avant d'avoir terminé leurs études et trouvé un emploi. Qu'il s'agisse des travailleuses dans les différents organismes autochtones qui se servent de leurs acquis et compétences professionnelles pour mieux orienter les femmes qu'elles représentent en ville, comme sur le territoire. Qu'il s'agisse des membres d'associations qui basent leurs actions politiques

autour de la conscientisation et de la mobilisation des femmes xinguanas concernant leurs droits. Les femmes xinguanas sont nombreuses à occuper ces rôles clés dans l'élaboration d'un processus d'autonomisation féminin articulé en parallèle à l'expérience de migration urbaine.

Ces femmes, grâce aux orientations qu'elles reçoivent et prodiguent, développent une position de liaison entre le Xingu et l'espace urbain, entre les communautés autochtones et allochtones, entre la culture xingwana et la culture nationale brésilienne, entre les hommes et les femmes.

Conclusion

Comme il a été démontré dans ce chapitre, l'espace domestique est un lieu clé dans le processus de migration des femmes xinguanas. Décrit comme étant un espace sécuritaire, il peut également être un enjeu de stress et de pressions financières. Les femmes articulent donc des stratégies pour maintenir leur famille en ville en y négociant les sources d'inconfort issues tant du village que de l'espace urbain.

La maison représente également l'espace (social) où la femme voit son rôle domestique prendre une valeur économique. Si l'emploi de « femme de ménage » relie fondamentalement le genre et le rôle domestique de la femme dans une fonction économique sous valorisée, il s'agit tout de même d'une voie considérée comme importante afin de participer à l'apport financier familial. Les femmes revendiquent toutefois leur capacité à mobiliser autrement l'espace domestique comme lieu économique, que ce soit à travers la production d'artisanat, source de revenus dans de nombreux foyers xinguanos de Canarana, mais aussi le *moitara* en contournant le modèle financier du capitalisme omniprésent dans l'espace urbain pour s'approprier de nouveaux biens par l'entremise de l'adaptation dudit rituel xingvano. Les femmes font parallèlement état du carcan que représente l'espace domestique, tout en illustrant dans leurs récits différentes stratégies de résilience et de résistance au sein ou par l'entremise de cet espace qui fait d'elles des agentes actives au sein du processus migratoire.

Finalement, les récits de vie de nos collaboratrices font ressortir l'importance de l'espace domestique en ce qui a trait aux pratiques et normes culturelles xinguanas. Celui-ci représente le lieu d'une continuité de la transmission culturelle, mais surtout, de ces multiples adaptations dues au contexte urbain. Les femmes déconstruisent les préjugés entourant la culture des migrants autochtones. Elles mettent de l'avant l'attention portée à la culture en contexte migratoire, les efforts pour maintenir et transmettre les pratiques aux futures générations, ainsi que les inadéquations de certains aspects culturels (normes et pratiques), jusqu'aux problèmes que cela peut engendrer dans un contexte exogène comme celui de la ville.

La maison envisagée comme un lieu sécuritaire et intime est ainsi traversée par l'expérience urbaine, ses enjeux, ses défis et les initiatives qui y prennent forme. Dans ce cadre protecteur (parfois surprotecteur), les femmes xinguanas travaillent à négocier leurs rôles et leurs pouvoirs avec lesquels elles se construisent une expérience de l'autochtonie urbaine qui leur est propre. C'est cette expérience amorcée dans l'espace domestique et qui s'étend jusqu'aux espaces publics qui me mène à affirmer, une fois de plus, que la migrante xingwana agit à titre de pont entre deux espaces (sociaux, culturels, spatiaux, politiques), permettant ainsi de « marcher dans/entre deux mondes » un savoir essentiel pour les migrants xinguanos.

Chapitre 7. Les espaces publics

Le territoire autochtone du Xingu est une région plurilingue et pluriethnique où les 16 peuples y résidant actuellement entretiennent des relations qui s'inscrivent dans une histoire précoloniale oscillant entre la collaboration (pour ce qui est de la région du Haut-Xingu) et le conflit pour ce qui est des diverses nations externes au système du Haut-Xingu, ainsi que celles qui ont été intégrées au territoire par l'entremise des frères Villas-Bôas entre 1960 et 1980. Si le territoire du Xingu se structure autour d'un assemblage territorial particulier où chaque peuple se conçoit comme souverain et singulier, il en va également d'un partage de certaines pratiques et valeurs. Si chaque peuple possède une identité et une langue propre (certaines langues faisant partie du même tronc linguistique), une identité globale, régionale émane du Xingu. Un peu à l'image des États-nations européens, ils cohabitent dans un espace circonscrit, conservent leurs pouvoirs et leurs leaders distincts, mais participent tous ensemble à la production d'un tout politique, d'une cosmopolitique, qu'est le Xingu. Un terme englobant les habitants de la région s'inscrit donc dans les discours, celui de Xinguano. C'est sur la base de cette identité commune que de nombreuses organisations autochtones se développent, permettant la construction d'un réseau politique intrarégional et intercommunautaire qui a pour base une histoire coloniale et des intérêts communs.

Des associations pluriethniques naissent, comme le ATIX, ou encore l'AYMXI. Des organisations publiques défendent les intérêts des Xinguanos, comme la FUNAI du Xingu ou encore le DSEI du Xingu, rassemblant sous leur égide les 16 nations du territoire. Cette structure cosmopolitique se transpose dans l'espace urbain accompagnée de l'historique relationnel qui relie ces nations les unes aux autres. La cosmopolitique xinguana s'étend donc au-delà des frontières du territoire où l'identité commune de Xinguano permet le travail collaboratif au sein d'organismes sociaux et politiques régionaux.

Comme Furlan (Furlan, 2017, p. 28) qui souligne que « City Indians are also tribal cosmopolitans; they simultaneously maintain tribal identities and global ones as they participate in urban life », Canarana est la scène de cette cosmopolitique xinguana puisque la ville est le lieu d'établissement de plusieurs de ces associations et organismes

sociopolitiques qui veillent à l'administration des droits communs aux Xinguanos, notamment, la défense de leur territoire et de leur santé (ATIX, AYMXI, FUNAI, DSEI, IPEAX). L'idée que les villes soient des « moteurs de pouvoir culturel autochtone » (Andersen, 2013) cosmopolitiques où se rassemblent divers membres de nations différentes fait ainsi de Canarana la continuité logique de la structure politique du Xingu, où l'actualisation d'une relation pluriethnique s'articule et s'organise à un niveau politiquement régional. Si plusieurs nations possèdent des associations propres localisées sur le territoire même¹⁶⁶, les organismes pluriethniques, eux, prennent racine à l'extérieur du territoire, afin, notamment, d'en faciliter l'administration, mais aussi les relations avec les gouvernements d'États et le fédéral.

La proximité de la ville en fait un « portail du Xingu » reconnu par les Xinguanos, ainsi que par les divers acteurs qui y transitent dont les chercheurs, les professeurs des écoles du territoire, le personnel médical (médecins, infirmières, dentistes, ophtalmologues). La ville de Canarana est également empruntée par les touristes qui désirent se rendre sur le Territoire Indigène du Xingu (TIX) lors des événements médiatisés (Kuarup de 2016¹⁶⁷), les équipes de tournage, les journalistes, etc.

La ville de Canarana construite par les Gaúchos de Tenente Portela voit donc, depuis les années 1980 et encore davantage depuis 2010 (année du transfert de la FUNAI de Brasília vers Canarana), une grande circulation de Xinguanos affluer vers elle à toutes les époques de l'année. La présence xingwana est notable dans les rues de la ville comme le remarque l'anthropologue Amanda Horta (2018). En famille, en solo ou en couple, les Xinguanos facilement reconnaissables à leurs traits physiques caractéristiques (et qui se distinguent des Xavantes) arpentent les rues en guise de promenade (*vir passear* – venir se promener, venir

¹⁶⁶ Associação Indígena Kuikuro do Alto Xingu-Aikax; Associação Mavutsinim Kamayurá; Associação Tukulai Waura; Yawalapiti; Associação Yawalapiti Awapá; Associação Moygu Comunidade Ikpeng (AMCI); Associação Indígena Kisêdjê (AIK); Associação Uyaipiuku Mehinako; Associação Indígena Yarikayu Yudjá; Centro de Organização Kawaiwetê; Associação Aweti.

¹⁶⁷ Nous avons assisté au Kuarup de 2016 de la communauté Yawalapiti, auquel participaient des touristes ainsi que deux équipes de tournages munies de caméras et de drones. L'entrée des touristes sur le TIX est surtout fréquente lors de ces événements rendus publics dans les dernières années, devenus des attraits touristiques pour lesquels les touristes doivent payer une « taxe touristique ». Pour plus d'information sur les changements qu'apportent les touristes dans la région du Xingu à travers leur participations aux rituels annuels, lire le Rapport de Oliveiras Freitas et Zelma Figueiros Freitas (2003).

visiter, faire un tour), dans un transit en provenance ou en direction d'une association ou d'un organisme, effectuent des achats ou y rencontrent des parents et amis.

Le paysage économique de Canarana est également fortement influencé par le TIX. Les transits qu'il occasionne ont nécessité l'expansion des services d'hôtellerie, de restauration, de transport (terrestre, fluvial, aérien). Des boutiques offrent notamment des biens de consommation répondant aux besoins et intérêts spécifiques des Xinguanos.

Les Xinguanos investissent tous les espaces publics de Canarana. Les enfants fréquentent les écoles de Canarana. Certaines familles vont fréquenter les églises catholiques et évangéliques de la ville. Les Xinguanos organisent des équipes sportives amatrices et compétitives (souvent principalement intercommunautaires, sans Allochtone). Ils investissent les terrains sportifs extérieurs et intérieurs pour leurs entraînements, pour des parties informelles et prennent part aux tournois locaux et régionaux. Même si le recensement du IBGE de 2010 dénombrait la population autochtone résidente de Canarana à 1349 individus, l'omniprésence autochtone dans la ville oblige l'observateur à se méfier des chiffres officiels qui semblent peu représentatifs¹⁶⁸, même s'il faut prendre en compte que cette forte présence visuelle peut être en grande partie due aux visites temporaires des Xinguanos habitant le TIX.

Les femmes xinguanas, quant à elles, sont présentes dans tous les espaces de la ville, des marchés, aux organisations politiques autochtones et aux églises évangéliques. Conservant un regard critique envers la validité des données recueillies par les recensements gouvernementaux ainsi que les organismes autochtones, la catégorie des « femmes » est présentée comme majoritaire dans l'espace urbain au Brésil. Et pourtant, aucun écrit, aucune recherche n'a mis en lumière leur expérience spécifique de cet espace et de la mobilité qu'il suppose dans la municipalité de Canarana¹⁶⁹ où la présence autochtone est en hausse. Des

¹⁶⁸ Les organismes autochtones urbains ne parviennent pas, eux-mêmes, à détenir une liste actualisée des habitants urbains. La FUNAI et le DSEI se basent principalement sur la vaccination annuelle pour effectuer le recensement des familles urbaines. Cependant, le recensement de 2016 auquel nous avons eu accès n'était pas complet et omettait de compter des familles présentes en ville depuis une dizaine d'années, mais qui allaient se faire vacciner au village. C'est sur la base de ce constat que nous préférons rester critique sur les statistiques présentées par le recensement brésilien.

¹⁶⁹ Les données présentées concernent spécifiquement la municipalité et non le noyau urbain de la ville de Canarana. Ceci veut donc inclure la portion un plus rurale entourant la ville de Canarana.

chercheurs, comme l'anthropologue Amanda Horta (discussion informelle en février 2017), vont même souligner qu'il est difficile d'entrer en contact avec elles et même de parvenir à les faire participer aux recherches en cours dans la région. Cette section mettra de l'avant les expériences féminines des espaces publics urbains qui parsèment les récits de vie des Xinguanas.

Sans m'engager dans une analyse spatiale de ces lieux, je dégage plutôt un portrait des expériences des femmes xinguanas des espaces publics basé sur les récits du quotidien, les désirs et les peurs, les activités, les péripéties et défis qu'elles y rencontrent, ainsi que les stratégies qu'elles y élaborent. À partir des données, un constat global s'impose : les espaces publics urbains participent simultanément à renforcer l'invisibilité des femmes tout en leur donnant les outils pour s'en extirper et faire valoir leurs voix. C'est sur la base de ces impacts dichotomiques que je structure cette section. Dans un premier chapitre, nous abordons en quoi les espaces publics sapent l'agentivité féminine en menant à des expériences d'isolement, d'opposition et de discrimination des femmes xinguanas, dont émane une certaine « dislocation sociale ». Dans le deuxième chapitre, je traite des expériences vécues dans et grâce aux espaces publics en ce qu'ils exaltent l'autonomisation des femmes autochtones, tant dans leur relation avec la société dominante brésilienne qu'avec leur propre nation et le système régional du Xingu.

Certains auteurs notent que de trop nombreuses statistiques¹⁷⁰ et recherches mettent principalement de l'avant les difficultés qui parsèment les trajectoires urbaines des migrants autochtones (à travers la pauvreté, le chômage, la violence, les difficultés de logement, le racisme, etc.). Un tel angle participe à renforcer le mythe de l'inadéquation de l'Autochtone et de la ville, ainsi que le mythe proposant que leurs trajectoires soient exclusivement difficiles, invisibilisant les réussites, les parcours positifs et les trajectoires plus aisées. Ces deux regards sont imbriqués dans les récits des femmes et il apparaît essentiel d'articuler un

¹⁷⁰ Encore aujourd'hui, des recherches comme celle de Sossa et Cardoso de Araújo Silva renvoient principalement aux problématiques vécues par les migrants autochtones, en soulignant des faits toutefois importants comme le sont les statistiques qui rappellent que 39 % des Autochtones du Brésil se retrouvent dans le groupe des personnes en situation d'extrême pauvreté (Sossa & Cardoso de Araújo Silva, 2018).

dialogue entre eux deux afin de rendre compte de la complexité et des nuances comprises dans l'expérience féminine et xingwana des espaces publics urbains.

Dans cette section sont donc présentées des expériences s'inscrivant dans divers lieux, tous publics : la rue, les marchés, les lieux de culte, les associations et organismes autochtones, les écoles, les parcs et les terrains sportifs. Je tisse des liens entre ces lieux regroupés selon l'expérience commune qui s'en dégage. Je constate et soutiens que cette relation à l'espace public est simultanément imprégnée de la continuité culturelle au cœur du processus migratoire.

À travers leurs récits, nous mettons donc en lumière leurs expériences inscrites dans la relation à l'Autre (Allochtone ou Autochtone), dans l'expérience d'être ou non mobile, dans l'application des motifs premiers de migration et dans les projets et activités qui occupent le quotidien des femmes.

7.1 - Les expériences de dislocation sociale

Une vision très répandue concernant les expériences autochtones urbaines les lie au caractère violent et ségrégationniste de la ville, s'exprimant particulièrement dans les espaces publics dits comme « exclusifs » (Peters & Lafond, 2013). La ville de Canarana ne compte pas de quartiers à proprement « autochtones », sorte de ghettoïsation, comme c'est le cas du quartier Downtown Eastside à Vancouver (Culhane, 2003). Au contraire, notre recherche nous permet d'avancer, comme c'est le cas d'autres villes brésiliennes comme Manaus en Amazonie (Matos Pereira, 2020), que les Autochtones sont présents dans une majorité (62 quartiers sur 63 de la ville de Manaus comptent une présence autochtone, Matos Pereira, 2020, p. 13), sinon dans tous les quartiers d'une même ville.

Leur présence est plus largement visible dans les quartiers périphériques situés aux abords de la ville, des quartiers construits rapidement pour répondre à l'expansion de la ville et qui comportent des caractéristiques particulières comme des rues non pavées et des maisons non emmurées.

Figure 16 - Photos de Canarana



©Sarah Bourdages Duclot

De plus, le format de Canarana participe à lui donner un caractère de promiscuité qui ne permet pas aux individus de se fondre dans la masse et augmente ainsi l'intolérance envers les membres d'une minorité visible. Contrairement à des villes amazoniennes telles que Rio Negro où les Autochtones se sont longtemps cachés en s'intégrant (la stratégie du silence de Pereira da Silva 1999) à la population historiquement métisse de la région, Canarana et ses colons gaúchos n'offrent pas un cadre permettant aux Xinguanos de passer leur identité sous silence. Dans un environnement rural davantage conservateur qui possède une économie fortement basée sur l'agriculture et l'élevage intensif où l'immigration nationale est en hausse, la minorité visible de Canarana demeure sans contredit la population autochtone (xinguana et xavante). Ciblée comme différente, mais également comme un frein à l'économie de la région, la population xinguana est vue dans certains contextes à travers une lentille profondément coloniale entretenant une image essentialisante et raciste de ces peuples autochtones dont les ancêtres étaient présents dans la région depuis 800 avant J.-C.

Mais la ville, les espaces urbains et leur structure fondée sur les systèmes néolibéral et capitaliste sont également perçus négativement par les peuples xinguanos, affectant du même coup l'expérience de ceux qui décident d'y migrer. La mixité urbaine n'est pas

nécessairement bien envisagée par tous, rendant complexes les mariages interethniques (avec les Blancs) et intercommunautaires (avec les communautés extérieures au Xingu) ou encore les relations de travail au sein d'espaces cosmopolitiques et pluriethniques. La distance séparant le village de sa diaspora urbaine et le caractère exogène de la ville renforcent les stratégies collectives pour instaurer un certain contrôle à distance afin d'éviter les écarts de comportements et les déséquilibres sociaux. Les migrantes sont fortement ciblées par ces moyens de contrôle parmi lesquels la diffusion de commérage et le rappel des normes structurent leurs quotidiens.

Dans ce chapitre, nous posons la double vision, allochtone et autochtone, de l'inadéquation de l'Autochtone en milieu urbain comme facteur de discrimination et d'invisibilisation des parcours xinguanos au cœur de Canarana et plus particulièrement des parcours féminins. Le mythe de l'inadéquation de l'Autochtone et de l'espace urbain est féroce implanté dans les discours locaux. Comme Kyra le souligne, « si je quitte le village, je ne suis plus indienne... (Les Indiens en ville), ils doivent prouver qu'ils sont vraiment Indiens »²³². Je décris, à partir d'exemples précis, cette double structure pesant sur les trajectoires des femmes xinguanas et de leurs familles à travers le rapport à l'Autre, un Autre allochtone et autochtone, un Autre marquant la différence ethnique, communautaire et genrée qui isole les migrantes xinguanas. Pour ce faire, nous divisons les expériences des espaces publics perçues comme négatives par les femmes en trois volets, soit : (1) l'incompatible rencontre de l'Autre malgré sa présence et sa promiscuité, (2) la possibilité d'une mobilité féminine qui reste toutefois « contrôlée » par la famille et la communauté, puis (3) les critiques qui accompagnent l'accès à de nouvelles figures sociales féminines foulant l'espace public.

7.1.1 L'incompatible rencontre de l'Autre

Les deux côtés parlent, se chicanent. Parfois, les gens du village critiquent les gens de la ville. Puis ils restent là à se chicaner. Une chose, tu sais, des préjugés en double. De la discrimination, de la part des Blancs et des Indiens eux-mêmes.²³³
(Ila)

Dans ce lieu collectif et pluriel que représente l'espace public urbain, la rencontre des altérités se heurte aux relations historiques (coloniales ou non), à la peur, à l'incompréhension, aux

normes socioculturelles, ainsi qu'à un désir de protection de soi et des siens face à ce qui est inconnu ou peu maîtrisé. En effet, la ville perçue comme un symbole de pluralité peut générer une peur de perdre son caractère distinctif, ses droits, son identité en plus d'une peur de souffrir de discriminations et d'injustices raciales. Les récits des femmes sont nombreux à faire état d'un manque de rencontre face à des Autres qui, pour des raisons diverses et divergentes, repoussent l'idée d'une cohabitation plurielle et interculturelle. Nous mettons en relief cette incompatible rencontre à travers trois thématiques qui soulèvent la présence d'une triple discrimination intersectionnelle. Premièrement, les femmes font état, dans leurs récits de migrantes, d'une discrimination basée sur l'identité raciale opposant les migrants autochtones aux colons de la région. Deuxièmement, elles soulignent être sujettes à de la discrimination basée sur leur identité de genre. Troisièmement, elles remarquent être aussi la source de discriminations intercommunautaires spécifiques basées sur leur position de migrante et d'autochtone urbaine.

7.1.1.1 Discrimination pour être une Autochtone : Racisme

L'histoire de la création de la ville de Canarana et de la délimitation du Territoire du Xingu (Partie I) influence encore de nos jours les relations sociales dans un espace où ces deux mondes sont dorénavant interdépendants l'un de l'autre. L'économie de la ville de Canarana repose en grande partie sur le transit en provenance de ou vers le TIX. Parallèlement, les peuples xinguanos y ont implanté leurs organisations politiques et de santé (DSEI, CASAI) et vont y faire régulièrement leurs achats, reflétant un mode de vie en transformation qui nécessite l'acquisition de biens de consommation industriels.

Certains récits soulignent les relations cordiales et amicales avec la population allochtone de Canarana, un point sur lequel je reviendrai. Toutefois, la majorité des collaboratrices fait état d'un racisme qui perdure depuis l'arrivée des premières familles jusqu'à nos jours.

La scène de ces discours et comportements racistes s'étale des écoles aux magasins, des lieux de travail jusqu'à la rue. Les femmes dressent la liste de préjugés les dénigrant (paresseux, sales, puants, voleurs, ne sachant pas bien travailler) et rejetant leur présence en ville (ne devraient pas fréquenter l'école, mais rester dans la forêt, sont bien trop nombreux, devraient partir, car ils envahissent les terres). Lorsque ces préjugés ne sont pas exprimés verbalement,

ils transparaissent ouvertement dans les comportements des Allochtones à leurs égards. Cette discrimination « physique » est visible dans les regards « de dégoût », dans un manque de respect dans les rapports entre citoyens, voire, dans l'ignorance de leur présence dans un lieu donné.

Le racisme dont elles font état marque à la fois le rejet social et culturel de l'Autre dans sa différence et le rejet spatial de l'Autre dans un espace considéré comme « conquis » par les colons de Canarana et leurs descendants. L'Autochtone urbain se retrouve pris entre deux discours, dont l'un, essentialisant, enferme l'Indien dans une image passéifiée où il vit nu dans son village, reclus de toute forme de « modernité », parallèlement à un second discours où il devient un Autre qui ne réussit pas à s'intégrer et à s'homogénéiser assez rapidement à la société nationale.

Les attaques à leur identité « autochtone » sont distribuées sur leurs lieux de travail, dans la rue ou dans les magasins qu'elles fréquentent. Il s'agit là d'attaques qu'elles ne relient pas à leur genre, mais bien à leur identité ethnique. À travers leurs récits, elles nous font état de ce qu'elles et les membres de leurs familles subissent. Des commentaires où on les traite de « *preguiçoso* » (paresseux), des regards les dévisageant comme s'ils étaient « *fedente e sujo* » (puants et sales), des attitudes laissant croire qu'ils sont des voleurs, des remarques suggérant qu'ils brisent et salissent tout sur leur passage, ainsi que des commentaires remettant en question leur capacité à travailler sont le lot, bien souvent quotidien, des Xinguanos à Canarana. De tels commentaires jaillissent aussi de leurs expériences de travail au sein d'organisations autochtones où des Allochtones sont en poste d'autorité. Ila qui travaille dans le domaine de la santé autochtone relate des commentaires entendus dans le cadre de ses fonctions :

J'ai beaucoup entendu ça à Canarana : « ah les Autochtones sont très paresseux, ils n'ont aucun intérêt à faire les choses. Nous enseignons, nous enseignons, et ils ne veulent pas apprendre », tu sais, et quand ils veulent engager des Indiens, ils disent « non, les Indiens non, cherche quelqu'un d'autre parce que les Indiens ne feraient rien ici ». On entend beaucoup ça.²³⁴ (Ila)

Le racisme nécrose donc jusqu'au fonctionnement des propres institutions autochtones. Les indices d'un racisme lié à l'occupation de l'espace urbain sont davantage visibles dans les institutions scolaires et dans la rue. La salle de cours est un lieu de discriminations vécues

par les femmes dès le début des années 1990 où elles se font dire qu'elles n'ont pas leur place à l'école, puisque « les indiens n'ont pas besoin d'étudier » (Amari), n'ont pas « le droit » d'étudier, et qu'ils devraient retourner « dans la forêt ». Ce type de racisme se poursuit jusqu'à nos jours à travers les discours d'écologistes et de professeurs.

Ce discours a également des répercussions dans la cohabitation des habitants de Canarana où certaines femmes relatent des altercations avec des voisins ou des inconnus qui les somment de partir de la ville, les accusant au passage d'envahir « leurs » terres. Tatiana fait état d'une telle rencontre dans la rue :

Récemment, nous avons vu un homme sur une moto... il a dit à mon mari de s'arrêter... « Vous qui envahissez notre ville... » il a dit beaucoup de choses... et mon mari a dit... « je n'accepte pas ce que vous dites... je suis d'un autre peuple... » (...) Oh... il a dit beaucoup de choses à mon mari... demandant à mon mari de retourner au village... que les Indiens lui prennent ses terres (...) (Mon mari) a dit que les non-Autochtones... ils sont comme ça... ils ont des préjugés... ce sont d'autres Indiens qui font des choses, mais comme nous sommes des Indiens ils nous mettent le blâme sur le dos...²³⁵ (Tatiana)

Bien qu'elles ne soient pas omniprésentes dans leurs quotidiens, de telles altercations verbales participent à instaurer chez certaines femmes un sentiment de peur et d'appréhension dans la rencontre de l'Autre allochtone. Parfois, ce sentiment d'appréhension s'inscrit dans l'absence de contact avec le voisinage, avec les habitants allochtones de Canarana, contrastant avec les relations plus cordiales qu'elles peuvent trouver dans les villes de plus grandes envergures. Karu, qui a vécu quelques années dans une métropole de l'État du Mato Grosso, qualifie ainsi son retour à Canarana :

Je vais te dire la vérité, parce que quand je suis arrivée à Canarana, comme ça, la plupart d'entre eux, bien que la ville ait des Indiens, mais il y a beaucoup de gens qui vous regardent encore comme ça : wow, c'est un Indien, vous passez dans la rue et les autres vous regardent comme ça : tu es indien, hein ? Donc, ici, je me suis sentie un peu rejetée, disons. Donc, ici c'était difficile, surtout venant des gens qui vivaient ici depuis longtemps, qui sont d'ici. On trouve même étrange quand on se promène dans la rue et que quelqu'un, neh, nous salue, ou nous regarde et nous sourit. Alors on se dit : ils ne sont pas d'ici, hein, ils ne sont pas d'ici parce que hein, moi, nous avons des voisins, mais nous ne leur disons pas Salut ou même Bonjour parce que je ne sais pas s'ils ont peur d'avoir des contacts avec les Autochtones, neh ? Alors, ici à Canarana c'était déjà très difficile, et jusqu'à aujourd'hui neh, il y a ça, cette discrimination neh, de la part des habitants ? Donc, pour moi, c'était un peu difficile, bien même qu'ils ne m'aient jamais discriminé comme ça, de me dire quelque chose de mal. Mais nous le sentons, oui, nous le sentons et j'ai entendu beaucoup de gens parler de ça, qu'ils ont été discriminés par la population d'ici.²³⁶ (Karu)

Le rejet spatial des Autochtones en milieu urbain s'accroît donc dans les villes avec une forte population homogène, de familles d'agriculteurs et d'éleveurs ou propriétaires terriens. En contexte canadien, Peters (Peters, 2002 cité par Peters & Andersen, 2013, p. 24) soulignait

en ce sens que « the intense hostility Aboriginal migrants appear to have faced in small towns influenced a migration pattern that favoured larger cities ». Les villes de régions, contrairement aux métropoles et principalement dans un État agricole comme celui du Mato Grosso, représentent donc, d'après notre constat, un contexte particulier de migration autochtone qui ne facilite pas le contact avec l'Autre.

7.1.1.2 Discrimination pour être une femme : Sexisme et dépréciation des femmes

Mais les femmes xinguanas sont également la cible d'un sexisme qui les place dans des situations de violence et de discrimination basées simultanément sur leur identité ethnique et de genre. Si le Brésil est un pays où le taux de violence faite aux femmes atteint des records (5^e rang mondial des pays les plus touchés par les féminicides), les femmes autochtones urbaines se trouvent dans une position de grande précarité. L'espace urbain amène les femmes à sortir de l'espace domestique où elles sont souvent « surprotégées » (Ila) et à investir de nouveaux espaces publics, pour lesquels elles ne possèdent pas toujours les codes, les réseaux et les ressources nécessaires à leur intégration en toute sécurité. De nos récits surgissent trois types de situations où les femmes vivent de la violence genrée qui contribue à complexifier leur expérience urbaine.

Premièrement, quelques collaboratrices nous ont fait part d'expériences en milieu de travail où des collègues masculins, autochtones et allochtones, les harcelaient sexuellement, dénigraient leurs compétences et leurs capacités à travailler et exerçaient une pression telle qu'elles ont choisi de démissionner. Cette réalité signale la difficulté que les femmes xinguanas rencontrent dans leur intégration du marché du travail en milieu urbain qui est souvent présenté positivement comme un milieu fertile en opportunités. Une telle vision invisibilise les réalités de travail des migrantes qui sont déjà beaucoup moins nombreuses à investir le marché du travail que les hommes xinguanos. S'il est déjà plus difficile pour les femmes xinguanas d'accéder à un emploi (peu de scolarité, peu de maîtrise du portugais, interruption pour grossesse/mariage, normes sociales), ce type d'expérience négative peut également diminuer leur désir d'investir ces espaces publics. Il peut également alimenter le désir parental, ou même communautaire, de les en éloigner afin de les protéger, renforçant les normes sociales qu'elle a d'abord dû contourner pour parvenir à l'occupation d'un emploi.

Deuxièmement, il est rapporté par mes collaboratrices que certaines femmes et certaines familles en viennent à la prostitution pour assurer leur subsistance en ville¹⁷¹. Si ce choix n'est pas unique à Canarana et qu'il peut être délibérément pris, il n'en demeure pas moins qu'une association préjudiciable en émerge : la femme autochtone est considérée comme une prostituée. Cette association produit un préjugé dont les femmes xinguanas sont victimes à Canarana. Lorsqu'elles se font interpeler dans la rue, dans les transports en commun ou sur leurs lieux de travail, les hommes prétexteront que « certaines femmes autochtones le sont ». Une telle rhétorique perpétue le préjugé colonial de la femme autochtone, désir exotique, une femme facile, utilisable, dont on peut abuser¹⁷². Une telle image va teinter le parcours des femmes en milieux urbains, tant dans leur rapport aux Allochtones qu'à leurs propres communautés (comme nous le verrons dans la prochaine sous-section). La femme doit ainsi prendre des mesures particulières (contrôler ses déplacements, ses fréquentations) pour s'assurer qu'elle ne sera pas la cible de telles remarques nuisibles à sa réputation, mais aussi à la réputation de sa famille.

Troisièmement, les femmes sont aussi la cible de violence conjugale. Il ne s'agit pas d'un sujet que mes collaboratrices abordent facilement. Elle constitue parfois le motif de départ vers les villes, mais teinte également, dans les récits, les relations interpersonnelles entre les hommes allochtones et les femmes xinguanas. Une de mes interlocutrices n'ayant pas réalisé de récit de vie réside à Canarana depuis les années 1970-80. Elle s'est retrouvée au cœur de trois relations consécutives avec des Allochtones, chacun lui faisant subir une forme de violence conjugale. En atelier de co-analyse, les femmes soulignent toutefois que lorsqu'une femme pense à dénoncer son agresseur, l'isolement dans lequel elle se trouve en milieu urbain peut la mener à se désister (Atelier de co-analyse 2020 – gr. 1). N'ayant pas de réseau

¹⁷¹ Ces informations proviennent toutefois de « ragots » et de « ouï-dire » personne ne m'ayant attesté être personnellement dans cette situation. S'il convient d'être prudent à l'écoute de tels commentaires, la fréquence de ceux-ci m'amène à les considérer, non pas sans un regard critique, dans ce travail.

¹⁷² Contrairement à d'autres régions du monde, comme l'Amérique du Nord où l'image de la « Squaw » sera répandue, les journaux de Elizabeth Agassiz rapportent que la femme autochtone au Brésil est considérée comme apathique, reportant le rôle hypersexualisé et surtout « dévergondé » sur la femme esclave (Vinente dos Santos, 2005).

vers qui se tourner, ne maîtrisant pas toujours bien le portugais et ne possédant pas toujours revenu stable, elles auront davantage tendance à demeurer dans ces situations de violence.

L'omniprésence de la violence envers les femmes est donc un phénomène sociologique qui a un impact sur les parcours des femmes autochtones en milieux urbains croisant les effets d'un patriarcat et d'un colonialisme ancrés dans ces espaces. Un constat fait par Fanny:

Les hommes non-autochtones, ils abusent beaucoup des femmes autochtones. Et elles souffrent, elles souffrent, ils les voient comme... de telle manière... qu'ils peuvent faire ce qu'ils veulent alors... Je pense que c'est mal. S'ils font cela à leurs femmes, ils font bien pire aux femmes autochtones.²³⁷
(Fanny)

Face à toutes ces formes de violence, les femmes développent différentes réactions. Certaines ont peur et pensent à retourner au village. C'est le cas de Tatiana qui se fait répondre par son époux « (qu')ils sont comme ça (les Blancs)... ils disent ces choses... ils ont beaucoup de préjugés... ils parlent mal des Indiens... », un peu comme un fait irrémédiable devant lequel il est préférable de s'endurcir. La peur poussera d'autres femmes à éviter de sortir, de fréquenter certains lieux, de circuler à certains horaires, notamment le soir et la nuit, renforçant leur isolement. D'autres optent plutôt pour une riposte verbale, déconstruisant les préjugés, faisant valoir leur droit d'être sur le territoire autant qu'en ville. Mais si le désir de répondre est palpable chez plusieurs, elles soulignent le besoin des femmes autochtones en milieu urbain de « maîtriser le portugais pour pouvoir mieux se défendre » (Atelier co-analyse 2020, gr.1). Selon elles, cette violence et cette discrimination pourraient donc être atténuées par une maîtrise de la langue vernaculaire urbaine afin de mieux contrôler leur environnement, leurs relations sociales et même la manière dont elles se défendent contre la discrimination.

7.1.1.3 Discrimination pour être un « Autre » autochtone : discrimination intercommunautaire

Mais cette tension n'est pas uniquement le propre des relations interethniques entre les Xinguanos et les Allochtones. La rencontre de l'Autre autochtone est également difficile entre les diverses nations vivant ou passant par Canarana, et ce, à plusieurs égards. Bien que la majorité des Autochtones présents à Canarana proviennent des 16 nations habitant le TIX (avec une plus forte concentration des communautés du Haut-Xingu), la ville est également

fréquentée par des Xavantes et d'autres communautés des régions voisines, comme les Tapirapé¹⁷³ et les Karajas. Si les communautés situées à l'extérieur du TIX ne possèdent pas d'institutions propres à Canarana, ils y transitent pour les études, pour visiter des proches ou y habitent en couple avec des Xinguanos.

La pluralité des identités autochtones présentes à Canarana est marquée par un double constat. La grande collaboration au sein des organisations cosmopolitiques et l'animosité qu'entretiennent, à divers niveaux, les membres des nations présentes. Nous concevons trois catégories de discriminations intercommunautaires qui s'organisent selon l'appartenance et la provenance des interlocuteurs : (1) les critiques envers les autres nations extérieures au TIX, (2) les critiques entre les communautés xinguanas et (3) les critiques entre les individus xinguanos de la ville et ceux des villages. Voyons comment ces types de discrimination s'inscrivent dans le parcours des femmes xinguanas.

A. Critiques envers les autres nations extérieures au Xingu

Les critiques et commentaires discriminant les communautés extérieures au Xingu sont présents à la fois dans les récits des femmes xinguanas et dans ceux des femmes d'autres communautés extérieures au TIX. La nation des Xavantes¹⁷⁴ est souvent posée en comparaison avec les Xinguanos, par les Allochtones ou les Xinguanos qui ont « beaucoup de préjugés envers eux » (Souli) :

(J'ai) des amis Xavante... mon beau-frère est Xavante, ma sœur a épousé un Xavante. Et au début il y avait beaucoup de préjugés... parce qu'il est xavante... autant des Xinguanos, que des non-Autochtones... ils regardent les Xavantes... parce que le Xavante, il est... peut-être qu'il est encore un Indien pur... il est très traditionnel... un vrai Indien. Tu sais... il n'a pas l'habitude de... de ne pas avoir... une autre culture... une culture non-autochtone... Ils sont plus Xavantes... plus d'Indiens, peut-être que c'est ça... j'ai déjà entendu dire... « les Xavantes sont gras [sales], ah... parce qu'ils ne sont pas comme vous les Xinguanos », donc... comme je disais... il y a ce regard différent... ce n'est pas parce qu'il est différent, ils sont comme ça.²³⁸ (Souli)

Les Xavantes sont visiblement au cœur d'une discrimination distincte. Les commentaires des habitants allochtones qu'on m'a communiqués durant mes séjours abondaient en ce sens. Certaines femmes Xinguanas m'ont même déjà souligné s'être fait « traiter de Xavante »,

¹⁷³ Les Tapirapé occupent le territoire autochtone Urubu Branco dans l'État du Mato Grosso, situé à 435 km de Canarana.

¹⁷⁴ Dont l'une des terres homologuées, la TI Pimentel Barbosa, est située à 35 km de Canarana.

exprimant le refus d'être associées aux Xavantes (et donc davantage discriminées) et renforçant ainsi le discours discriminatoire envers eux.

Les mariages mixtes entre Xinguanos et membres de nations externes au Xingu sont également sujets à discriminations. L'expérience de Luana, femme d'une communauté extérieure au Xingu mariée à un Xinguano et habitant avec lui à Canarana, montre les répercussions que de telles discriminations intercommunautaires peuvent avoir sur le parcours migratoire d'une femme.

Donc, parce qu'ils n'acceptent pas, deux ethnies... qu'ils disent... Je pense que c'est pourquoi les gens me poursuivent sur Facebook... il y a même des gens qui me maudissent (xinguar), quand je mets une photo, ils me « niaisent »... .. disent que je suis moche... Et puis, parfois les filles envoient des messages... elles le traitent de... il y a des fois où elles m'envoient des messages en me maudissant... et c'était bien laid ce qu'elles disaient... juste pour être là à me maudire. Parce que je ne suis pas d'ici. Elles m'ont demandé de partir, que je n'étais pas d'ici. Qu'elles devaient épouser une personne d'ici, de leur ethnie. C'est comme ça... Dès que je suis arrivée à Canarana, c'était comme ça. (...) C'est pourquoi aussi, je n'aime pas beaucoup me faire des amis. Tu comprends? Alors je reste là, seule, dans la chambre. Là, personne ne me dit rien. ²³⁹ (Luana)

Le message de Luana fait état, à la fois, du souci des femmes xinguanas urbaines de trouver un époux de la région, ainsi que de fortes discriminations dirigées vers les couples mixtes. En résulte pour la femme ciblée par ces critiques une peur de sortir à l'extérieur de chez soi, l'accroissement de l'isolement et l'atteinte à leur réputation par des commentaires discriminants et des commérages. Les femmes en situation de migration et de mariage mixte, déjà aux prises avec une situation d'isolement extrême pour ne pas avoir de parenté ni de réseau culturel à proximité, sont donc particulièrement touchées par ces discriminations intercommunautaires.

Or, les discriminations et altercations intercommunautaires ayant pour objet les mariages mixtes sont également le propre des femmes xinguanas mariées à des Allochtones, des unions considérées selon certaines comme plus problématiques que celles avec des Autochtones d'autres nations (Ateliers co-analyse 2020). La migration urbaine semble être un facteur qui augmente le nombre des mariages mixtes¹⁷⁵ avec des Allochtones. Ila, mariée à un

¹⁷⁵ Pour une analyse très intéressante des mariages mixtes entre femmes autochtones et hommes allochtones en contexte urbain brésilien et de l'agencité des femmes qui en découle, lire l'article *Irma do indio, mulher de branco* de Lasmar (2008).

Allochtone, répond aux attaques de parents autochtones sur son statut et ce qu'il semble impliquer pour certains :

Il m'a demandé si j'étais mariée. J'ai dit : « Oui, je suis mariée ». Puis il a dit : « Dis donc les noms là et pour voir si je les connais ». J'ai dit : « Mon mari n'est pas un Indien. » Et il a dit : « Non ? Tu as épousé un non-Indien ? » J'ai dit : « Oui, j'ai épousé un non-Indien. » Puis il a commencé à dire certaines choses, qu'il est contre le fait de marier un Indien à un Blanc, que ça détruit la culture, je ne sais pas quoi. J'ai dit : « Mais je suis un être humain, j'ai des sentiments et je peux choisir, nanana, les choses que je veux faire », puis il a dit : « Mais tu ne peux pas », « Mais pourquoi je ne peux pas ? » Et il a dit : « La culture ! » « Mais que veux-tu dire, la culture ? » (Haha) et j'ai dit : « Regarde, notre culture change alors... et je ne détruis pas la culture, je sais très bien ce que j'ai fait, et je ne vivais pas dans le village », puis il a dit : « Je suis contre, une femme qui se marie avec un Blanc, je ne sais pas quoi. J'ai épousé une Indienne pour garder la culture ». « C'est bien pour toi, mais je ne pense pas comme toi. » Et puis j'ai dit, comme ça « mais je ne détruis pas la culture ». ²⁴⁰ (Ila)

Les femmes rencontrées qui ont entretenu ou entretenaient des relations avec des Allochtones ont pour la plupart mentionné un mécontentement ou un rejet de telles relations de la part de leur famille et ont donc préféré cacher ou omettre ces relations. Cette situation semble, dans leurs discours, dirigée davantage vers les femmes que les hommes, puisque certaines collaboratrices ayant rencontré des difficultés à entretenir une relation avec un non-Autochtone avaient dans leur famille immédiate au moins un homme (un frère, un ex-époux, un père) fréquentant ou ayant fréquenté des femmes allochtones. Le refus collectif de certaines alliances publiques intercommunautaires (principalement avec les Blancs et les Autochtones extérieurs au Xingu) est donc plus fortement vécu par les femmes xinguanas que par leurs homologues masculins, limitant leur accès à de telles relations, les plaçant au cœur de situations conflictuelles (refus familial, refus communautaire) ou vivant leurs relations de manière dissimulée.

B. Critiques entre Xinguanos

Le quotidien des femmes est également marqué par une discrimination agissant entre les communautés autochtones xinguanas elles-mêmes, principalement dans la sphère politique. Bien qu'il existe un esprit de cohésion au sein des organisations politiques, des frictions subsistent dans l'équilibre de la représentation des différents peuples. Les individus occupant des postes de représentation et d'autorité dans les différents organismes xinguanos présents à Canarana sont confrontés à la critique de leur statut. Celle-ci renvoie à la difficulté de représenter un groupe hétérogène, à l'insertion d'une nouvelle autorité politique et représentationnelle non traditionnelle, ainsi qu'aux critiques portant sur le salaire plus élevé que la moyenne urbaine (sauf dans le cas des rôles bénévoles au sein d'organisations telles

que l'AYMXI). Ces tensions rejoignent les problématiques qui découlent de la création d'organismes autochtones régionaux, nationaux et transnationaux : soit la peur de la cooptation, de la corruption et les difficultés d'une représentation politique multicommunautaire (Mondor, 2012).

Dans le cas de Canarana, la présence de ces organismes régionaux est l'une des premières causes de migration urbaine des familles xinguanas. Malgré cela, ils représentent des outils politiques aux structures non traditionnelles qui génèrent des craintes et des frustrations chez les membres des communautés xinguanas. Ceci se traduit par des critiques, des commérages ou des menaces de sorcellerie dont les travailleurs et travailleuses sont les cibles. Les critiques peuvent faire état d'une mauvaise gestion ou de donner avantage aux membres de sa propre communauté. Il s'agit là de commentaires souvent entendus et divulgués par des habitants urbains concernant les dirigeants xinguanos d'organismes politiques ou de santé situés à Canarana.

On entend parfois des commérages portant sur de possibles détournements de fonds de ces individus en position d'autorité. Cela a été le cas notamment d'Amari accusée par des commérages de détourner des fonds issus de l'Association qu'elle dirige, malgré des efforts de transparence (présenter annuellement le budget détaillé qu'elle administre, jusqu'aux factures prouvant les dépenses). L'absence de preuve soutenant ces accusations ne les empêche pas de complexifier son travail et de miner sa réputation, pouvant avoir des effets collatéraux sur le fonctionnement de l'association (crainte, perte de confiance, critique de la part d'autres femmes et familles).

Mais si les critiques et les commérages ont des impacts directs, les menaces de sorcellerie pèsent aussi sur le quotidien des familles migrantes. Talu nous raconte, lors d'une discussion informelle, que son époux, qui a occupé un poste de gestionnaire dans l'un de ces organismes, a été forcé de démissionner à la suite de menaces de sorcellerie envers sa famille. Au départ, il n'a pas pris au sérieux la menace, mais lorsque l'une de leurs filles est tombée gravement malade, il a décidé de se retirer du poste pour protéger sa famille. Une crainte également

affirmée par Vanessa lorsqu'elle nous mentionne son expérience de travail dans l'un de ces organismes :

C'est terminé. Je suis partie. Voilà. Je ne veux pas y retourner. Les Indiens sont très « emmerdants », les Indiens critiquent. J'ai peur... parce que maintenant il y a beaucoup de sorcellerie (en ville) parce que je pense à mes enfants... non... mieux vaut rester tranquille... (...) ²⁴¹ (Vanessa)

À l'image de l'expérience d'Eliane Kengo, originaire de la République Démocratique du Congo et née « accidentellement » en Belgique qui souligne que les réseaux d'entraide et la solidarité africaine sont mis à mal sur le sol européen alors que se construit un certain replis sur soi (Mazzocchetti & Nyatanyi Biyiha, 2016, p. 57), donc travailler au sein d'organismes autochtones avec des parents xinguanos représente une occupation prestigieuse, mais collectivement périlleuse où la solidarité culturelle est affaiblie.

C. Critiques entre le village et la ville

Une dernière catégorie de relation intercommunautaire émerge des récits de vie des femmes, soit : la relation complexe qui unit, ou oppose, les habitants des villages aux habitants des villes. Si les « *moradores* » de la ville doivent affronter le racisme des Allochtones et les discriminations d'autres peuples autochtones, il existe au sein des communautés des tensions entre les membres de lieu de résidence différents. Nos collaboratrices font état de trois types de discriminations que nous appellerons « internes » aux communautés xinguanas : des gens des villages envers ceux de la ville, des gens de la ville envers ceux du village et des institutions autochtones envers les *moradores* de la ville.

La catégorie affectant davantage le quotidien des femmes xinguanas est sans conteste les critiques émanant des villages qui supposent une faible pratique culturelle, voire son absence, chez les *moradores*. Il est dit qu'elles « ont perdu la culture » (Talyra), qu'elles ne « savent plus parler la langue » (ateliers gr.1), qu'elles ne « savent pas chanter... la musique de [leur] peuple...ne [savent] pas chanter...l'histoire de [leur] peuple... » (Manala). Placé entre deux types d'exigences, leur portugais, qui est parfois incompris des Allochtones de la ville, est également ridiculisé par les gens du village (Manala). Manala va même jusqu'à souligner que certains *moradores* peuvent être mis à l'écart des célébrations dans les villages où la crainte circule que « ceux-ci vont ruiner notre image ». Cette critique d'un « manque de connaissances traditionnelles » (Manala) s'inscrit en ligne droite avec le mythe de

l'Autochtone urbain qui « abandonne sa culture » (Warry 2007). En fait, cette critique est aussi la conséquence d'une invisibilisation et d'une marginalisation des réalités des migrants urbains autant de la part de la société majoritaire que de la communauté territoriale. Ce processus est alimenté par une distinction entre les *moradores* urbains et les « *indios puros* » ou « *indios tradicionais* » qui habiteraient les villages, allant même jusqu'à suggérer une appellation qui éclipse l'identité autochtone au profit du lieu de résidence.

Ces critiques percutent le quotidien des migrantes xinguanas, rappelant l'écart géographique, culturel et social qui sépare leur village d'origine de l'espace urbain où elles résident, parfois seulement temporairement. Ces critiques renforcent l'isolement des migrantes qui, cumulées aux discours discriminatoires racistes, les représentent comme étant exclues de ces deux sociétés, plus assez xinguanas et jamais vraiment urbaines et brésiliennes. Il s'agit clairement de l'un des impacts les plus visibles sur leur quotidien, limitant les relations sociales, source potentielle d'échange, d'entraide et de réconfort.

Ces critiques internes sont probablement l'un des facteurs poussant nos collaboratrices à nous décrire avec assiduité les efforts réalisés pour, non seulement, favoriser la continuité culturelle, mais aussi l'acquisition de savoirs urbains essentiels pour manœuvrer et lutter pour leurs droits dans un Brésil contemporain. Ces efforts décrits plus en détail dans la section de l'espace domestique font des femmes des acteurs clés au cœur de cette jonction identitaire, travaillant à l'établissement de ponts entre les réalités autochtones et allochtones, féminines et masculines, urbaines et territoriales.

Devant ces critiques, les *moradores* répondent par le biais d'autres critiques internes dirigées cette fois vers les gens du village, arguant que la situation des villages est synonyme d'une crise culturelle. Les migrantes font notamment référence à l'entrée d'aliments et d'objets industriels de plus en plus fréquente sur le territoire du Xingu. Certains *moradores* vont même jusqu'à reprendre l'appellation « *indio puro* » dans un sens péjoratif où celui-ci est plutôt présenté comme naïf, « stupide » (*bufo*) et sans habileté à naviguer dans la société dominante brésilienne.

Mais au-delà de ces commentaires que s'échangent les Xinguanos, cette tension entre *moradores* et Xinguanos habitant le territoire se reflète jusque dans la prise en compte limitée des réalités urbaines par les organismes autochtones basés à Canarana. En effet, ces organismes concentrent leurs activités exclusivement vers les habitants du TIX, délaissant les besoins des *moradores* de la ville. Ce constat revient à plusieurs reprises dans les entretiens et dans mes notes de terrain. Les femmes sont nombreuses à critiquer le manque de réception, voire parfois le refus de traitement que reçoivent les *moradores* au sein de la CASAI du Xingu. Un tel traitement est justifié, selon elles, par leur « choix » d'habiter en ville. Les travailleurs de ces institutions les renvoient ainsi vers les institutions allochtones, comme les postes de santé de quartiers. Katia, qui a dû migrer en ville à la suite de graves problèmes de santé, met en lumière ce traitement reçu à la CASAI :

Les gens de la CASAI nous disent... que, nous ne pouvons pas demander de l'aide à la CASAI... parce que nous vivons ici. Neh... les habitants (*moradores*) peuvent aller directement... au poste... ils aident seulement les gens du village. Les *moradores*, ils ne veulent pas les aider. C'est quelque chose dont je veux parler un jour Sarah, je veux aller à une réunion, de la santé, je veux en parler. Je pense que personne ne veut aider les *moradores*... c'est ça... ici... on doit se débrouiller seuls, chercher des médicaments... un docteur...²⁴² (Katia)

Un tel commentaire s'accompagne de la difficulté à fréquenter les postes de santé et hôpitaux allochtones pour lesquels il faut une documentation particulière et au sein desquels continuent d'exister certains préjugés (ce n'est pas leur place, ils devraient aller à la CASAI) et certaines discriminations (la famille ne peut pas visiter, les pajés ne sont pas toujours autorisés, le refus des établissements d'apporter de la nourriture aux patients). Lorsque questionnés, certains membres administratifs allochtones de la CASAI signalent la présence, mais non l'omniprésence, de ce traitement envers les *moradores* urbains, tandis que d'autres perpétuent cette logique discriminatoire au sein même de leur discours.

Ces expériences augmentent la situation de précarité des familles urbaines qui voient leur statut de migrantes limiter leurs accès aux institutions de santé tant allochtones qu'autochtones.

Ces discriminations, racistes, sexistes, intercommunautaires et intracommunautaires émises à travers l'utilisation des espaces publics meublent le quotidien des femmes migrantes. Certaines Xinguanas soulignent qu'il s'agit de réalités beaucoup plus fortes dans les petites villes comme Canarana, contrairement aux villes de plus grande envergure où « les gens vous

acceptent en quelque sorte tel que vous êtes... même... qu'ils vont jusqu'à vous apprécier... il y a une plus grande curiosité qu'ici »²⁴³ (Kyra). Si certaines ripostent, la majorité encaisse, s'isole, s'éloigne et évite de fréquenter ces lieux. Comme souligné précédemment, le caractère public de ces tensions exacerbe le mythe de l'Autochtone qui ne peut s'adapter adéquatement à l'espace urbain sans perdre sa culture tout en mettant en lumière la « désunion » autochtone en ce qui a trait à la mobilité extraterritoriale. Ceci, même si l'appartenance (consciente ou inconsciente, désirée ou involontaire) à la catégorie de « *morador* » urbain est incertaine et instable, dépendante des retours abrupts aux villages et des départs imprévus vers les villes.

Comme nous continuons de le montrer dans le présent chapitre, l'espace public pose de nombreuses limites aux femmes xinguanas et complexifie leur expérience urbaine. En ce sens, la prochaine section aborde la continuité des normes culturelles qui contraignent leur mobilité en ville.

7.1.2 Une mobilité contrôlée

La ville, par son caractère cosmopolite et effervescent, englobe des occupations et opportunités diversifiées qui nécessitent une mobilité importante : se déplacer pour ses occupations, que ce soit l'école ou le travail; aller faire les achats nécessaires à son foyer; répondre aux opportunités de voyage offertes à travers l'emploi (assister à des événements à l'extérieur de Canarana), l'école (participer à des stages ou des visites scolaires), mais également l'accès facilité aux transports en commun (voyages personnels vers d'autres villes). La ville génère un besoin, mais aussi un intérêt de mobilité important. Dans des villes de plus grande envergure, les distances séparant les centres économiques des habitations des migrants sont parfois très grandes, comme c'est le cas des femmes de Manaus (Chernela, 2015). À Canarana, les distances sont moindres, mais entraînent tout de même de longs déplacements (pensons aux Figures 14 et 15) effectués par les femmes à pied, à bicyclette ou dans certains cas seulement à moto, car aucun transport en commun ne dessert la ville. Bien que cette mobilité soit nécessaire à leur quotidien urbain, les femmes rapportent des remarques internes (intracommunautaires et intercommunautaires) limitant ou complexifiant

leurs déplacements. Concentrons-nous sur les commentaires dirigés vers deux femmes aux parcours et positions distinctes, Takali et Amari.

Dans un premier temps, les jeunes femmes célibataires qui fréquentent l'école sont plus à même de recevoir des commentaires entourant leur mobilité urbaine que leurs homologues masculins. Takali nous spécifie recevoir de la part de sa parenté au village des commentaires critiquant ses déplacements en ville, comme des incitatifs à un comportement déplacé. Takali nous souligne toutefois que son père ne l'autorise qu'à des déplacements touchant son école ou l'Association Yamurikumã où elle participe régulièrement à des rencontres et activités à Canarana et parfois à l'extérieur de la ville (dans le TIX ou encore dans d'autres villes). Elle reçoit le commentaire d'autres femmes stipulant qu'elles ne "[laisseront] pas [leurs] filles marcher comme ça... seulement [son] père qui a le courage de [la] laisser... »²⁴⁴ (Takali)

Dans un autre ordre d'idées, Amari, administratrice d'un organisme autochtone, mariée, mère de 6 enfants et *moradora* de Canarana depuis près de 20 ans évite les déplacements de soir qui pourraient avoir pour incidence d'encourager les commérages sur sa fidélité. Elle en vient même à me demander de la raccompagner chez elle à la suite de l'une de nos rencontres en guise de preuve pour sa belle-mère.

Ces types de commentaires ne concernent évidemment pas les hommes et sont le produit de la vision de la mobilité féminine qu'ont les gens de la ville et du village. Une vision alimentée par la norme culturelle qui veut qu'une femme ne puisse se déplacer seule par crainte que son honneur soit entaché. Culturellement, les déplacements sont donc régis par la critique et les commérages qui feront en sorte de les contenir ou de les réprimander. Cependant, l'espace urbain, ses institutions et sa structure vont mener les femmes à se déplacer et ainsi à s'exposer davantage à des critiques et des commérages, justifiés ou non. Les familles voudront limiter les déplacements des femmes pour éviter les écarts de comportement, mais également prévenir la naissance de commérage les ciblant.

Cette démonstration d'un certain contrôle de la mobilité féminine xinguana au cœur de Canarana s'accroît lorsqu'il s'agit de femmes qui partent vers d'autres régions. Kyra, qui

aime voyager, est partie étudier dans une autre ville que Canarana avec le soutien de ses parents. Elle considère toutefois le voyage comme étant difficilement accessible pour les femmes xinguanas:

... c'est difficile... il y a une mauvaise image neh... comme « ah... tu es une femme... tu ne peux pas faire ça... » alors... mais... ils savent que je suis différente... que j'ai une coutume différente ici (en ville) alors... ma famille... les sœurs de ma mère ne s'en soucient plus beaucoup... elles savent que je ne serai pas... je ne penserai pas comme eux, là... alors... ils doivent accepter neh... Comme les non Autochtone... je pense... qu'il y a... dehors... il n'y a pas grand-chose de cela... vous faites face à ce que vous faites quand vous voyagez seul... De ma culture... de mon monde maintenant ce n'est pas ça... mais ils ont beaucoup parlé... « ah tu ne peux pas faire ça... la femme doit se marier », je ne sais pas quoi... ils disent toujours ça... se marier et avoir des enfants... ²⁴⁵ (Kyra)

L'espace urbain est ainsi représenté par ce double statut, lieu de grande mobilité (hypermobilité) dans lequel la femme voit ses propres déplacements très limités (immobilité). Dans une réflexion en continuité avec celle de Labrecque (2016) chez les migrants autochtones mexicains venus travailler dans les fermes du Canada, la migration rendue possible grâce à une mobilité régionale, parfois même interrégionale et puis internationale est contre-balançée par des limitations de mobilité une fois arrivé au lieu de destination. Ces limitations sont toutefois, contrairement aux cas présentés par Labrecque, foncièrement culturelles et non étatiques.

Ceci nous mène à repenser l'expérience féminine xingwana de l'urbanité dans l'extension de la présence culturelle au cœur du quotidien des femmes. Le fait d'habiter la ville ne permet pas aux migrants de faire abstraction des normes et règles socioculturelles. Celles-ci nous semblent même parfois plus fortement exigées et honorées afin de faire valoir le soin avec lequel les familles migrantes reconstruisent le cadre culturel en milieu urbain.

L'isolement est ainsi renforcé, faisant de l'espace domestique un espace sécuritaire vis-à-vis de la rue où les dangers et les commérages les guettent. Un isolement parfois vu par la femme comme une solution pour se protéger et parfois imposé de l'extérieur par la famille. Si certaines choisissent de limiter leurs déplacements de soir, d'autres choisissent de limiter leur circulation sur certaines avenues trop fréquentées¹⁷⁶ par la parenté autochtone xingwana et

¹⁷⁶ On parle notamment de la rue Barra do Garça dont le segment au centre-ville regroupe des hôtels à bas prix et des bars.

donc source potentielle de commérages et de critiques. D'autres femmes demanderont plutôt, à l'instar d'Amari, d'être accompagnées afin d'éviter tout commérage.

Mais si les normes culturelles et leurs formes de contrôle social se transposent en ville, certaines femmes vont plutôt les refuser ou encore les renégocier. Ainsi, certaines collaboratrices soulignent faire abstraction de ces limitations sociales et s'adonner à une libre mobilité. Pour ce faire, elles acceptent la possibilité d'être la cible de critiques, considérant que leur liberté en vaut la peine. Certaines iront jusqu'à s'éloigner de Canarana (choisissant par exemple de migrer dans une ville plus lointaine) afin d'éviter les ragots et le contrôle qui y est lié.

Le paradoxe touchant la mobilité (isolement vs hypermobilité) au sein de l'expérience urbaine est un autre indice de la condition d'« in-betweenness » (Lawson 2000; Ni Laoire 2007) de la migration vécue par les Autochtones qui arrivent en ville.

7.1.3 Les nouvelles figures politiques

Les expériences féminines de l'espace public qui nous semblent marquer une dislocation sociale comprennent finalement l'émergence de nouvelles figures politiques féminines. Voyons comment ces nouvelles figures politiques permettent la mise sur pied d'un narratif féminin encore peu fréquent dans la région du Xingu, mais surtout comment la complexité de la gestion de telles figures affecte leurs récits.

Depuis les années 2000 et surtout 2010 avec le déménagement de la coordination régionale de la FUNAI, la ville de Canarana devient un espace de rencontre, de politique, de prise de parole autochtone. Ce déménagement marque en effet le rapprochement des bureaux administratifs vers le TIX, permettant un meilleur accès pour les membres des communautés du Xingu autrefois obligés de se rendre jusqu'à Brasilia. Cette décentralisation s'effectue dans un mouvement amorcé dès 1984 pour le TIX, année de l'arrivée de Megaron Txucarramãe (Nation des Kayapo) comme premier coordonnateur autochtone du bureau régional de la FUNAI-XINGU (chargé d'administrer le TIX). Ce mouvement politique de reprise par les Autochtones des rôles d'autorité des organes les concernant et de la

relocalisation de ces pôles administratifs en périphérie des territoires place les villes de province au cœur des trajectoires politiques des Autochtones. S’y déroulent dorénavant de nombreuses manifestations, des rencontres locales et régionales, ainsi qu’une activité économique occasionnée par les relations entre ces organismes autochtones et le territoire. Cette effervescence politique, qui s’inscrit dans le mouvement politique autochtone brésilien des années 1970, mène à la création d’associations régionales qui vont implanter leurs sièges à Canarana. C’est notamment le cas de l’Association de la Terre Indigène du Xingu (ATIX) en 1994 et de l’Association Yamurikumã des femmes xinguanas en 2006. Ces nouvelles entités représentationnelles au sein de la politique autochtone ne tendent pas à rivaliser, mais bien à compléter le rôle des caciques et liderança traditionnels. Les figures politiques qui émergent doivent travailler en étroite collaboration avec les communautés territoriales et leurs représentants traditionnels tout en prenant une position de représentant « régional ». Ces figures sont donc marquées par une plus grande visibilité, mais aussi une plus grande responsabilité pour laquelle elles sont tenues de répondre.

La localisation urbaine de ces organismes pluriethniques permet notamment de faciliter l’accès aux ressources administratives et les échanges entre les différents paliers gouvernementaux tout en évitant d’être positionnés dans une communauté spécifique. Les individus qui assument les postes de direction, de présidence ou de coordination sont donc plus à même de devoir habiter en ville. Ces postes sont habituellement pourvus par des représentants scolarisés, maîtrisant le portugais et ayant une expérience, plus ou moins grande, des milieux allochtones afin d’assurer un rôle d’intermédiaire. Dans certains cas, la famille se délocalisera pour la durée du mandat, revenant au village à la fin de celui-ci, comme les cas relatés par Horta (2018) des coordinateurs de la FUNAI ou du ATIX. Dans d’autres cas, les communautés priorisent les individus habitant déjà la ville pour la coordination de leurs associations, comme c’est le cas de l’Association Yamurikumã des femmes xinguanas (régionale) et l’Association de la Terre Indigène Batovi (familiale).

Dans cette section, je discute de l’impact de ces nouveaux rôles et responsabilités au cœur du quotidien des femmes migrantes xinguanas. Leurs récits sont marqués par ces expériences

vécues, dans un premier temps, par les hommes de leur famille (pères, frères, oncles), et dans un deuxième temps, par elles-mêmes.

Expériences familiales masculines

Ces postures administratives, parfois responsables de budgets importants et des rôles décisionnels, peuvent mener à des situations délicates pour les administrateurs autochtones. Dans leurs récits, deux de nos collaboratrices nous ont fait part des implications négatives qu'a eues l'occupation de postes administratifs sur les membres de leur famille. Amari, présidente de l'Association Yamurikumã des femmes xinguanas, nous a fait part de la pression et des critiques qu'a reçues son père, fonctionnaire de la FUNAI depuis les années 1980, pour son travail et les décisions qu'il a prises lorsqu'il occupait des fonctions administratives. La résilience de son père face à ces critiques a encouragé Amari dans sa propre gestion de celles qui lui sont adressées personnellement dans le cadre de ses fonctions politiques. Dans un autre ordre d'idées, Talu nous a souligné avoir vécu une période difficile alors que son époux, administrateur d'un organisme de santé autochtone basé à Canarana, a reçu des menaces de sorcellerie adressées à sa famille. La pression qui en a résulté a poussé l'époux de Talu à démissionner de ses fonctions afin d'assurer la protection de ses enfants.

Ces deux exemples mettent en lumière la pression sociale entourant ces postes, simultanément convoités et critiqués. Ils peuvent générer du stress pour les membres de la famille qui doivent vivre avec les critiques, commérages et représailles spirituelles. Ces figures politiques sont la source de plusieurs craintes sociales, notamment la corruption et la non-représentation de la base. Des cas de figure associés aux associations ou organismes pluriethniques où le représentant parle au nom de plusieurs communautés et nations distinctes. Ce constat est fait à l'échelle de l'Amérique du Sud (Mondor, 2012) quant aux difficultés que rencontre le mouvement politique autochtone face à ses représentants.

Il appert que ce double rapport (convoité-critiqué) aux rôles politiques autochtones¹⁷⁷ est fort probablement amplifié par la critique sociale d'une nouvelle « classe moyenne » et « élite

¹⁷⁷ Par « rôle politique », j'entends ici tous les rôles concernant un travail dirigé vers les communautés, donc les différents postes, souvent de gestionnaires, mais aussi de techniciens, dans les différents organismes autochtones.

ethnique » (Comat, 2014; Wotherspoon, 2003). Les rôles politiques offrent aux individus une position d'autorité et de représentation parfois similaire au rôle traditionnel des caciques. L'éducation et la maîtrise des outils des pouvoirs coloniaux comme le portugais sont de plus en plus prisées par les peuples autochtones. De tels outils facilitent le rôle des gestionnaires d'organismes et des politiciens dans l'articulation des droits et des besoins des communautés autochtones vis-à-vis les instances gouvernementales. Mais ces positions creusent un fossé entre le quotidien des membres d'une même communauté à travers les aspirations professionnelles des individus qui n'ont pas eu la chance de fréquenter l'école ou de parvenir à la diplomation (dont un pourcentage plus grand de femmes, dû aux mariages et grossesses) et les salaires des emplois qui leur sont accessibles.

Il existe aussi une tension entre les rôles politiques traditionnels (cacique, lignée de liderança) et les nouveaux (intellectuels, présidents, directeurs et coordinateurs des organismes autochtones). Le rôle des premiers, héréditaires, est régulé par la communauté (Guerreiro Júnior, 2011) et leur pouvoir politique se limite à une communauté ou un peuple face à ses échanges internes et externes. Les seconds ont généralement reçu une éducation brésilienne, ne sont pas nécessairement issus des lignées de liderança (quoique certains le soient¹⁷⁸), détiennent un rôle de représentation régional, représentent un nouveau canal de communication avec les autorités et les institutions coloniales (gouvernements des États, fédéral, ONGs, chercheurs) et leur pouvoir est régulé par la structure de l'organisme ou encore par des manifestations collectives. Les tensions entre ces deux rôles peuvent déboucher sur des débats lors des assemblées et des échanges de critiques des deux parties s'adressant l'une à l'autre (concernant leurs manières de faire, les codes, les valeurs, etc.).

Pour ces raisons, les relations de travail entre Autochtones xinguanos peuvent s'avérer difficiles. Une de nos collaboratrices souligne cette méfiance entre Xinguanos au profit des Allochtones :

¹⁷⁸ Une certaine contradiction existe concernant l'accès des liderança aux nouveaux rôles politiques. Traditionnellement, ce sont eux qu'on envoie dans les autres villages, en guise de représentants politiques. Parents des caciques, ils sont également plus enclins à avoir un accès privilégié aux relations allochtones, à l'enseignement des premiers Bancs au Xingu, à l'ouverture des premières écoles, aux déplacements interrégionaux par le biais de la FUNAI. Parallèlement, ils ont des responsabilités face à leur communauté et ils doivent normalement habiter le village. Les femmes de lignées de liderança sont les plus touchées par ces dernières attentes, leur rôle étant davantage empreint de conservatisme.

Alors, il est donc très difficile de travailler avec nos peuples, tu sais. Parfois, ils n'ont pas confiance en toi, ils ne te parlent pas directement, ils préfèrent parler avec des Blancs. Même si je suis du peuple, c'est là que je souffre davantage de discrimination. Tu sais, ils ne me parlent pas directement. Par exemple, s'ils se plaignent de quelque chose, ils ne viennent pas me parler, ils parlent à une autre infirmière qui est blanche là-bas. Je ne sais pas pourquoi. Je ne sais pas pourquoi ils font ça. J'ai toujours dit : on va discuter, je suis Autochtone, je suis parent. Mais... jusqu'à aujourd'hui, ça existe ! Chez les hommes aussi. Par exemple, aujourd'hui, personne ne veut d'un homme autochtone à la tête, comme coordinateur du district. Ils veulent un Blanc !

Pourquoi ?

Paraît que c'est la confiance, je ne sais pas. Je crois qu'ils font plus confiance à un Blanc qu'à un Indien. Ils disent que c'est parce que nous sommes censés parler directement avec les non-Autochtones, avec les Blancs. C'est plus facile, il y a plus de liberté de parler, qu'avec son propre parent. Il semble que nous, les indigènes, ayons honte de parler entre nous, de nous plaindre, vous savez, de nous parler les uns aux autres.²⁴⁶ (Ila)

Si ces expériences sont vécues par l'ensemble des Xinguanos œuvrant dans ces domaines, d'autres sont plus spécifiques aux femmes.

Expériences personnelles féminines

Lorsque les femmes occupent de telles fonctions, les pressions sociale et familiale sont tout aussi importantes, sinon davantage. Les efforts des femmes pour parvenir à de tels rôles politiques sont encore importants et leur légitimité est sans cesse mise à l'épreuve. Relatés par les femmes qui les reçoivent, mais parfois aussi des hommes et acteurs allochtones travaillant en politique autochtone, des commentaires tels que « les femmes ne savent pas gérer de tels postes », ou encore, « elles doivent accepter l'aide des hommes » démontrent la logique paternaliste et sexiste encore présente au sein du mouvement autochtone et de ses alliés. Les femmes qui parviennent ainsi à occuper des fonctions administratives redoublent d'efforts pour convaincre de leur légitimité, et ce, en ville comme sur le territoire. Karu, scolarisée et formée au sein d'un organisme autochtone en milieu urbain, a dû affronter des hommes débattant de ses compétences en gestion lorsqu'elle s'est fait offrir un poste de coordonnatrice sur le territoire, des discours galvanisés par l'idée péjorative qu'« une femme va nous donner des ordres comme ça, sans même savoir ce qu'elle fait »²⁴⁷ (Karu). D'autres femmes, comme Amari et Manala, se voient la cible d'allégations de fraudes qu'elles s'acharnent alors à démentir lors des assemblées générales en dressant minutieusement l'état des comptes dont elles sont responsables.

L'ébranlement de leur légitimité en tant que personnalité publique et politique puise aussi sa force dans des attaques visant leur statut de femme et d'épouse, car en plus de devoir

démontrer leurs capacités professionnelles à occuper de tels postes, les femmes doivent prouver la justesse de leurs intentions dans l'occupation d'un rôle traditionnellement décentré. Ainsi, la forte mobilité et la présence de ces femmes à des réunions où les hommes sont majoritaires contreviennent à la norme qui place les femmes et leur rôle au cœur de l'espace domestique et familial et non de l'espace public et politique. La ville, son plus haut taux de scolarité pour les femmes¹⁷⁹, ses institutions autochtones et les activités qui s'y déroulent sont des facteurs accroissant la présence et la participation des femmes xinguanas dans l'espace public. Un tel comportement génère des critiques et des commérages alléguant des relations extra-conjugales ou ridiculisant les époux qui les laissent seules parmi les hommes. De telles assertions leur sont parfois même faites publiquement.

Similairement aux expériences de leur parenté masculine, les craintes et critiques de cooptation, de corruption et de non-représentation de la base sont chose courante. Celles-ci vont toutefois s'ajouter aux craintes liées à la transgression du rôle de la femme, rendant l'occupation de postes publics plus complexe pour les femmes xinguanas. Ceci me mène à un double constat. Si la ville est le terreau d'un militantisme et d'un éveil politique autochtones (sur lequel je reviens en troisième partie), certaines femmes et leurs familles sont intimidées et inquiètes par de telles représailles sociales, limitant dans certains cas leur implication et dans d'autres, leur intérêt à parvenir à de tels rôles et postes. Certaines vont notamment se retirer, de manière temporaire ou permanente, de ces rôles administratifs en raison du double poids qui leur est imposé en tant que femmes.

Un tel constat pourrait s'avérer la cause, du moins en partie, du petit nombre de femmes présentes au sein des organismes autochtones de Canarana et de leur prédominance dans les fonctions d'entretien ménager, de cuisinière ou de secrétaire.

Mais s'il est clair que les exigences de la communauté envers ces figures politiques féminines sont sources de difficultés et de tensions au quotidien, les femmes mobilisent différentes stratégies pour répondre à ces attaques mettant à mal leur autonomie, leurs compétences et

¹⁷⁹ Entre 2010 et 2016, le nombre d'inscrits en enseignement supérieur (université) s'auto-déclarant autochtone est passé de 7 000 à plus de 44 000, un nombre qui continue d'augmenter chaque année. Avec une majorité de femmes. (IBGE)

leur honneur. Chacune structure sa mobilité à sa façon, limitant parfois ses sorties, se faisant accompagner par son époux ou par un groupe de femmes, téléphonant régulièrement à sa famille ou à son conjoint. Les commérages sont généralement démentis avec véhémence, publiquement ou intimement auprès des principaux intéressés, tandis que certaines, moins nombreuses, choisissent plutôt de les ignorer complètement (comme expliqué dans la section portant sur les Orientations).

Parallèlement et dichotomiquement, la persistance des femmes qui occupent ces rôles de gestion, qui affrontent les critiques et commérages tout en mobilisant un espace et une voix publics, force un chemin pour les futures générations. Par leur présence, elles démontrent aux futures migrantes, ainsi qu'aux femmes xinguanas dans les villages que ces positions leur sont accessibles. Elles participent à repérer les futures leaders tout en donnant aux femmes les clés d'une autonomie féminine à la fois individuelle et collective.

Leurs récits permettent alors d'offrir des « transformative narratives » (Ní Laoire, 2007) aux femmes n'ayant que peu ou pas de modèles féminins occupant ces espaces.

Conclusion

Le caractère cosmopolite de l'espace urbain et de ses institutions mène donc à des expériences de l'ordre d'une dislocation sociale. Cette étude démontre que l'espace urbain ne facilite pas clairement une union autochtone autour des luttes et revendications communes. Or, malgré cette dislocation sociale, l'espace urbain et le contexte exogène qu'il suppose conduisent les migrants xinguanos à réaffirmer leur appartenance culturelle en reproduisant des pratiques et des rapports sociaux inscrits dans l'historique du territoire (sorcellerie, conflits intercommunautaires historiques, commérages, etc.) afin de parvenir à maîtriser ce qui leur échappe. Cette dislocation sociale me semble s'inscrire dans la territorialisation (McSweeney & Jokish 2015) de l'espace urbain, point que je développerai en troisième partie d'analyse.

Dans ce chapitre ont été mis en lumière les différents impacts que les femmes xinguanas rencontrent lors de leur fréquentation des lieux publics urbains en commençant par les formes

de discrimination et de racisme qu'elles subissent, les formes de contrôle de leur mobilité liées aux normes culturelles et finalement le poids que représente l'occupation de fonctions liées aux nouvelles figures politiques. L'espace urbain, au contraire de l'espace domestique, est encore caractérisé par une peur de l'inconnu jumelée au mythe de l'inadéquation d'un tel milieu pour les Autochtones. Les femmes autochtones sont les plus ciblées. Leurs récits les positionnent notamment comme cibles de critiques, de commentaires racistes ou de commérages, mais également cibles d'une surprotection familiale et communautaire désirent leur faire éviter la violence de ces situations et le déshonneur qui peut en découler (notamment dans le cas des commérages).

Les parcours des femmes autochtones en milieux urbains, une population majoritaire à l'échelle nationale (51,3% de femmes autochtones en milieux urbains au Brésil), sont complexifiés par des facteurs relationnels. Comme les récits l'ont démontré, les espaces publics en milieux urbains participent notamment à cette dislocation sociale, et ce contrairement à une logique de l'espace public favorisant les rassemblements, brisant les chaînes d'isolement et renforçant les réseaux de solidarité. La rencontre de l'Autre y est marquée par les codes culturels et l'histoire de chaque acteur (Allochtone, Xinguano ou autre Autochtone), par les relations familiales et communautaires que le migrant entretient, par les projets de chaque acteur, avec pour toile de fond les craintes d'un déséquilibre social créé, ou du moins fantasmé et symbolisé, par l'espace urbain. Individuellement, les expériences de ces espaces qui ressortent des récits de nos collaboratrices mettent l'accent sur une crainte de représailles sociales, politiques, culturelles, voire spirituelles, accentuant volontairement ou involontairement leur isolement. L'absence de politique publique, de données actualisées, d'intérêt de la part des autorités, jumelée au poids des craintes que suscitent ces expériences, participe à l'invisibilisation de tels parcours.

L'expérience des espaces publics vue sous l'angle de l'incompatible rencontre de l'Autre met en exergue la difficulté de la migrante à trouver sa place dans cet « entre-deux », ainsi que le travail quotidien à justifier sa présence et à articuler un lien entre les différents mondes qu'elle désire maintenir actif dans son quotidien. Cependant, les espaces publics urbains sont

aussi le lieu d'une négociation des possibles, d'une appropriation des codes et d'une affirmation de l'agentivité féminine qu'il importe de souligner.

7.2 – Agentivité urbaine et publique : entre négociation et continuité des rôles traditionnels

Si l'espace public urbain est un lieu décrit comme propice à la discrimination (raciste, sexiste, intercommunautaire) et au contrôle (de la mobilité, de l'occupation de nouvelles figures politiques) des femmes autochtones, il s'avère également un espace où s'ancre leur capacité d'agir, autant à travers le maintien des normes culturelles et des rôles traditionnels qu'à travers leur négociation.

Dans ce chapitre, j'aborde la manière dont les migrantes xinguanas mobilisent le capital social (Bourdieu, 1980a) présent au cœur de l'espace public leur permettant, intentionnellement ou non, de déployer et d'accroître une agentivité personnelle, familiale, communautaire et collective. Dans leurs récits, les femmes mettent de l'avant l'interdépendance des responsabilités liées à leurs rôles et du pouvoir de choisir (menant à de nouvelles responsabilités ou renforçant les premières) s'inscrivant dans leur expérience de l'espace public urbain. Ces deux mots clés (responsabilité et choix) structurent leur vision d'une agentivité féminine (empowerment, *empoderamento*) où la liberté et la capacité de choisir sont indissociables des responsabilités (individuelles, familiales, communautaires et collectives) qui en découlent. J'organise ainsi cette section sous la présentation du maintien de leurs rôles et ensuite de leur négociation.

7.2.1 Maintien des rôles traditionnels : des responsabilités

Si l'espace intime et domestique urbain équivaut, en partie, à l'espace homologue du village, l'espace public urbain de Canarana, lieu foncièrement cosmopolite, n'a pas d'équivalent dans la spatialité xingwana. Lieu de rencontres, de relations intercommunautaires et de politique territoriale concernant toutes les nations du Xingu, l'espace public urbain me semble représenter, à une échelle condensée, l'extension du Territoire du Xingu. Dans ces espaces, les tensions sont exacerbées, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre. Au village, les caciques agissent comme médiateurs dans la rencontre entre leur communauté et

l'Autre¹⁸⁰, devant mettre de l'avant des valeurs de générosité et de respect. Le cacique joue ainsi un rôle « paternel » (Fausto, 2008; Novo, 2018) face aux membres de sa communauté, assurant un cadre de protection et de bienveillance, mais aussi de générosité veillant à combler les moindres désirs de ses « enfants » (Novo, 2018; Novo & Guerreiro, 2020, p. 15). Dans le chapitre concernant l'espace domestique, nous avons présenté le maintien de l'orientation traditionnelle de « bien recevoir » l'Autre (Novo & Guerreiro 2020) à travers le respect et la générosité. L'espace public est plutôt le lieu de maintenance des réseaux intercommunautaires qui constituent la *politie* du haut Xingu (Menget, 1993) en « parlant bien »¹⁸¹ (speak Well - Novo & Guerreiro, 2020, p. 7). Pour ce faire, les migrantes issues de lignées de liderança n'hésitent pas à mobiliser leur rôle de médiatrice bien au-delà des limites de leurs villages et des frontières du Xingu. Gisele nous explique les bases de ce rôle qui demande d'acquiescer et de maintenir, non sans peine, l'amitié et le respect de son peuple à travers une attitude généreuse et ouverte envers lui. Elle donne deux exemples principaux, celui d'offrir sa nourriture aux gens de sa communauté et d'en saluer respectueusement et chaleureusement (*sorridente*) les membres. Lorsque nous la questionnons sur ce rôle en milieu urbain, elle confirme sa continuité qui s'articule cette fois dans un cadre davantage interculturel :

Et ici [en ville], c'est aussi le cas. Il faut que ça le soit, neh ! C'est pourquoi il faut saluer les gens quand ils passent comme ça dans la rue... ou... cela peut être une autre ethnie, si vous vous rencontrez comme ça, vous ne pouvez pas passer comme ça sans saluer. Les gens disent alors... « Ouah, cet homme ne nous parle pas... non... » puis ils sont tristes... neh ! Alors il faut le saluer, même s'il vient d'un autre village. Alors tout le monde... se promène... et alors la personne est heureuse... Si tu passes comme ça, directement, sans parler, c'est alors que les gens disent, comme ça... « wow... cette mauvaise personne... qui ne veut même pas saluer... c'est parce que tu es [une personne connue] que tu ne veux pas saluer ? » Oh... c'est pour [qu'il faut] être comme ça. Quand tu vois les gens, tu dois les saluer, parce que tu es déjà connu comme lutteur, parce que tu es... une personne importante.²⁴⁸ (Gisele)

Dans son commentaire émerge à nouveau l'importance de la salutation pour ne pas offusquer les interlocuteurs qui, issus d'autres communautés, pourraient potentiellement mettre à risque

¹⁸⁰ Pour plus de détails sur le rapport du rôle de chef au cœur des relations intraterritoriales et intercommunautaires (Fausto, 2008, 2017; Guerreiro, 2015; Guerreiro Júnior, 2011; Menget, 1993).

¹⁸¹ Renvoyant notamment à l'acte de « discourir ». Pour les discours et la « parole du chef » se reporter aux articles suivants : *A fala do chefe : gêneros verbais entre os Kuikuro* (Franchetto 1983), *As artes da palavra* (Franchetto 2003), *Chefe Jaguar, Chefe Árvores: Afinidade, Ancestralidade e Memória no Alto Xingu* (Fausto 2017), *Les formes de la mémoire: Art verbal et musique chez les Kuikuro du Haut-Xingu (Brésil)*, (Fausto, Franchetto & Montagnani 2011), *Political chimeras. The uncertainty of the chief's speech in the Upper Xingu* (Guerreiro 2015).

la relation intercommunautaire, mais aussi sa propre légitimité de leader. Ce critère renvoie à une « posture » de liderança reçue par plusieurs femmes comme Gisele et Amari et construite à partir du « respect de l'Autre », « du respect des autres communautés ». Cette posture des lideranças, représentants de leurs communautés, nous semble permettre ainsi le prolongement de la célèbre « paix xinguana » à l'extérieur du Territoire du Xingu.

Cette « posture » est également soutenue par le second critère soulevé par Gisele et présenté dans les orientations traditionnelles, celui de la générosité¹⁸². Nombreuses sont les migrantes issues de lignées de liderança qui soulignent donner nourriture, vêtement, objet, voire, même de l'argent aux *parentes* qui en font la demande. Le don n'est pas limité aux individus de sa communauté comme le démontre Gisele qui nous raconte « devoir trouver » des robes pour trois femmes d'une autre communauté qui lui en font la demande.

« Oui... nous voulons que tu nous donnes ta robe... » J'ai dit... « ok... Je vais rentrer chez moi et la changer, pour après vous l'apporter... » (rires)... Et alors... comment elles étaient 3... alors j'ai dû en trouver... pour les 3 personnes... J'ai dû trouver 3 robes pour leur amener. Je suis comme ça... **Maintenant, je suis sans robes... Je dois en acheter d'autres...** eh... je suis comme ça. **C'est la règle du Caciqua. Il faut être gentil.**²⁴⁹ (Gisele)

Les critères de générosité et de gentillesse en contexte urbain, adressés à l'ensemble des peuples xinguanos, peuvent ainsi accroître la pauvreté des migrantes liderança qui se « doivent » d'offrir les items réclamés par leurs *parentes*. Amari, dans une même optique, va offrir des poissons fraîchement arrivés chez elle à une Xinguana qui passe devant sa demeure (Journal de bord, 2017), ou encore les quelques *reais* qu'elle a en poche à une Xinguana qu'elle rencontre dans la rue (Journal de bord, 2018), elle-même en route vers le marché pour y faire des achats. Elles nous racontent que « refuser » de telles demandes leur est tout simplement impossible, malgré leurs propres situations financières souvent fragiles. Il nous apparaît toutefois que ces dons s'accompagnent d'un certain contre-don à travers le respect ainsi gagné, permettant aux femmes de maintenir et légitimer leur position de Caciqua ou de liderança auprès de leur communauté, ainsi que de l'ensemble du Xingu lorsqu'elles sont à l'extérieur du territoire.

¹⁸² Cette caractéristique essentielle au rôle de « l'homme social » est abordée dans plusieurs ouvrages, dont entre autres : Gregor 1982 chez les Mehinako; Franchetto 1986 chez les Kuikuro; Barcelos Neto 2012 chez les Wauja. Même si parfois aucun terme spécifique n'est employé (dans le cas des Mehinako, mais les Wauja emploient le terme *kamanakaiypai*) pour représenter la générosité, il est opposé à une posture « mesquine » où l'individu ne partage pas sa nourriture.

Les migrantes xinguanas notent ainsi maintenir leurs rôles jusque dans l'espace urbain, et ce, au risque de renforcer leur instabilité financière. La valorisation de ces rôles malgré le contexte extraterritorial facilite et renforce les liens intercommunautaires, parfois sous tension par les rivalités que le cadre cosmopolite génère simultanément. Le respect et la continuité des responsabilités de *caciquas* et de *liderança* dans un contexte social cosmopolite urbain permet donc aux femmes de maintenir et de renforcer leur légitimité politique traditionnelle tout en élargissant leur capital social à un réseau intercommunautaire extraterritorial.

Cette compréhension et application de la posture de *liderança* nous semble plus forte chez la première génération de femmes à habiter la ville de manière permanente. La seconde génération, qui devrait également mobiliser ces pratiques culturelles, ne semble pas aussi confortable de le faire. Ceci me mène à deux conclusions. Premièrement, cette posture extraterritoriale est renforcée par l'expérience intraterritoriale, voire, communautaire des femmes ayant grandi dans les villages. Deuxièmement, le jeune âge de la seconde génération nous indique que le rôle de *liderança* en ville est surtout assumé par les femmes mariées, plus à même de prendre en compte le caractère parental (Fausto, 2008) de ce rôle qui les lie aux demandes des membres de leur communauté.

Représentante des femmes

Toutefois, il importe de souligner également que le rôle de la *Caciqua* ou de la *liderança* a pour tâche de représenter non seulement sa communauté, mais surtout les femmes de sa communauté. Dans un univers où la femme concentre généralement ses activités au foyer domestique, la femme *liderança* qui vit en ville occupe ainsi un rôle de représentante qui donne voix et visibilité aux femmes de sa communauté. Ce rôle est plus souvent perçu comme une limite avec laquelle les *lideranças* doivent jongler en maîtrisant une image et un comportement correspondant à ce qui est attendu d'elles en tant que femmes et représentantes des femmes. Elles reçoivent notamment des commentaires méprisants à l'idée qu'une femme *liderança* fréquente l'école ou encore la ville. Dans l'attente de ces critiques, les familles de

ces femmes sont aux prises avec une inquiétude permanente comme le relate Amari dont la mère était très préoccupée lors de son départ en ville :

Ma mère n'a jamais voulu que j'étudie en ville, elle voulait que je reste au village exactement parce que nous sommes d'une famille de *liderança*... elle n'a jamais accepté cela... parce que si je venais en ville, tout le monde dirait... aaah « elle est d'une famille de *liderança*... elle est allée en ville... elle fait de mauvaises choses... et d'une certaine manière elle va ternir le nom de la famille », c'était la préoccupation de ma mère.²⁵⁰ (Amari)

En effet, le rôle de *liderança* n'est pas uniquement héréditaire, mais doit se mériter et être occupé par des individus désignés comme « dignes » d'être les représentants de leur communauté. C'est ainsi que certaines femmes se verront refuser le rôle de *liderança* pour avoir vécu en ville, comme cela a été le cas de Katia.

Ce rôle nécessite donc le maintien d'un délicat équilibre entre la reconnaissance et la légitimité du statut reconnu par la communauté alors que la migrante se trouve dans une organisation (sociale, politique, spatiale) complètement différente de celle du village où s'articule traditionnellement son rôle.

Pour Amari, « [pour] être une femme *liderança* à l'extérieur... de son organisation sociale... c'est-à-dire le village... il faut avoir une posture, vraiment. Une posture ferme et être ferme. »²⁵¹ Ainsi, la *liderança* en milieu urbain doit affirmer fermement son rôle dans cet espace qui lui est triplement hostile, tant par son identité d'Autochtone, de femme, que de *liderança*. Pour ce faire, elle doit connaître les « *caminhos certos* » (les bons chemins) à emprunter pour honorer son rôle, mais aussi ceux qu'elle représente (famille, communauté, collectivité féminine), tout en répondant de manière minutieuse aux attentes qu'on se fait d'elle. Ce caractère de la posture de *liderança* présenté par Amari met en exergue le lien unissant les responsabilités familiales et communautaires de la femme qu'elle ne délaisse pas, même en milieu urbain.

La définition d'Amari de ce qu'est être une *liderança* en milieu urbain est donc foncièrement basée sur ses responsabilités collectives.

Dans leurs récits, les femmes *liderança* présentes en milieux urbains font ainsi part d'une « force de représentativité des femmes autochtones »²⁵² (Amari), rappelant simultanément le

caractère représentationnel du rôle de liderança, ainsi que le caractère cosmopolite de la ville. S'il est possible de considérer l'espace public urbain de Canarana comme une extension du Territoire indigène du Xingu, les femmes lideranças sont donc plus susceptibles d'y occuper des rôles de représentantes « régionales », participant à entretenir la *politie* xingwana. Leur application jusque dans l'espace public du respect des normes socioculturelles et des orientations traditionnelles et urbaines signale cet objectif représentationnel. Celui-ci est également visible à travers la croissance de leur participation aux divers organes politiques autochtones qui sont implantés à Canarana. Cette présence au sein des institutions et organismes autochtones et leur participation aux activités et évènements politiques portent la « force de représentativité des femmes xinguanas » vers l'orientation urbaine selon laquelle les femmes xinguanas en milieux urbains doivent s'assurer d'honorer le nom des femmes. La représentativité dont sont chargés les migrants est donc synonyme d'honneur à la fois familial, communautaire et collectif.

Si une telle tâche est construite sur des responsabilités et des devoirs imputés aux migrants, il appert que le maintien de ces rôles dans l'espace public est également garant d'une (plus grande) agentivité féminine.

En répondant rigidelement aux attentes qui sont liées à leurs rôles et en plaçant les objectifs communautaires au cœur de leurs trajectoires urbaines, les lideranças migrantes auront ainsi, paradoxalement, plus de marge pour négocier les choix non traditionnels auxquels elles aspirent en acquérant un capital social en leur faveur. C'est ainsi que la présentation de projets personnels tels que la poursuite des études ou l'occupation d'un emploi sont ancrées dans les besoins communautaires et dans la responsabilité liée à l'orientation urbaine d'aider son peuple.

Les migrantes xinguanas négocient l'accès à un nouvel espace en jouant ainsi sur deux niveaux iconiques. D'un côté, reprenant l'image d'une « indienne "hyper-réaliste" » (Baudrillard, 1981, p. 161), l'Autochtone urbaine s'assurera de correspondre à des critères et des normes culturelles même si cela peut accentuer sa précarité. L'anthropologue Alcida Rita Ramos (1995) applique ce concept à l'indigénisme professionnalisé du Brésil des années

1990 en l'analysant sous l'optique d'un « simulacre » négatif pour satisfaire les conceptions occidentales et exotiques de « l'indien à sauver » promues par les ONG, organes fédéraux et alliés allochtones. Considérant cela, je propose toutefois un autre emploi de cette notion. Cette formule m'apparaît mettre en lumière la stratégie des femmes pour légitimer leur présence en ville face à leur communauté. Être « l'indienne par excellence » en appliquant les normes à la lettre. D'un autre côté, face à cette image de « l'indien modèle » (Ramos 2005, Baudrillard 1981), les femmes arborent des choix de vie traditionnellement inaccessibles et critiqués qui renvoient à l'image d'un indien « devenu blanc » (*que virou branco*).

Selon nous, c'est ce délicat équilibre entre ces deux images que les femmes migrantes parviennent à instaurer, voire à dépasser en développant une troisième iconographie, celle du pont, d'un entre-deux marqué par la maîtrise de ces deux types de savoirs, de cette continuité « renégociée ». Avant de développer en conclusion de cette partie d'analyse cette propension à savoir naviguer entre deux mondes, que certains nomment de « biculturalisme » (Schwimmer 2004, Bousquet 2005), penchons-nous sur la présence d'une agentivité féminine dans la négociation des rôles qu'elles occupent dans l'espace public urbain.

7.2.2. Négociation des rôles

Comme le soulignent Strauss (Strauss, 1978) ou encore Giddens (Giddens, 1984), les règles et normes sociales sont constamment négociées et modifiées, et ce, dans toutes les pratiques sociales du quotidien. Comme nous le montrons dans la présente section, l'expérience urbaine des migrantes xinguanas constitue un contexte particulier qui les mène à négocier leurs rôles de femme, de mère et d'épouse. Ainsi, nous nous penchons sur les éléments qui rendent possible une telle négociation, ce qu'elle représente au quotidien, ce qu'elle permet de faire et les limites qui la contraignent.

Les facteurs facilitants

Le contexte urbain vécu par les migrantes xinguanas en est un d'adaptation, de discrimination et d'(im)mobilité, mais aussi d'opportunité, d'expansion des réseaux intercommunautaires et

de représentation sociale. À travers les discours des femmes, il nous a été possible de voir émerger trois facteurs principaux qui permettent aux femmes de (re)négocier leurs rôles de femme, d'épouse et de mère xingwana : soit un capital social éduqué et urbain qui lui a « donné de la force » (*dar força*), une multipositionnalité¹⁸³ et des compétences « doubles ».

Tout d'abord, les femmes ne cessent de souligner l'apport décisif dans leur vie de certains individus formant un *capital social* qui est principalement éduqué et urbain (ou possédant une expérience urbaine) ou encore formé de personnes qui aspirent à une éducation. L'impact de ce capital social s'élabore à partir d'une relation qui met de l'avant un soutien et un renforcement de la femme dans ses décisions et actions, où elle se fait « donner la force » nécessaire pour mener à terme ses rêves et ses projets. La figure qui ressort principalement de ce capital social est celle du parent, ayant étudié ou désiré étudier, ayant vécu une expérience urbaine, possédant un emploi administratif ou désirant en avoir un. La figure masculine est particulièrement présente dans les récits des femmes ayant négocié leur rôle. Principalement celui d'un père, d'un frère ou d'un oncle et parfois d'un époux, mais uniquement dans un stade plus avancé du processus de négociation. Parfois, il s'agit également d'une mère ou d'une sœur, même si ces figures féminines sont résolument moins nombreuses à être associées, dans les récits des collaboratrices, à l'acte de « donner la force » de s'extirper des chemins conservateurs.

La notion de « *dar força* » a attiré mon attention dès les premiers entretiens, en cela qu'elle représente un outil d'autonomisation important pour les femmes xinguanas. Décrite par mes collaboratrices sous la forme d'appui, d'encouragement, de conseil, d'aide financière, cette action de « donner de la force » symbolise un acte de bienveillance, mais aussi de générosité où sont transmis des outils favorisant leur indépendance et leur autonomie. Bien que des commentaires soient fréquents sur le soutien de la parenté dans le quotidien, les femmes précisent avoir, par le biais de ce support spécifique, réussi notamment à étudier, à trouver ou conserver un emploi, à intégrer la vie politique et associative, et ce, malgré les difficultés que l'accès à ces activités représente pour les femmes xinguanas.

¹⁸³ J'entends par « multipositionnalité » une positionnalité qui recoupe différents groupes, qui relie différents rôles et positions sociales ensemble, considérés de prime à bord comme incompatibles.

C'est notamment le cas d'Amari qui décrit l'appui essentiel de son père pour la continuité de ses études, alors qu'elle va à l'encontre de normes culturelles :

J'ai été la première femme à étudier en ville... la première femme du Xingu à étudier ici dans la ville de Canarana... la première famille indigène à arriver à Canarana, c'était aussi nous... étudier... et ils ont dit beaucoup de choses... que j'étais une femme... que je ne pouvais pas étudier... que j'étais trop vieille pour étudier... quand j'avais 13 ou 14 ans... « tu es une femme... elle ne peut pas étudier. Elle est la nièce d'un liderança, elle ne peut pas quitter le village... » ils ont dit beaucoup de choses... mais je suis venue quand même... j'ai étudié et mon père m'a soutenue, neh. Mon père aussi voulait que j'étudie. (...) Quand j'étudiais... **mon père m'a donné beaucoup de force... beaucoup de force.** Et à l'époque, beaucoup de gens disaient beaucoup de choses sur moi... « aaah elle fait ça... je ne sais pas quoi... elle n'étudie pas correctement... elle fait ça... », mais mon père m'a dit... **il a dit « ma fille... je suis ici pour te soutenir... ne t'occupe pas de ces choses... » et cela m'a fortifiée.**²⁵³
(Amari)

Les hommes qui ont étudié ou qui occupent un emploi sont, dans les récits, les figures de soutien les plus importantes pour leurs filles, leurs sœurs, leurs nièces. Les quelques récits mettant de l'avant le soutien de la mère sont liés à l'expérience de celle-ci ayant tenté d'étudier, mais n'y étant pas parvenue. Ces individus représentent bien souvent des modèles dans les récits des femmes, démontrant l'importance que ces activités et l'autonomie qui s'en dégagent ont pour elles. Il m'apparaît également important de noter la forte présence masculine dans ces figures emblématiques, contrairement à l'union présente dans les expériences urbaines des femmes autochtones de São Gabriel da Cachoeira par exemple (Vinente dos Santos, 2007). Ceci me permet d'éviter les réflexions ancrées dans un féminisme occidental où la femme ne peut être aidée que par d'autres femmes, et permet d'introduire les notions d'un féminisme autochtone¹⁸⁴ (Green, 2007a; Sunseri, 2009a) qui privilégie la relation à la communauté et donne une place au rôle masculin, notamment à travers la relation père-fille (Anderson, 2006, p. 117-118) :

The teaching relationship between fathers and their girls is also tremendously helpful. Katie Rich, former president of the Innu Nation, acknowledges that her father groomed her for politics from a young age, without apparent consideration of her gender. Sto:lo Elder Dorris Peters and Cree/Métis writer Maria Campbell value the considerable time they spent with their fathers as young girls. The father of Shirley Williams (Ojibway/Odawa) fought to keep her out of residential school until she was ten years old so that he and her mother could have more time to provide her with a Native education. (...) Through his own questioning of the rules of the church and the state, Williams's father taught her to be a critical thinker.

¹⁸⁴ Toutefois, je ne mobilise pas le « féminisme » comme un angle d'analyse puisqu'il existe une grande réticence à mobiliser ce terme dans la région du Xingu, un terme encore trop lié à un ancrage occidental, individualiste et blanc. Bien que certaines leaders autochtones du Brésil parlent d'un « féminisme inconscient » (Luana Kumaruara), les Xinguanas s'abstiennent généralement de s'associer à ce discours afin de mettre de l'avant leur désir de travailler en étroite collaboration avec les hommes et leurs communautés. (Pereira, 2021).

Un deuxième facteur facilitant la négociation des rôles des femmes se situe dans leur *positionnalité*. Les femmes qui affirment ou insinuent négocier leurs rôles sont pour la plupart issues de lignées de liderança. Ce statut leur confère une reconnaissance sociale et les mène à occuper un rôle de « représentante de leur communauté » hors des frontières de celle-ci.

Cette positionnalité m'apparaît former un « pont » entre les différents milieux dans lesquels ces femmes gravitent. Leur rôle de liderança les amène à conserver cette responsabilité relationnelle entre les individus de leur communauté, mais aussi ceux des autres communautés, un peu à titre d'ambassadrice. Ce statut, couplé à la position de migrante urbaine, les amène à savoir naviguer dans l'espace social et politique de la ville tout en entretenant un rapport étroit avec le territoire. Un exemple de la participation de cette positionnalité dans leurs processus de négociation est celui de l'impact que cette position (ou multipositionnalité - position en quelque sorte « à cheval » entre les différents rôles et postures) - leur offre face aux divers rôles politiques en croissance avec l'émergence d'associations et d'organisations autochtones à Canarana. En effet, il appert que cette double position fait d'elles des individus plus prompts à être « indiqué » ou « désigné » par leurs communautés dans les charges et postes d'associations politiques présentes à Canarana. Parfois même contre leur gré. C'est notamment le cas d'Amari qui accepte malgré elle un deuxième mandat de présidence d'une association régionale basée à Canarana. C'est également le cas d'Ana qui se voit désignée par sa famille, sans consultation préalable, comme présidente de leur future association familiale qu'elle se doit alors de « créer ». Il nous apparaît donc, sans doute, que cette multipositionnalité est un facteur facilitant la négociation de leurs rôles, même si elle est parfois utilisée contre leur propre volonté.

Un dernier facteur facilitant la négociation des rôles féminins xinguanos par les migrantes est l'acquisition (ou l'intérêt d'acquérir) et le maintien (à travers leur consolidation) de compétences doubles. En effet, la maîtrise du portugais est considérée comme un outil essentiel par plusieurs femmes, dans leur recherche d'emploi, leur participation au mouvement autochtone ou encore leur réponse aux attaques et discriminations venant des Allochtones. Le savoir bureaucratique (où aller, à qui s'adresser, comment remplir des documents) est également une compétence nécessaire qui demande, à son tour, un sens de

l'autonomie et de l'entrepreneuriat dans l'occupation de nouveaux rôles et nouveaux espaces par les femmes. Si ces dernières compétences nous semblent nécessaires pour parvenir à négocier leurs rôles, elles sont également celles qui seront acquises grâce à la négociation, par exemple lorsqu'une femme parvient à négocier la poursuite de ses études.

Or, nous constatons également que les femmes qui en viennent à négocier leurs rôles appuient sur le fait qu'elles maintiennent leurs pratiques culturelles au quotidien. La défense, la pratique et la transmission de la culture sont pour elles des outils complémentaires aux compétences issues du monde allochtone. Ceci permet d'écarter définitivement le préjugé selon lequel les migrantes et encore plus celles et ceux qui occupent des rôles en relation avec la société dominante abandonnent leur culture.

Les formes de négociation

Mais que représente concrètement cette négociation des rôles féminins ? Dans l'ensemble des tactiques et stratégies déployées par les femmes pour négocier leurs rôles, deux modèles émergent. Je les distingue selon la méthode employée par la femme pour faire face aux normes culturelles et à l'avis collectif (familial et communautaire) en ce qui concerne leurs projets personnels. Il s'agit de la *négociation par compromis* et de la *négociation intransigente*. Un récit peut comprendre plusieurs stratégies distinctes à diverses époques ou encore allier les deux formes de négociation simultanément pour s'assurer de la réussite de leur projet.

La négociation par compromis est une négociation indirecte, où la femme peut soit promouvoir son projet personnel en faisant ressortir l'intérêt pour la communauté qu'il peut générer, soit naviguer entre ce qui doit être dit et ce qui doit être tu. La première forme de négociation par compromis est visible lorsque la femme présente un projet en mettant de l'avant ce que celui-ci apportera à la communauté. On va donc s'engager politiquement « pour le peuple », étudier « pour le peuple », refuser de se marier pour continuer à travailler « pour le peuple ». Ces trois exemples mettent de l'avant une activité normalement inaccessible et critiquée pour les femmes. En juxtaposant leur devoir « collectif » envers leur

communauté, elles présentent leur projet d'autonomisation personnelle en lui donnant une portée politique qui en justifie la réalisation.

Dans une autre optique, la négociation par compromis peut comprendre l'omission d'informations concernant leurs activités et leurs relations qui sont cachées jusqu'à ce qu'un moment ou contexte opportun leur permette de négocier ouvertement et officiellement de leur rôle. L'exemple le plus probant est celui de la relation avec un Allochtone qui est dissimulée aux parents (et à la parenté) jusqu'à ce que celle-ci soit officielle ou que le contexte la rende possible.

Quant à elle, la négociation intransigeante est davantage une négociation directe où la femme, intransigeante, n'hésitera pas à créer tensions et conflits pour faire valoir son projet d'autonomisation personnelle. Dans une optique plus rigide, elle optera pour l'éloignement de la communauté, le refus des normes, l'ignorance des critiques. Ainsi, la femme amorcera son projet sans demander son approbation familiale ou communautaire au risque de recevoir des critiques. Dans une optique plus tempérée, elle s'entêtera à expliquer, argumenter, démontrer la valeur de son projet et persistera dans cette lutte jusqu'à obtenir une approbation de son entourage (parents, époux).

Peu importe la catégorie, la femme devra négocier à la fois le cadre de son rôle marital, maternel et de responsable de l'espace domestique, ainsi que la vision locale de la femme fragile et potentiellement en danger dans l'espace public, masculin et allochtone. Elle devra donc simultanément montrer qu'elle s'applique à maintenir son rôle traditionnel, qu'elle maîtrise un savoir urbain pour éviter les « mauvais chemins » de la ville et qu'elle rend pertinent pour la collectivité son projet personnel et son nouveau rôle (étudiante, travailleuse, femme célibataire, etc.). Les femmes n'abandonnent pas un de ces rôles, mais imbriquent plutôt les nouvelles responsabilités qu'apportent leurs rôles négociés d'étudiante, de travailleuse, de femme célibataire ou de femme mobile, aux responsabilités traditionnelles qu'elles continuent d'occuper. Cette multiplication des responsabilités représente un poids considérable dans leur quotidien. Le fait de s'occuper des enfants, faire le ménage, la cuisine,

s'occuper des beaux-parents et entreprendre une activité extérieure avec les difficultés que cela engendre est un projet souvent complexe.

Nous observons que dans certains cas, l'acquisition de nouveaux rôles par les femmes pousse les hommes de leurs familles à s'adapter à ce changement et à, eux aussi, acquérir de nouveaux rôles. Des récits mettent de l'avant les deux formes de négociation dans leurs occupations et activités réalisées dans l'espace public urbain. Amari, mère de 6 enfants, s'est battue contre son époux pour retourner aux études afin d'aider son peuple, alors que celui-ci s'y opposait fermement. Sa lutte et son entêtement à faire face à son époux pour réaliser ses rêves vont permettre à Amari de mener à bien son projet, mais aussi mener son époux à finalement lui concéder un soutien domestique. Ce soutien lui offre dorénavant un espace d'autonomie et une capacité d'action plus grande, tandis que son époux prend en charge de nouvelles responsabilités domestiques. Cela lui offre notamment la mobilité de participer à des conférences internationales de plusieurs semaines alors qu'il prend en charge les tâches domestiques durant son absence.

Ces formes de négociation peuvent être mobilisées selon des contextes, milieux et réseaux particuliers. À travers celles-ci, les femmes ont accès à des rôles leur permettant de mobiliser une agentivité féminine et urbaine et vont même jusqu'à transformer la structure familiale offrant de nouveaux modèles aux futures générations.

L'agentivité qui émerge de cette négociation

Mais que permet réellement cette négociation des rôles ? Dans certains cas, elle est envisagée afin de s'extirper du cloisonnement de l'espace domestique et du rôle féminin qui y est lié.

Le récit d'Amari en est ainsi un bon exemple lorsqu'elle dit :

Je ne veux plus rester à la maison... Je veux faire des choses... Je veux rêver de faire des choses pour les femmes... J'ai toujours voulu faire ça (...) mais je ne veux pas ça pour moi, juste rester à la maison, m'occuper des enfants, prendre soin du mari... **Je ne suis pas née pour ça...** ²⁵⁴

Si, dans le cas d'Amari, « faire des choses pour les femmes » semble dans son discours refléter l'objectif final, il nous apparaît surtout que celui-ci est intimement lié à la possibilité

de sortir de cloisonnement familial pour occuper d'autres rôles, d'autres responsabilités, d'autres espaces.

Ceci est lié au désir de reconnaissance, de valorisation et de visibilité de leur voix et de leurs capacités, autant issu des rôles traditionnels que des nouveaux rôles auxquels elles aspirent. La négociation permet l'émergence de cette présence féminine dans des sphères traditionnellement masculines au Xingu, telles que la politique interne et externe. L'accessibilité des femmes à de nouveaux rôles tels que ceux de professeures, infirmières, agentes de santé leur permet d'avoir une capacité d'agir qui sort de l'espace domestique et que celle-ci soit reconnue et mène à un pouvoir décisionnel sur les thèmes de l'éducation et de la santé des femmes et des enfants, deux thèmes jugés essentiels par l'Association Yamurikumã des femmes xinguanas. L'accès à des emplois administratifs, tels que présidente ou secrétaire administrative d'une association autochtone, permet également aux femmes de faire entendre leurs revendications en jouant un rôle actif au sein du mouvement autochtone brésilien.

L'accès à une plus grande mobilité permet finalement aux femmes de participer à des rencontres interculturelles¹⁸⁵ ou à des conférences politiques où elles peuvent porter la voix de leur communauté sous un rôle politique défini ou simplement en tant que membres de leur communauté invitées par différentes plateformes à discuter des enjeux autochtones. Ces emplois et cette mobilité leur permettent d'acquérir un capital social plus ample et diversifié qui soutient la négociation. Des réseaux professionnels aux réseaux politiques et activistes, les femmes autochtones vont sortir brutalement du domestique pour investir socialement, culturellement et politiquement l'espace national de leur voix longtemps tenue sous silence.

Deux autres éléments doivent être à considérer lorsqu'il est question de l'agentivité qui se dégage d'une telle négociation. L'indépendance financière est, sans contredit, un outil favorisant l'autonomisation des femmes autochtones et de leurs familles. Devenir le pourvoyeur familial est un autre aspect de cette négociation au sein des structures familiales xinguanas où l'homme, traditionnellement, chasse, pêche et travaille au champ. L'apport

¹⁸⁵ Je pense notamment au Encontro Cultural réalisé annuellement dans le parc national de Chapada. Pour plus d'information à ce propos, lire le mémoire de Léane Tremblay (2018).

financier dans le cadre du village est intéressant, mais peut être parallèlement soutenu du travail masculin de subsistance traditionnelle. En ville, ces options ne sont pas accessibles vu le manque d'espace pour planter ainsi que l'éloignement des cours d'eau pour pêcher et des forêts pour y chasser. L'expérience urbaine des migrants dépend plus fortement de l'apport financier des emplois. La présence des femmes sur le marché du travail leur offre donc un rôle important. Cet apport est d'ailleurs amorcé dans l'espace domestique où elles sont de grandes productrices d'artisanat ou occupent des emplois de femmes de ménage. L'investissement de l'espace public comme actrice économique est toutefois un marqueur de transformation des narratifs. Elles deviennent publiques, visibles, reconnues. Ces emplois, souvent plus lucratifs, représentent une fierté pour la femme et sa famille. Comme Gisele qui me disait être fière d'être celle qui avait acheté la moto de son époux grâce à son travail d'artisane, Rita est heureuse de pouvoir acheter de nouveaux électroménagers pour sa mère grâce à son emploi de serveuse dans un restaurant.

Enfin, si certaines observations pouvaient nous mener à considérer cette négociation dans le seul angle individuel de l'émancipation féminine dans leur négociation des rouages machistes et paternalistes, les récits démontrent que les femmes qui parviennent à occuper de tels rôles et postes redirigent toutes leurs énergies vers la « base », la communauté, le territoire. Qu'il s'agisse des infirmières qui travaillent pour et sur le territoire ou plus largement pour les peuples autochtones (Ila), des jeunes qui aspirent à des emplois orientés en fonction des manques des villages, tels que l'orthodontie (champ d'études de Sami) ou la pédagogie (Takali), elles mettent leurs nouveaux rôles au profit des luttes et enjeux visant la décolonisation. La négociation de leurs rôles traditionnels par le biais de projets d'autonomisation personnelle est pensée en fonction de la portée que ces projets peuvent avoir sur l'affirmation, la revendication et le renforcement des droits des peuples autochtones.

Les femmes migrantes investissent donc l'espace public urbain grâce à un processus de négociation de leurs rôles traditionnels élargissant non seulement leur agentivité individuelle, mais également celle de leur famille, de leur communauté et des femmes xinguanas comme une collectivité.

À travers les récits des migrantes sont mis en lumière leurs parcours complexes et parsemés de défis (sociaux, culturels, politiques, linguistiques) en milieu urbain où l'espace public devient un tremplin pour la reconnaissance, la valorisation et la visibilité de leur présence, de leurs rôles et de leurs voix.

Ses limites

Mais la négociation de leurs rôles est limitée et complexifiée par trois facteurs : les commérages; le poids et la pression de l'accumulation des rôles; la méfiance à leur égard. Ces facteurs, chacun à leur manière, interviennent inévitablement dans le parcours des femmes.

Les commérages « extraordinaires »

Comme cela a été démontré dans cette partie d'analyse, les commérages sont omniprésents dans les récits des femmes. Ils sont monnaie courante tant au village qu'en ville, peu importe l'occupation de la femme. Cependant, il s'avère qu'ils possèdent une forme distincte et entraînent un impact plus grand chez les femmes qui négocient leurs rôles traditionnels.

Si les femmes xinguanas, migrantes ou non, sont généralement sujettes à des commérages que nous caractériserons « d'ordinaires » en lien avec leurs relations amoureuses et infidélités, les migrantes urbaines qui négocient leurs rôles sont susceptibles d'être ciblées, en plus des commérages ordinaires, par des commérages « extraordinaires ». Ceux-ci semblent plus spécifiquement réservés aux individus qui échappent aux normes culturelles encadrantes et au contrôle de la communauté.

En effet, leur mobilité et leurs activités sont ciblées par les commérages pour transgresser la fixité du rôle féminin traditionnel et des normes culturelles qui le structurent. L'autonomie des nouveaux rôles féminins est plus difficilement contrôlée (mise sous surveillance/sous contrôle) par la communauté. L'investissement de l'espace urbain public sans contrôle collectif génère la création de rumeurs (réelles ou fictives) spécifiques à leurs nouveaux rôles. Que des femmes s'adonnent ou soient victimes de comportements répréhensibles par la

prostitution et le détournement d'argent à leurs propres fins s'avèrent être les deux commérages qui émergent de ces positions politiques. L'absence de contrôle communautaire génère un stress social qui se traduit par l'émission de critiques ou de commérages à leur endroit. Celles-ci nous semblent avoir pour objectif de punir ou de ramener sur le « bon chemin » les femmes fautives ou en voie de l'être. Ces commérages sont spécifiquement liés à une certaine autonomie financière, corporelle et politique qui dérange l'ordre social xinguano. Leur émission nous apparaît donc comme un moyen de rétablir le contrôle, d'émettre un avertissement, de ramener la femme sur le droit chemin.

Toutefois, ces commérages affectent violemment le parcours des femmes urbaines et de leurs familles. Non seulement ces mesures de contrôle social mettent à mal leur crédibilité publique et peuvent complexifier leur parcours, mais elles peuvent aussi éventuellement pousser certaines femmes à renoncer à ces nouvelles positions sociales durement acquises. Même si les commérages peuvent ne pas être l'unique raison d'un désistement, ils participent à miner l'expérience quotidienne urbaine de celles qui continuent ou aspirent à s'exposer publiquement.

Même si plusieurs femmes nous rapportent qu'il ne faut pas croire les « *fofocas* », et que toutes œuvrent à démentir les ragots les concernant, ceux-ci semblent exercer un pouvoir sur le jugement envers les femmes autochtones qui investissent les espaces publics. Les craintes que les femmes s'adonnent à des comportements répréhensibles émanent aussi des hommes potentiellement jaloux comme les commentaires émis par un Xinguano et reçus par Ana: « Tu es une belle femme, si c'était moi, je ne laisserais pas ma femme faire ça. Ton mari est stupide, il est fou de te laisser sortir. »²⁵⁵ (Ana)

La crainte d'être la cible de commérage est donc omniprésente dans les récits des femmes. Cependant, elles ne s'empêchent pas pour autant d'investir l'espace public, sachant qu'il s'agit là d'un mal pour un bien. Afin de limiter et de prévenir les commérages, elles structurent leur mobilité autour de stratégies précédemment nommées, comme sortir accompagnées, éviter certaines rues/quartiers et éviter de sortir le soir. Pour les commérages concernant une gestion financière déficiente, les dirigeantes d'association présentent des

états de compte avec pour objectif de montrer de manière transparente l'utilisation des fonds collectifs tout en éduquant leurs membres sur le fonctionnement interne d'une association, souvent méconnu¹⁸⁶.

Réaction

Mais ce qu'il m'a surtout été donné de voir et d'entendre est le discours de femmes luttant pour démentir les ragots et prouver le caractère honorable de leur comportement. Ce travail de démenti pèse sur les épaules des migrantes qui occupent des rôles sociaux publics et s'ajoute aux nombreux obstacles qui parsèment leur parcours.

Ce qui me semble surtout problématique et emblématique de l'impact qu'ont ces ragots sur leurs expériences de l'espace public et de l'investissement de nouveaux rôles féminins est la fragilisation de la consolidation du mouvement autochtone féminin xinguno (par sa fragmentation en plusieurs groupes rivaux se critiquant entre eux¹⁸⁷) et plus globalement du mouvement autochtone xinguno. Cette coupure transparait dans la méfiance et la remise en question de la capacité féminine à occuper de tels rôles émanant des instances traditionnelles xinguanas, des instances allochtones (comme les ONG œuvrant auprès des peuples autochtones) et éventuellement des femmes xinguanas.

La méfiance

Un deuxième facteur limitant la négociation des rôles publics féminins est celui de la méfiance envers leurs capacités. En effet, s'il n'est pas rare de voir des hommes xingunos occuper des postes et des emplois administratifs sans avoir terminé leur scolarité, même avec un diplôme en main, les femmes et leur travail seront observés avec méfiance. Les femmes occupant de nouveaux rôles se font dire qu'elles doivent « marcher aux côtés » des hommes afin d'apprendre, ce à quoi elles répondent être en mesure d'apprendre soi-même et préférer

¹⁸⁶ En effet, deux présidentes d'associations autochtones m'ont fait part de l'incompréhension de leurs membres concernant la gestion des fonds, devant expliquer pourquoi il n'est pas possible de financer des projets personnels. Je reviendrai sur cet élément en Partie III d'analyse.

¹⁸⁷ Mes observations se basent sur une vive tension existant entre deux organisations xinguanas féminines de la région, *l'Association Yamurikumã des femmes xinguanas* et le *Mouvement des femmes xinguanas*, dans l'incapacité à travailler en collaboration.

« apprendre à tomber, à se casser les jambes » pour ensuite se relever, plutôt que de « marcher dans l'ombre » des hommes et des Allochtones.

Un exemple probant de ce facteur est celui d'Ila qui, jeune diplômée d'un baccalauréat en infirmerie et première femme xingwana à détenir un tel diplôme dans la région, se voit constamment évitée par les Xinguanos des villages qu'elle va visiter en tant qu'infirmière. Elle souligne d'emblée la méfiance des « *parentes* » autochtones à l'égard des travailleurs xinguanos, illustrée par le refus de s'adresser à un parent plutôt qu'une infirmière allochtone de l'équipe : « Parfois, ils n'ont pas confiance en toi, ils ne viennent pas te parler directement, ils préfèrent aller parler avec les Blancs »²⁵⁶ (Ila). Mais elle ajoute tout de même la limite supplémentaire que lui impose son genre : « J'étais une femme et tout, et ils avaient des préjugés contre les femmes... et donc... pour leur dire quoi faire, c'était bien compliqué. »²⁵⁷ (Ila).

En effet, la méfiance est un symbole de la non-reconnaissance des capacités d'une femme à occuper de tels rôles publics. Une problématique paternaliste et sexiste qu'elles savent ne pas être l'apanage unique des femmes autochtones (Souli). Comme Ila à titre d'infirmière, Karu a rencontré une forte opposition lorsqu'elle s'est vu attribuer un poste de coordonnatrice administrative. Ses collègues et subalternes lui clamaient qu'« Une femme ne va pas nous diriger, non. »²⁵⁸ (Karu), qu'« elle ne sait même pas ce qu'elle fait »²⁵⁹ (Karu). Travaillant à démontrer qu'elle « sait, [qu'elle] peut, [qu'elle] a la capacité pour cela »²⁶⁰ (Karu), elle a tout de même dû affronter les critiques des hommes, mais aussi des femmes xinguanas. Ainsi, si l'appui masculin est difficile à obtenir par manque de considération des capacités féminines à occuper un tel emploi, l'appui féminin est tout aussi absent. Cette absence d'appui est générée quant à elle par la jalousie des épouses des hommes qu'un tel rôle public amène à fréquenter professionnellement, étant donné que les rôles d'infirmière, de coordinatrice, de présidente d'association, de secrétaire exécutive, et même de vendeuse et de serveuse dans le service à la clientèle ont en commun d'exiger une grande mobilité, ainsi que le contact quotidien avec des hommes, et ce, sans contrôle communautaire, parental, ni marital.

La femme qui négocie son rôle échappe par le fait même à ces formes de contrôle collectif, ce qui a pour effet de lui offrir un plus grand espace d'autonomie tout en limitant simultanément celui-ci par les critiques collectives qu'elle rencontrera. Cette limite peut parvenir à décourager les femmes et les inciter à se retirer d'un tel poste. Mais nos collaboratrices ont également souligné qu'avec persévérance, elles parviennent à démontrer leurs capacités à occuper de tels rôles. Leurs récits mettent toutefois en lumière cette révolution qu'elles amorcent, une génération outillée d'une expérience urbaine offrant un nouvel espace, de nouveaux possibles pour les femmes xinguanas.

L'accumulation des rôles

Le dernier facteur limitant la négociation des rôles féminins est représenté par le poids et la pression de l'accumulation des rôles que les femmes occupent simultanément. Comme mentionné précédemment, elles ne délaissent pas un rôle au profit d'un autre, mais cumulent plutôt leurs diverses responsabilités. Ainsi, une épouse, mère et travailleuse ira parfois travailler au bureau avec son enfant en bas âge tout en s'occupant des tâches domestiques à son retour du travail. Lors de déplacements internes dans l'espace urbain, la femme devra parfois faire de longues distances à pied, au soleil ou à la pluie, un enfant dans les bras. Lors de déplacements externes pour assister à des réunions dans d'autres régions du Brésil, certaines femmes devront voyager avec un ou plusieurs de leurs enfants.

Si ces déplacements sont complexifiés par la présence de jeunes enfants, elles vont parfois en profiter pour répondre à des besoins familiaux, en profitant par exemple d'un déplacement pour une conférence dans un lieu où se trouvent des spécialistes médicaux qu'elles peuvent alors consulter lors de leur passage.

Néanmoins, les pressions familiales liées à l'accumulation de ces rôles sont nombreuses. Le récit de Karu l'illustre bien. Ayant étudié et travaillé en milieux urbains (Goiânia, Canarana), elle se fait offrir un poste administratif élevé dans le milieu de la santé près de son village, sur le territoire. Son travail de coordinatrice représente une charge de travail importante qu'elle réussit à allier avec ses responsabilités familiales. Même après la naissance de son premier fils, elle répond aux diverses tâches qui lui incombent, ce qu'elle souligne être particulièrement difficile :

Donc au début c'était difficile, parce que je devais porter mon garçon au travail, alors je mettais un porte-bébé, je le mettais dedans et nous allions au travail... parfois je restais avec lui à mes côtés, l'allaitant et travaillant sur l'ordinateur à faire un document et c'était comme ça... mais c'était difficile... parce que quand il dormait je devais le porter là de toute façon, je ne reposais même pas mon corps... Je rentrais à la maison tendue et puis venait cette partie des demandes, tu sais... « La nourriture n'est pas prête... il faut laver les vêtements... il faut nettoyer la maison... » J'ai dit : « Je ne vais pas supporter ça » (...) Et puis vint la question de sa famille qui disait : « aaahhh elle reste parmi les hommes, à travailler, ce n'est pas bien, elle devrait être à la maison à faire des choses, à s'occuper de l'enfant, à faire de la nourriture... »²⁶¹ (Karu)

Cette accumulation de pression, mais surtout de plainte de la part de sa belle-famille la mène à se séparer. Cette nouvelle situation augmente l'accumulation de tâches auxquelles elle doit répondre seule, car ses parents habitent au village et elle réside au poste de santé. Elle nous souligne toutefois que malgré cela, elle n'abandonne pas le nouveau rôle acquis qui constitue une première dans la région :

Je n'ai pas abandonné, non, parce que je pense que si c'était n'importe quelle femme dans cette situation de séparation et de difficultés, je pense que j'aurais donné un coup de pied au seau et je serais partie... J'ai dit non, je vais continuer... même ma famille m'a dit... tu dois revenir... quitte ton travail et reviens ici... J'ai dit : « **non, je pense qu'il n'est pas encore temps pour moi d'abandonner... » parce que, j'étais la première femme qui a été reconnue... la première femme chef... au poste de santé... au village... comment pouvais-je jeter une telle opportunité** ?²⁶² (Karu)

Mais lorsqu'elle revient avec son époux, cette pression continue et participe finalement à sa démission :

À nouveau, nous avons discuté et nous nous sommes dit qu'alors, je donnerais mon travail à quelqu'un d'autre et que nous organiserions notre famille parce que ça ne pourrait pas continuer ainsi. Alors j'ai donné mon emploi aux gens de là-bas et j'ai dit : « ça ne fonctionne pas, mais qui sait un jour ... » J'ai donné mon emploi et je suis retournée avec lui... et nous sommes allés au village pour vivre.²⁶³ (Karu)

Karu qui a obtenu ce poste grâce à une éducation et une expérience urbaine a lutté pour conserver ce nouveau rôle social auparavant inaccessible pour les femmes. Malgré sa détermination, la pression sociale exercée à propos de ses manquements à son rôle traditionnel et l'absence de considération et d'aide pour maintenir son rôle politique l'ont menée à un retrait de l'espace public. Des situations similaires, comme la poursuite des études lorsqu'une femme donne naissance à un enfant, mettent en lumière le poids et l'accumulation des responsabilités, mais aussi de la difficile adéquation entre les unes et les autres. Cela génère des périodes de doutes, d'incertitudes, de stress, cela peut entraîner des crises et des tensions familiales et mène parfois les femmes à interrompre ou à abandonner leurs activités.

Si les femmes cumulent généralement ces charges de travail silencieusement dans la peur de perdre le nouvel espace conquis, quelques rares exemples signalent un changement de prise de conscience de la part des conjoints où ceux-ci participent à une nouvelle répartition des tâches et soutiennent les divers rôles de leur partenaire (Amari, Ana). Amari, qui nous raconte le chemin parcouru par son époux avant de parvenir à soutenir son rôle public de présidente d'une association autochtone, fait état à la fois de la relation maritale qui teinte le rapport d'entraide entre la femme et son époux, ainsi que la ténacité avec laquelle elle a fait face à son refus pour maintenir son autonomie et son rôle politique :

[mon mari]... a toujours soutenu les femmes (...) même contre la volonté de la plupart des hommes... il... [mon mari]... [son frère]... ont toujours été favorable à la prise de parole des femmes. Alors... il a toujours été comme ça... voulant soutenir... **Mais jamais pour son épouse... jamais il n'a pensé que son épouse irait parmi les hommes... jamais sa femme n'irait à une réunion... cela ne lui a jamais traversé l'esprit...** et quand j'ai commencé à lui en parler, il disait :... « Non, tu ne feras pas ça. Tu as des enfants à t'occuper. » Et je lui disais... « Non... mais je ne veux pas ça pour moi... tu dois accepter la façon dont je suis... je ne suis pas ce que tu veux que je sois... je ne suis pas... je ne suis pas née pour ça. Tu ne vas jamais changer... enlever de moi ce que je veux... Alors tu es mieux d'accepter la façon dont je suis, ce que je veux... comme je te soutiens. Tu vas à toutes les réunions... je n'ai jamais rien dit... alors... si tu veux que je sois heureuse... si tu m'aimes... si tu m'aimes malgré ça... alors tu dois faire ce qui me rend heureuse... » j'ai dit ça... toujours... Je lui dis toujours... et il disait... « Oh, je vais... je ne peux pas... tu es ma femme... ma femme doit être seulement pour moi... je ne veux pas que quelqu'un regarde ma femme... ma femme est seulement pour moi... » J'ai dit « alors... ta femme n'est pas moi... elle n'est pas moi... » Puis il était triste... il a dit... « Je ne suis pas prêt à avoir une femme comme ça... une femme ne doit être que pour moi. Je suis le seul qui doit la regarder... Je ne veux pas que d'autres hommes la regardent... » Alors je lui ai dit... « mais tu n'as pas à penser comme ça... si j'étais toi, je serais fier d'une femme qui veut faire quelque chose pour les gens... (...) »

Parfois, il était un peu dans sa bulle. **En même temps, il me soutenait, je pense qu'en même temps, il avait peur que j'aie beaucoup de cette liberté... celle que j'ai aujourd'hui.** C'est ce dont il avait peur... quand j'ai commencé à avoir cette liberté... de lui parler... Je n'ai plus jamais dit « Je peux aller à la réunion...? Je peux y aller ? ». J'ai appris à dire... « Oh ! J'irai à la réunion ! J'ai été invitée, j'irai. »

Alors, il a **beaucoup souffert pour accepter ma... cette liberté que j'ai conquise... il a beaucoup souffert... il ne pouvait pas l'accepter... mais j'ai vu que... il a beaucoup changé.** Aujourd'hui, quand je reçois une invitation, j'y vais... et il m'aide à faire mes valises... mes vêtements, il m'aide... il s'inquiète... « Prends-tu ta brosse ? As-tu mis tes vêtements ? As-tu mis tes peignes ? N'as-tu rien oublié ? » Aujourd'hui, il le fait. Avant, il trouvait ça mauvais... ²⁶⁴ (Amari)

La transformation de la relation maritale au sein du couple d'Amari et l'acceptation de son rôle par son époux nous renvoient à l'un des facteurs facilitant la négociation, celui du capital social qui « donne de la force ». S'il est possible de parvenir à une négociation de rôle sans l'appui familial (Amari a fréquenté l'école malgré le refus premier de son conjoint), celui-ci facilite le quotidien de la femme. Dans certains cas, les femmes iront jusqu'à faire fi de ces limites en arrêtant de demander l'autorisation de l'époux ou encore en ignorant les critiques. Par ce refus des limites, elles font de cette « révolte » un point d'ancrage pour leur capacité

d'agir, déclarant qu'elles n'ont pas besoin de l'approbation d'autrui (l'époux, la famille, la collectivité) pour réaliser leurs projets. Cependant, ces cas sont peu nombreux et j'ai pu constater que l'accumulation par les femmes de leurs rôles traditionnels aux nouveaux rôles constitue un frein important pour leurs projets personnels. Sans pouvoir m'appuyer sur des statistiques fiables, puisqu'aucune donnée n'est collectée à ce sujet, je constate que la fréquentation scolaire urbaine chez les femmes xinguanas est mise en danger par les mariages et les grossesses. Dix de nos 24 collaboratrices ont dû interrompre leurs études et ne les ont toujours pas reprises à la suite d'un mariage et/ou d'une grossesse (sur une période de 5 ans), dont 6 femmes ayant interrompu leur scolarité durant mon terrain ethnographique (2016-2021).

Ces limites nous renseignent sur les difficultés à parvenir à la négociation des rôles traditionnels féminins, des difficultés pouvant exercer une influence sur l'intérêt que de tels parcours et projets suscitent chez les plus jeunes. Elles sont toutefois présentées en constant parallèle avec les stratégies développées par les femmes pour les contourner. Malgré cela, ces limites constituent certainement un poids dans le quotidien des femmes et de leurs familles, obligeant certaines à renoncer à leurs projets et leurs rêves tout en se promettant d'y revenir quand le contexte le permettra.

Conclusion

Dans ce chapitre, j'ai démontré comment l'investissement de l'espace public urbain par les femmes xinguanas permettait de consolider les rôles traditionnels féminins tout en les négociant pour parvenir à une plus large capacité d'agir. Cet équilibre entre un savoir lié au territoire (rôle maternel, rôle de Caciqua) et un savoir allochtone est un thème qui revient dans plusieurs récits. Comme nous l'avons vu dans le chapitre des orientations liées à l'expérience domestique, savoir « marcher entre/dans les deux mondes » est en effet un savoir véhiculé et jugé nécessaire par ces femmes et leurs familles. Cette thématique, présente dans la migration féminine à l'échelle internationale, peut être nommée comme une capacité à « voyager d'une culture à l'autre » ou encore celle de « s'intégrer sans renier ses racines » (récit d'Éliane Kengo – Mazzocchetti & Nyatanyi Biyiha 2016). Les migrantes xinguanas

sont conscientes de la situation précaire de leurs territoires ancestraux, du racisme systémique présent dans la société nationale brésilienne, des reculs historiques pour les droits autochtones dans les dernières années du gouvernement Bolsonaro. Elles argumentent donc, face à leurs propres communautés et face aux institutions allochtones, qu'elles peuvent participer à la protection, à la valorisation et à la visibilisation de leurs cultures et des droits autochtones de manière plus large. Elles rappellent que, pour ce faire, elles devront investir l'espace public, et ce, sans nécessairement demander et attendre la permission pour le faire. L'accès à ces espaces et ces nouveaux rôles est toutefois présenté à travers l'importance des individus qui leur donnent la force pour le faire. Par ailleurs, elles démontrent que ce capital social, qui n'est ni fixe, ni prédéterminé, leur permet de les outiller afin de redonner, à leur tour, de la force à celles et ceux qui en ont besoin. Dans leurs récits, il importe de souligner la forte présence masculine de ces modèles et soutien qui leur « donnent de la force » et par lesquels elles en viennent à vouloir faire de même. Par cet intérêt à redonner de la force (à travers des conseils, un support, la présence d'un modèle), elles mettent sur pied un système de transmission d'une agentivité ancrée dans les expériences urbaines pour les futures générations de Xinguanos qui fréquenteront la ville.

L'agentivité qui se dégage de l'investissement féminin et xinguanos des espaces publics urbains est donc le fruit d'un long processus où plusieurs acteurs sont impliqués. L'agentivité est également pensée comme un outil de continuité sociale, culturelle et politique entre l'espace urbain et le Territoire indigène du Xingu où l'autonomisation xinguanos (en santé, en éducation, en politique externe, à travers des droits collectifs) est envisagée comme un objectif central.

Cependant, cette agentivité liée à l'investissement de l'espace public urbain par les femmes est parallèlement régie par un certain contrôle social et individuel entraînant un repli vers l'espace intime. Si dans les exemples du quotidien des femmes autochtones à Manaus, la mobilisation de l'espace public se fait notamment à travers un réseau féminin de solidarité et de rassemblement, l'exemple de Canarana est tout autre. La présence des « parentes » xinguanos dans l'espace public investi par les femmes migrantes les amène à négocier leur agentivité au prix d'un certain isolement. Celui-ci, paradoxalement, est considéré comme

étant garant de la légitimation collective de leur investissement de l'espace public. Une situation qui diffère chez les migrantes xinguanas présentes dans des villes où la parenté du Xingu est moins nombreuse ou plus dispersée, telles que les métropoles de São Paulo, Cuiabá et Goiás, ou encore dans les petites villes telle que Chapada dos Guimarães.

CONCLUSION | PARTIE II

Cette section qui a porté sur les expériences urbaines, à la fois dans les espaces domestiques et dans les espaces publics, a mis de l'avant les différentes formes de discrimination, mais aussi d'agentivité qui traversent le quotidien des migrantes xinguanas.

Elles ont relaté les conditions difficiles de l'urbanité qui s'inscrivent jusque dans l'espace domestique, exemplifiées par la précarité financière, la surpopulation, les problèmes d'immobilité et de surmobilité, ainsi que le difficile accès aux politiques publiques. Elles ont parallèlement souligné qu'elles surmontent ces obstacles par diverses stratégies leur offrant une latitude dans la gestion des défis que représente l'espace urbain. Elles ont soutenu leurs défis, mais aussi leurs stratégies à maintenir une continuité de la pratique et de la transmission culturelle. Considéré comme un bastion urbain, l'espace intime du domestique permet le repli devant les violences et discriminations intra et extracommunautaires. L'espace domestique permet donc de créer un lieu endogène, un lieu d'apprentissage et un pôle économique au cœur de l'expérience migratoire de déplacement.

L'espace public, quant à lui, a également été présenté à travers cette relation dichotomique où les expériences des femmes sont traversées par des contraintes sociales (racisme, sexisme et discriminations) complexifiant la rencontre de l'Autre, parallèlement aux opportunités et aux voies favorisées (maintien et négociation des rôles et des possibles) permettant le déploiement de leur agentivité.

Un entre-deux mythique et féminin plus que masculin

La première conclusion émergeant de cette deuxième partie d'analyse porte sur le caractère d'entre-deux de la posture des migrantes. Cette caractéristique d'intermédiaire rappelle les conditions de migration proposées par Cairtriona Ni Laoire et Victoria Lawson (V. A. Lawson, 2000; Ní Laoire, 2007) dont le « displacement » et l'« unfamiliarity » étaient jumelés à l'« in-betweeness ». Bien que les notions de déplacement et la méconnaissance construisent la base des récits de leurs expériences urbaines, le quotidien des Xinguanas se voit surtout marqué par les multiples tensions qui opposent leurs rôles traditionnels aux

nouveaux rôles qu'elles veulent ou doivent occuper, ainsi que les différents espaces qu'elles investissent (domestiques et publics). Si ces tensions semblent être sous-jacentes à l'acquisition de nouvelles fonctions davantage masculines (l'intégration du monde politique, l'investissement de l'espace public, le rôle de responsable familial), elles s'accordent avec la naissance de la figure de la Yamurikumã, cette Hyper-femme mi-humaine et mi-esprit, qui naît du désir des femmes de s'extirper de la menace des hommes se transformant en porcs de la forêt. L'émergence de la Yamurikumã est ainsi liée à un choix de protection, mais surtout d'autonomie; sortir de l'espace domestique, s'appropriier les instruments rituels masculins (la flûte interdite aux femmes), partir du village, rallier les autres femmes et prioriser son indépendance en construisant un village entièrement féminin. Ainsi, il m'apparaît que les migrantes qui négocient leur rôle et qui investissent de nouveaux espaces revendiquent (consciemment ou inconsciemment) davantage la figure de la Yamurikumã comme rôle d'entre-deux, de force, de résilience, de résistance et d'empowerment à la fois féminin et « surnaturel », plutôt qu'une explication centrée sur le genre postulant l'appropriation de traits masculins jugés plus appropriés pour la vie urbaine. Bien que cette figure mythique soit issue de la culture du Haut-Xingu, la figure de la Yamurikumã, notamment à travers l'Association Yamurikumã des femmes xinguanas dans laquelle s'impliquent des femmes issues du Haut-Xingu, des autres régions du Xingu et même d'autres communautés extérieures au Xingu qui transitent par Canarana, a développé une identité, une portée et une iconographie régionales. Un exemple concret de cette appropriation régionale est le fait de qualifier de « Yamurikumã » une femme considérée comme indépendante (Journal de bord, 2018).

La corrélation entre ce mythe fondamental de la région et la figure de la migrante urbaine émerge de mon terrain même si les interlocutrices ne l'ont pas explicité comme tel. En plus de symboliser la résistance, l'indépendance et l'autonomisation, cette figure symbolise un pont créé entre des identités, des statuts et des espaces dichotomiques : entre l'humain et l'esprit (*itseke*), entre l'homme et la femme, entre le village et l'extérieur. Cette figure représente donc un moyen de faire de l'entre-deux un outil d'autonomisation. Mais pour ce faire, une transformation doit avoir lieu. C'est notamment par un rituel se déroulant sur 80 jours que la transformation de la Yamurikumã (Mello, 2005) est célébrée annuellement dans le Haut-Xingu. En ce sens, je considère que l'expérience quotidienne de l'espace urbain fait

office de transformation (sans délai précis) menant à la constitution d'une « Yamurikumã » urbaine. La migration constitue donc un rite de passage (Diouf, 2011) menant à l'élaboration d'une figure féminine politisée et publique qui négocie socialement les rôles traditionnels féminins, mais qui construit aussi plus largement une vision positive et justifiée de l'autochtonie urbaine.

La migration urbaine comme rite de passage

Considérant que c'est par l'entremise des rites de passage que les individus d'une société sont constitués et intégrés socialement, cette thèse démontre que la migration urbaine autochtone permet la constitution de savoirs et compétences singulières et nécessaires à la reconnaissance sociale d'un statut de « *moradore* » urbain légitimé par la communauté.

En effet, le départ vers la ville marque la séparation initiale du migrant de sa collectivité partant à la recherche d'une expérience « initiatique » urbaine (volontaire ou non, variant selon les motifs de départ). Ce départ peut être vécu par certaines comme une « mort » symbolique lorsque le retour vers le lieu d'origine est difficile ou impossible. C'est notamment le cas des femmes ayant migré pour des raisons médicales, de celles qui sont victimes de sorcellerie ou encore de celles qui sont dans l'incapacité financière de visiter le village fréquemment. Pour d'autres, il peut s'agir d'une période transitoire avant un retour vers le territoire et sa communauté, un moment d'attente. Pour d'autres encore, ce départ marque l'accès à de nouvelles opportunités et nouveaux possibles (étudier, travailler) et fait davantage ressortir la renaissance qu'il suppose. Toutes ces femmes, peu importe le motif de départ et le degré d'implication dans le processus de migration, participeront à ce rite de passage vers la reconnaissance d'un statut urbain.

Le quotidien urbain, quant à lui, prend la forme de la phase liminaire (Turner, 1987), période de transition où l'individu n'existe plus socialement, mais se reconstruit et réarticule ses relations à l'extérieur des cadres, hiérarchies et rapports structurels normatifs où peut se développer une *communitas*. Turner propose cette notion de *communitas* qui abolit les frontières sociales et à partir de laquelle un certain sentiment d'appartenance se développe chez les « initiés qui ont subi ensemble ces épreuves » (Segalen, 2009, p. 48). Cependant, les

récits des migrantes xinguanas ne permettent pas de déceler la présence d'une telle *communitas*. Au contraire, le rapport aux autres « initiés » (les migrants et migrantes xinguanos) s'effectue à la fois dans un cadre d'évitement et de continuité des normes et hiérarchies traditionnelles. Ceci renvoie au caractère profondément « d'entre-deux » de la migration urbaine qui, même dans sa spécificité de transformation, conserve les codes culturels dans son rapport à l'Autre. La phase liminaire engendre l'amorce d'un sentiment d'inconnu (*unfamiliarity*) lié à un état « d'entre-deux ». Cet état prend racine dans le difficile équilibre entre l'intégration d'un nouveau cadre, urbain, et la continuité du cadre traditionnel, entre les devoirs et les désirs qui en découlent. Ainsi, les expériences du quotidien urbain, autant dans l'espace domestique que dans l'espace public, constituent une phase d'apprentissages à partir de laquelle le migrant autochtone développe un savoir, des compétences, des réseaux particuliers. Ce sont ces expériences, d'ordre personnel et familial, qui lui apprennent à naviguer dans cet espace exogène.

Toutefois, pour faire écho à la notion d'« anti-structure »¹⁸⁸ (1966) de Turner, je soutiens que la phase liminaire, représentée par les apprentissages urbains, permet aux migrantes d'amorcer une « dé-structuration » et une « re-structuration » de leur positionnement, malgré *et* grâce à la continuité des normes sociales. La « dé-structuration » prend place lorsque les femmes sont confrontées à la critique de leur mode de vie, de leur comportement, de leurs activités par les Allochtones, mais aussi et principalement, par leur parenté autochtone. Les attentes de la communauté sont bouleversées, des mesures de contrôle sont dirigées vers les migrantes (*fofocas*, critiques, demande de retour au village, mariage organisé). La structure sociale est ainsi « mise à mal » par la ville et ses « opportunités » ou encore ses « dangers ». Les familles sur le territoire craignent pour le bien-être de leurs parents, mais aussi pour le manquement aux traditions. Cette « dé-structuration » provoque, en un sens, l'attention des migrantes au respect des traditions, même lorsque celles-ci peuvent accentuer leur précarité. La démonstration du respect de ces normes pour répondre aux critiques est, paradoxalement, ce qui leur permettra la « re-structuration » de leur position. Par l'obtention d'une reconnaissance et d'une légitimité, ne seraient-elles que partielles, auprès de la communauté, les femmes apprennent à négocier entre ce qu'elles doivent,

¹⁸⁸ Celle-ci est liée à la « *communitas* » où le sentiment collectif ne respecte plus les groupes et hiérarchies.

peuvent et veulent faire. Ce travail d'équilibre quotidien permet ainsi la « re-structuration » de leur positionnement, ouvrant l'accès à de nouveaux possibles pour la migrante xingwana. Ceci marque la dernière phase du rite de passage.

Ainsi, l'agrégation (Gennep, 1960) ou la phase « post-liminaire » (Turner, 1987) est celle marquée par l'accès à une position affirmative et positive de l'entre-deux se présentant, à ce stade-ci, comme le pont permettant la liaison des diverses composantes qui structurent le quotidien urbain des Xinguanos. Le glissement effectué amène donc l'individu à passer d'un état d'être « entre deux mondes », à un état d'être « dans deux mondes » simultanément. Il nous semble que cette passation est réussie principalement à travers le vécu individuel (sentiment de maîtrise sur son quotidien et établissement d'un équilibre entre les cadres urbain et territorial), mais qu'elle peut également prendre forme collectivement, comme lorsque se déploie une identité collective urbaine (même si ce n'est pas encore le cas de Canarana). Cet état d'être « dans deux mondes » est en effet le symbole de la réussite d'une maîtrise des savoirs et compétences nécessaires à la vie urbaine qui est validée par le migrant, mais aussi par la société qui le « réintègre » socialement par l'entremise de la reconnaissance de son rôle.

La migrante, actrice biculturelle à actrice multiterritoriale

Une troisième conclusion traite de cet état intermédiaire « d'entre-deux » qui est parfois compris en termes de « biculturalité » lorsqu'il est question des Autochtones urbains ou, plus simplement, des Autochtones en contact avec les Allochtones (Goulet, 1984). Une notion qui réfère de prime abord à la situation des immigrants transnationaux. La première lecture de ce concept se veut liée à l'idée d'un « ajustement social » où le migrant, vivant le contact quotidien d'une autre culture que la sienne, serait forcé de développer une « double identité » (Bousquet, 2005, p. 9), voire une « double personnalité ».

Certaines autrices (Bousquet, 2005; Robert-Careau, 2019) mobilisent, non pas sans le critiquer d'abord, le concept de « biculturalisme » pour les Autochtones urbains au Québec, lorsqu'il est question des jeunes Autochtones pour qui cette « double compétence » (Tompson, 2003; Bénet-Matinez et al. 2002, cité dans Bousquet, 2005, p. 9) illustrerait un

fossé entre deux générations (Bousquet, 2005) et non pas entre deux cultures distinctes (Autochtone/Allochtone).

Cette notion est toutefois à manipuler avec attention puisqu'elle a été à la source de l'énoncé d'un état « d'entre deux mondes » symbolisant un manque et une incompatibilité entre les deux sociétés/cultures mises en opposition. Cette thèse a été vivement critiquée par des auteurs autochtones (Deloria, 1988) qui considèrent qu'un tel paradigme invisibilise toute forme d'investissement culturel positif. La critique soulève également le besoin de passer par le cadre de la société blanche afin de « gaining additional techniques by which they can give a deeper root to existing Indian traditions. » (Deloria, 1988, p. 239) Selon l'auteur Sioux, affirmer que les Autochtones sont « biculturels » est similaire aux affirmations suggérant qu'ils ont « lost their identity » (Ibid., p. 83).

Dans le présent cadre, le « biculturalisme » devient pertinent lorsqu'on l'aborde non pas comme un moyen de « créolisation » (M. Anderson, 1999 cité par Bousquet, 2005, p. 9) ou encore de déresponsabilisation, mais plutôt comme un outil politique de résistance où la défense de sa culture passe par la maîtrise parallèle de l'autre culture. Comme le propose Schwimmer (Schwimmer, 2001, p. 141), « dans le biculturalisme, l'autre culture est toujours l'obstacle que nous contournons et que nous mettons au service de la nôtre ». Les réflexions entourant le biculturalisme sont souvent menées en parallèle avec celles portant sur l'acculturation liée au contact de la société majoritaire (que ce soit par l'entrée de la culture sur le territoire, le contact sporadique avec la ville ou la migration urbaine). Goulet (1984), dans son observation de l'adaptation des étudiants autochtones suivant une formation à la prêtrise au centre Kisemanito dans l'Ouest canadien, en est venu à décrire la manière des Autochtones de rester eux-mêmes dans un cadre allochtone en adaptant leurs conduites sans les réprimer nécessairement (ne pas rire au moment jugé inopportun pour le Blanc, mais attendre le départ de celui-ci pour pouvoir le faire). L'auteur tend pourtant à décrire la capacité des Autochtones à prendre en compte ces cadres et d'y adapter leur conduite comme « seulement » biculturelle, au même titre que le « bilinguisme ». Pour Goulet, être biculturel signifie que : « Either they will become skillful in moving between native and white registers of experiences, or they will become less familiar with native ways of thinking, acting and feeling, and thus more alienated from their native heritage and identity. » (Goulet, 1984, p.

210) Les expériences rapportées par les femmes sont ici dirigées davantage vers la première définition de la biculturalité de Goulet, quoique les glissements ne soient pas impossibles, comme le démontrent les tensions émanant de la confrontation entre les désirs personnels et les attentes collectives. L'équilibre entre ces zones, entre ces cadres de savoirs, est difficile à trouver et à maintenir. Mettant en relief la vulnérabilité des migrantes ou nécessitant d'accepter cette même vulnérabilité, les femmes xinguanas ont démontré, dans toute la complexité et les contradictions que cela suppose au quotidien, que cet équilibre existe et qu'elles y ancrent leurs mobilités de manière affirmée et autonome.

En effet, les collaboratrices soulignent l'importance pour les familles xinguanas de maîtriser la culture « du Blanc » pour participer à la défense du Xingu et outiller leurs enfants face aux enjeux territoriaux actuels. L'acte de savoir naviguer dans deux cadres distincts renvoie ainsi à une mobilité nécessaire aux migrants, mais aussi nécessaire au territoire. Tel un mouvement dont le degré de conscience oscille, il constitue une modulation des conduites au cœur d'une zone « grise » où l'individu répond à divers cadres qui se superposent. Et si cette mobilité sert dans un premier temps une autonomie individuelle et familiale, elle n'en est pas moins l'apanage d'un mouvement collectif et communautaire plus large.

Donc malgré les critiques, la notion de « biculturalité » émerge du terrain et du discours de mes collaboratrices, comme elle ressort également du discours des participants dans les communautés algonquines visitées par Bousquet (Bousquet, 2005). La situation particulière du TIX fait cependant émerger deux constats qui complexifient la question. Tout d'abord, le caractère pluriethnique et plurilingue de la région (marquée dans le système du Haut-Xingu, mais aussi à l'échelle du territoire par l'entremise de mariages interethniques) m'amène à souligner que le concept de ce « double savoir » n'est pas nouveau pour les Xinguanos. Nombreuses soulignent d'entrée de jeu leur appartenance à plusieurs communautés, voire se déclarent « india do Xingu todo » (indienne de tout le Xingu) ou « mestiça do Xingu » (métisse du Xingu) en présentant leurs diverses appartenances : « meus povos » (mes peuples). Le partage de connaissances portant sur des pratiques culturelles des communautés et peuples voisins est courant sur le territoire. Prenons l'exemple du plurilinguisme des langues locales qui possède déjà une historicité propre dans la région et demeure une pratique

considérée comme un atout, quoiqu'en compétition avec une considération grandissante du portugais comme langue véhiculaire (en ville comme sur le territoire). Les familles migrantes travaillent ainsi à perpétuer la transmission linguistique de la (ou les) langue maternelle tout en valorisant l'apprentissage du portugais. Certes, des critiques (Barboza Brandão, 2017; Bastos Cunha, 2008 citant Faraco, 2002) soulèvent le danger de valoriser le portugais comme langue unitaire au sens national (ce que les auteurs considèrent plutôt comme une langue hégémonique au sens de l'effacement du caractère multilingue du Brésil). Néanmoins, il apparaît que l'apprentissage démocratisé de la langue nationale permet aux femmes un accès facilité à la politique intraterritoriale. Ceci est surtout vrai pour celles n'ayant pas pu développer un plurilinguisme facilitant l'accès à des positions publiques et politiques au sein de leur communauté. Cet accès, présenté par les femmes sous cette « biculturalité » avec la société majoritaire, peut ainsi être repensé sous un angle d'autonomisation féminine ancrée dans une pratique historiquement traditionnelle et régionale.

Le second constat concerne la manière dont les Xinguanos investissent la ville de Canarana et reproduisent un cadre foncièrement culturel à l'intérieur de l'espace urbain. Goulet souhaite voir le centre Kisemanito aborder un cadre davantage autochtone en créant un « native environment » où l'individu n'a pas à transformer sa manière « d'être soi-même », qu'il devienne un lieu où l'individu autochtone peut agir comme il le fait dans son propre cadre culturel. Par cela, il renvoie à un espace où « the native ways become the usual ways of doing, thinking and feeling [...] » (Goulet, 1984, p. 198). En effet, la présente analyse démontre en quoi les migrants xinguanos investissent l'espace urbain en considérant la ville comme un prolongement du territoire où les codes, valeurs et normes xinguanos ne sont pas seulement nécessaires, mais vont de soi. Les manières d'être (de penser, d'agir et de ressentir) xinguanas sont ainsi reproduites autant dans l'espace domestique que l'espace public.

Par ailleurs, espérer transformer un espace en « native environment » sous-entend que celui-ci ne l'est pas et que les acteurs présents (Autochtones et Allochtones) doivent travailler de concert à l'intégration du cadre autochtone, générant ainsi des tensions et des frustrations. Une telle situation dans le cadre urbain de Canarana me paraît premièrement idéaliste, mais surtout, et c'est ici que je rejoins mon argumentaire principal, non nécessaire pour les

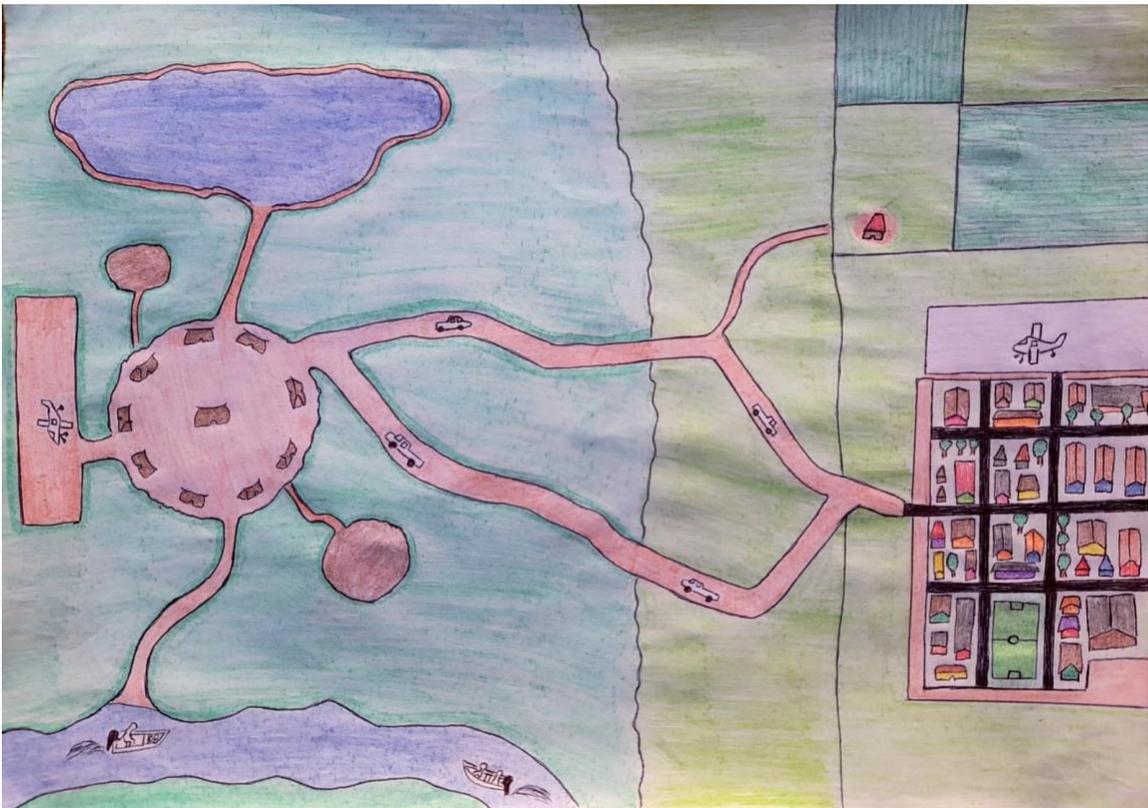
Xinguanos, car à l'inverse d'un espace qui doit être pensé, déconstruit et reconstruit, les migrantes naviguent la ville comme s'il s'agissait d'un prolongement du territoire. Elles y articulent les conduites xinguanas, et ce, sans en demander l'autorisation. Lorsqu'une femme apprend et mobilise certaines conduites correspondant à l'espace urbain et allochtone (fréquenter l'école, travailler), elle respecte simultanément d'autres conduites (limiter ses déplacements, éviter les foules, éviter les commérages) qui s'inscrivent dans le cadre xingvano (paix xingvana, respect des rôles et normes, crainte de la sorcellerie). Contrairement à une vision qui pourrait observer la conduite féminine sous un angle de soumission, il m'apparaît plus juste de considérer qu'elles reproduisent les normes et pratiques xinguanas sur le « territoire urbain », qu'elles habitent la ville jusque dans leur manière de la ressentir, de la percevoir, de la comprendre et de la transformer (Gagnon, 2021), un ultime point sur lequel je reviens dans la prochaine partie.

Ceci m'amène à conclure qu'il est plus pertinent d'aborder la question de la migration urbaine à partir de l'angle d'une territorialisation que d'une simple expérience « biculturelle », puisque les migrants s'approprient et intègrent (syncrétisme) des éléments culturels de la société majoritaire sans déstructurer le cadre xingvano. Il est donc plus adéquat pour le présent cadre de dépasser l'utilisation du concept de « biculturalisme » et d'opter plutôt pour l'emploi de la notion de « multiterritorialité » proposée par Juliana Grasiéli Bueno Mota (2011) pour qualifier cet état d'être dans plusieurs « mondes » simultanément.

C'est ce rapport compatible entre territoire et urbanité sur lequel je me penche dans la prochaine partie d'analyse en explorant l'importance du thème du « territoire » dans les récits de vie et le rapport au territoire dans les occupations politiques des migrantes xinguanas.

PARTIE III

Rapport(s) au territoire au sein de la migration



©Analu Tapirapé

Le territoire et la ville, deux espaces imaginés par plusieurs comme distincts. Dans la distance, ils sont rattachés ensemble par de nombreuses ramifications et un mouvement continu.

Introduction

« Je suis finalement allé sur le terrain en me demandant comment les gens font la ville. Comment est-ce qu'on fait quelque chose à partir de rien ? Cela revient à saisir l'élan social impulsé par les habitants et donc à aller voir les lieux les plus lointains de ce qui est central, de ce qui est établi, en se disant que c'est là finalement que l'on peut comprendre une fabrication sociale. »
(Agier & Bouillon, 2018, p. 2)

La migration urbaine autochtone a longtemps été décrite et comprise dans les Amériques en des termes d'urbanisation comme un phénomène récent où les migrants quittent (lire « abandonnent ») leur territoire et leur culture (A. B. Anderson, 2013b; Comat, 2014; Desbiens et al., 2018; Furlan, 2017; McSweeney & Jokisch, 2015). Elle a ainsi été étudiée à partir des raisons menant les Autochtones à « devoir » sortir du territoire sous la mobilisation du cadre d'analyse de « migration push-pull factors » présenté précédemment (1^{re} partie d'analyse). Une telle « affirmation » soutenait le préjugé d'une dichotomie entre le territoire et la ville, les présentant comme deux espaces distincts et opposés, renvoyant aux binômes tradition/modernité, Autochtone/Allochtone, l'un représentant le cadre d'une « vraie » autochtonie et le second d'un espace où les Autochtones « virent blancs » (Bousquet, 2005, au Québec; Horta, 2018, à Canarana). Cette affirmation menait ses défenseurs à renchérir également sur un potentiel « manque » du territoire que l'urbanisation permettait de combler. Un tournant au cœur des études de l'autochtonie urbaine permet maintenant de déconstruire le rapport unidirectionnel d'une autochtonie « authentique » issue uniquement du territoire (Delugan, 2010; Merlan, 2009; Wilson & Peters, 2005; cités par McSweeney & Jokisch, 2015) et de considérer l'autochtonie comme « multisituée, multilocale et émergente » (McSweeney & Jokish, 2015, p. 15). Ces études ont notamment misé sur la reconnaissance de la présence d'Autochtones urbains et de leur « droit à la ville » (Lefebvre, 1967) sans délégitimer leur autochtonie. La partie précédente de cette thèse, par la description et l'analyse de l'investissement de l'urbanité à travers les espaces domestique et public, a démontré la présence et l'investissement des Xinguanos dans la ville de Canarana, ainsi que les luttes quotidiennes pour se voir reconnus comme légitimes, tant par les Allochtones que par les Xinguanos habitant le territoire.

Dans la présente partie, j'explore un autre pan de l'autochtonie urbaine, celui du rapport existant entre ces deux espaces distincts, mais interconnectés que sont la ville et le territoire. Contrairement à la situation en Amérique du Nord où les réserves (décrites aussi en termes de communautés) vont produire le triptyque de territorialités territoire/communauté/ville (Landry 2020; Bousquet 2005), la notion de territoire prend, dans le contexte du Xingu, une valeur différente selon les communautés. Pour ce faire, il faut prendre en compte le processus de dé-territorialisation (urbanisation des territoires ancestraux, mise en réserve dans un lieu extérieur au territoire traditionnel, migration) vécu à différents degrés par les communautés du Xingu.

Les peuples de la région du Haut-Xingu habitaient originairement une zone similaire à celle présentée dans les travaux de proposition de délimitation du TIX¹⁸⁹ en 1952 (Figure 6 présentée à la page 123). Tous les projets de loi déposés au Congrès national ayant mené à la modification des délimitations du TIX ont proposé des frontières réduisant considérablement le territoire. Ceux de 1961 et 1968 proposaient un territoire plus orienté vers le nord (vers le Bas-Xingu) et celui de 1971 coupait une portion du territoire au nord (divisé par la BR-080) et allongeait la portion au sud, englobant¹⁹⁰ ainsi les villages du Haut-Xingu. Si les peuples de cette région n'ont pas eu à être relocalisés dans une région complètement extérieure à leurs terres ancestrales, la diminution de celles-ci et la progression du front colonial jusqu'aux limites du TIX affectent leur quotidien, dont principalement les communautés plus au sud du territoire comme les Mehinako, les Kalapalo et les Kuikuro (Voir carte – Figure 7 - ISA). L'emplacement de la ville de Canarana, ville qui n'était pas construite à l'époque du préprojet de loi de 1952, se situe à l'intérieur des limites proposées par les frères Villas-Bôas et donc sur les territoires considérés comme ancestraux par les communautés et les anthropologues ayant travaillé à l'élaboration du projet de loi de 1952. Celui-ci visait non seulement à intégrer les terres ancestrales, mais également à isoler celles-ci par une bande de territoire supplémentaire protégée de l'exploitation, de la pollution et de l'urbanisation. Sans parler de dé-territorialisation, les différentes délimitations du territoire et l'envahissement périphérique urbain et agro-industriel du TIX mènent certains auteurs à questionner « le

¹⁸⁹ Terre Indigène du Xingu (Terra Indígena do Xingu)

¹⁹⁰ J'utilise ici le terme « englober », car certains villages s'obstinaient à ne pas se déplacer d'eux-mêmes pour intégrer le Xingu. C'est donc les délimitations qui les ont « englobés ».

processus de l'instauration du mode de vie urbain (Lefebvre 1999, 2001) et de la conséquente urbanisation du territoire (Foucault 2006) » (Menezes 2008).

Les peuples du Moyen-Xingu et du Bas-Xingu ont vécu, quant à eux, une dé-territorialisation physique par le déracinement de leurs territoires ancestraux et leur relocalisation dans le TIX, non pas sans avoir causé tensions et conflits avec les peuples locaux (entre lesquels existaient parfois des rivalités historiques – (Hemming, 2005; ISA, 2011). Pour ces peuples qui ne fréquentaient pas historiquement la zone dans laquelle se situe Canarana, la ville facilite les démarches qui sont faites dans le but de réclamer leurs terres ancestrales par l'entremise de la présence du bureau de coordination régionale de la FUNAI Xingu. Le Xingu est cependant perçu à titre de « territoire » pour la génération qui y est née, contrairement à la génération de leurs parents ayant vécu la délocalisation.

La perception et le lien au territoire que l'individu et la collectivité entretiennent dépendent ainsi de plusieurs facteurs individuels (histoire de vie, âge, situation géographique, implication dans la vie communautaire, le nombre d'années qui y sont vécues, le rôle ou la position sociale au sein de la communauté), collectifs (culture, événements collectifs comme la délocalisation), ou encore des « marqueurs temporels » (arrivée des Blancs, délimitation du territoire, construction des routes d'accès, construction des villes en périphérie) (Cheng et al., 2003 cités par Landry, 2020). Ces facteurs pourront faire naître des relations différentes au territoire selon sa fréquentation (Bousquet, 2002; V. Landry, 2020). Ailleurs dans les Amériques, certains chercheurs interrogent ce rapport à travers une lecture générationnelle (Bousquet, 2005). D'autres analysent la construction du lien au territoire à partir des aspects « émotionnel (l'attachement affectif au territoire), cognitif (les croyances et perceptions rattachées au territoire et le fait de s'identifier au territoire) et fonctionnel (la capacité du territoire à répondre aux besoins) » (Anton & Lawrence, 2014; Jorgensen & Stedman, 2001, 2006; Junot et al., 2018; Masterson et al., 2017; cités par Landry, 2020, p. 35-36). Bien que je traite transversalement de ces aspects et des questions générationnelles, j'oriente l'analyse et la discussion vers la relation entre le territoire et l'autonomisation féminine, qu'elle soit individuelle, familiale, communautaire ou encore collective. Ceci me mènera, en conclusion, à proposer une réflexion sur une autonomisation féminine territoriale ancrée dans l'urbanité.

Pour ce faire, je mobilise une conception dynamique du territoire et j'ancre mon propos à partir des concepts de territorialisation et de reterritorialisation comme actes d'investissement, de reconnaissance, de défense et de contrôle d'espaces spécifiques, dont les territoires ancestraux que peuvent être les villes, mais aussi d'espaces nouveaux choisis ou assignés (villes, réserves, nouveaux territoires non ancestraux). Cette appropriation d'espaces vécus, remémorés, imaginés en contexte de migration autochtone permet d'aborder le territoire en évitant sa sacralisation dans un sens traditionnel, opposé et distinct de la ville. Afin de lier le territoire et l'autonomisation des femmes, je reprends la « rhétorique de l'éclatement » proposée par les géographes Berdoulay et Entrikin (Berdoulay & Entrikin, 1998 cités par Comat, 2014, p. 143), caractérisant autant le sujet que son rapport à l'espace. S'extirper de la vision d'une spatialité englobante et intégratrice qui serait propre aux réflexions passéistes d'un lieu central à l'identité (le seul et unique territoire ancestral) permet de mieux aborder la difficile, complexe, mais riche négociation des migrants face aux espaces qu'ils habitent. Les auteurs soulignent qu'il s'agit là « d'une conception plus phénoménologique que structuraliste de l'idéologie » et qu'à partir d'elle, « il est en effet possible de mettre en valeur *l'intentionnalité* et *l'activité* du sujet collectif » (Berdoulay et Entrikin, 1998 : 114 – je souligne). Ce sont ces « intentionnalité et activité », liées à la capacité d'agir, qui me semblent essentielles à mettre en lien avec l'autonomisation féminine, que je considère toutefois émaner du sujet autant collectif qu'individuel. À partir de ce postulat, Comat (2014), qui étudie le rapport des Autochtones urbains de Montréal au territoire, souligne que les territoires « ne préexistent pas aux sociétés, mais sont le produit de la réappropriation des objets spatiaux (qu'ils soient lieux, villes, forêts, réserves, etc.) auxquels se livrent les sociétés. » (Comat, 2014, p. 143)

Nous verrons donc comment, à travers des paroles issues de leurs récits, mais aussi à travers leurs agirs, les femmes s'approprient, parfois se réapproprient le territoire du Xingu, et parallèlement la ville, façonnant un nouvel objet spatial que l'on pourrait décrire comme une « extension territoriale ».

Traiter du lien au territoire nécessite de parler du territoire ancestral vis-à-vis de l'espace de la ville. Ce qui marque ce lien prend forme dans le mouvement omniprésent entre ces deux

espaces, un interstice spatial qui est le théâtre de multiples allers-retours autant des habitants des villages que ceux de la ville. Ce mouvement est le propre de la migration urbaine, mais est aussi le résultat d'une grande proximité du territoire à l'espace urbain.

Le rapport au territoire est en effet marqué par les allers-retours de « longue durée », cœur de la présente analyse, entraînés d'un côté par les projets scolaires, les emplois dans les organismes autochtones, les situations de santé nécessitant des soins spécifiques ou encore, de l'autre, par les retours au village, la réclusion pubertaire, un mariage avec un habitant du territoire. Sur une autre échelle tout aussi présente dans les récits de mes collaboratrices, le rapport ville/territoire est aussi construit par l'entremise d'allers-retours sporadiques de courte durée. Les visites vers le territoire surviennent principalement avec le désir de participer aux fêtes et rituels, de s'approvisionner en produits du territoire et de visiter la famille, des motifs liés au besoin de « s'éloigner de la ville », « se reposer » et « s'éloigner des choses du Blanc »^A (Rita). Nous retrouvons ici une mobilité permettant aux migrants de maintenir, malgré la distance, leur ancrage au sein du territoire conçu à la fois par le vécu dans un espace spécifique (le territoire physique), les relations sociales qui s'y jouent (territoire social) et le sens que l'on y trouve (territoire culturel) (Landry, 2020, p. 10-11 citant Sack, 1992).

Ces allers-retours, facilités depuis la création de routes reliant le territoire à la ville (Rodarte, 2010) permettent à la diaspora urbaine de maintenir un lien avec leurs familles et leurs communautés, de répondre aux besoins spécifiques des familles, mais aussi à la politique intraterritoriale et intercommunautaire xinguana d'ancrer sa présence dans le paysage régional et national (festivités, manifestations, présence lors de congrès/réunions) brésilien.

Ces déplacements sont conditionnés par la distance séparant le village de Canarana et les ressources (monétaires, sociales) permettant les transports. Les villages du Haut-Xingu étant plus rapprochés, leurs habitants seront plus nombreux à fréquenter la ville, tandis que les migrants issus des régions du Moyen et du Bas-Xingu doivent parfois attendre de longues périodes avant de pouvoir visiter leur communauté (en raison des difficultés d'accès aux routes et aux coûts de transport élevés – cas de Talyra).

Malgré ces difficultés, le transit qui a lieu entre ces deux espaces illustre en quoi l'urbanité est désormais imbriquée au territoire. La ville comme le territoire répondent à des besoins et pratiques actuels¹⁹¹ de leurs différents habitants qui entraînent une circulation de biens, de savoirs et de pratiques entre ces deux espaces. Si certains parlent de l'urbanisation du territoire comme le philosophe Michel Foucault (Foucault, 2006) ou encore la géographe brésilienne Maria Lucia Pires Menezes (Menezes, 2008), d'autres souligneront plutôt une territorialisation de la ville (M. Alexiades, 2009; McSweeney & Jokisch, 2015) à travers laquelle « la ville *est* territoire » (Bonnemaison, 1981; Desbiens et al., 2018, je souligne). Un portrait proposé de cette territorialisation est le fait d'habiter à l'extérieur du lieu que l'on défend, comme le démontre la présence d'acteurs politiques autochtones, de caciques, de représentants et de leurs associations dans les milieux urbains.

Ce rapport entre la ville et le territoire, perçu sous l'angle d'un investissement politique, culturel, social et économique, est analysé comme principalement masculin à travers les figures politiques connues, ainsi que la professionnalisation et la scolarisation des hommes, plus nombreuses et visibles que celles des femmes xinguanas. Ce que je désire faire ressortir dans cette thèse est l'importance de la présence et de la contribution des migrantes à ce projet territorial. Non pas figurantes « passives », « recluses » et incompetentes face au « monde moderne » (Morokvasic, 2008), un stéréotype tenace au sujet de l'identité des immigrantes (Autochtones ou non), elles sont plutôt des actrices à la capacité d'agir décuplée par la rencontre de ces spatialités considérées par la majorité comme incompatibles.

Cette troisième section démontre comment cette distanciation alimente dans certains récits le désir de protéger et préserver le lien au territoire, et conséquemment, le territoire lui-même (Landry, 2020, p. 11, citant Wilson, 2003), renforçant le mouvement politique dont sont issus plusieurs parcours migratoires xinguanos. Cependant, cette relation et ce projet politique de défense territoriale au cœur de la migration et issus du processus de déterritorialisation-

¹⁹¹ Je spécifie leur condition « actuelle », car certains de ces besoins sont insérés dans des projets de revitalisation des pratiques sur le territoire. Pensons notamment au suivi et à l'accouchement médicalisé en milieu urbain pratiquement omniprésent de nos jours. Des projets menés par des infirmières du DSEI en collaboration avec le TIX tentent de réinstaurer la pratique de l'accouchement supervisé par une sage-femme locale afin d'éviter les transits de grossesse. Pour une ethnographie de la gestation et de l'accouchement dans le Haut-Xingu, lire la thèse de Regitano (2019).

reterritorialisation (McSweeney & Jokisch, 2015) ne forment pas un bloc homogène. En effet, malgré les projets qui portent et génèrent cette mobilité (ou hypermobilité), la migration, qu'elle soit volontaire ou involontaire, temporaire ou permanente, mène les Autochtones à vivre une « séparation » de leur territoire. Ceci provoque un éventuel sentiment d'isolement et de dislocation (Kornelsen et al., 2010 paraphrasé par Landry, 2020) qui complexifie l'expérience urbaine comme nous avons pu le constater dans les récits de nos interlocutrices.

Il m'importe donc de rendre compte de manière sensible de la diversité des relations au territoire. Pour ce faire, je puise encore une fois dans les récits individuels des migrantes xinguanas, mais également dans les données émergentes de la production du film *Voz das guerreiras* co-réalisé lors de mon terrain, et ce, à la fois pour son contenu qui présente un narratif, un récit collectif, dont la trame prend en partie racine à Canarana; pour la méthode « autonomisante » ayant été déterminée en étroite collaboration avec mes co-chercheuses; mais aussi pour la présence du territoire au cœur des discours, des réflexions, des choix éditoriaux et filmiques menés par les divers collaborateurs.

Par conséquent, cette partie d'analyse sera sous-divisée en trois chapitres, dont les deux premiers mettront en lumière la présence du territoire dans les récits (1) et dans l'agir urbain (2) des migrantes. C'est à travers le troisième chapitre, où sera présenté l'implication politique féminine, que je questionnerai la manière dont les femmes prennent part à la construction de cette légitimité de l'urbanité et comment leurs parcours migratoires font de cette relation entre ces deux espaces un projet foncièrement féminin permettant simultanément la transgression des normes de genre ainsi que leur réaffirmation.

Chapitre 8. Le territoire dans les récits

Parler du territoire, pour la majorité des femmes rencontrées qui y sont nées, c'est parler du lieu d'origine et d'ancrage de leur identité, du lieu de ressourcement, ainsi que du lieu où elles se visualisent dans le futur. Le récit de vie, outil méthodologique pour la production de mes données, n'est pas un type de discours anodin. L'interlocuteur y présente sa vie comme il la voit et veut qu'elle soit vue, en fonction « de sa capacité verbale, de sa mémoire, de son équilibre personnel ou des choix qu'il établit pour s'ajuster au milieu environnant », ainsi que de la relation établie entre l'enquêteur et lui (Girard, 2013, p. 22). En ce sens, il est intéressant d'analyser la place et l'expression du territoire dans les récits de vie des migrantes. Une telle analyse nous permet de reconstituer, à partir de leurs mots et leur mémoire, les points d'ancrage spatiaux et temporels qui forgent leur perception de leur relation à leur quotidien urbain et à leur lieu d'origine. Une relation parfois conflictuelle avec une identité territoriale difficilement légitimée, parfois marquée par une carence de ce rapport spécifique et de ses relationnalités, parfois à la base du motif qu'elles invoquent pour revendiquer leur droit à la ville.

La présence, voire l'omniprésence, du territoire dans les discours ouvre une porte sur le rapport amour/haine, les souvenirs heureux et tristes, les rapports familiaux et communautaires, des éléments ayant marqué la construction identitaire des individus profondément ancrée dans le territoire et son histoire. Même les participantes qui sont nées en ville vont mobiliser des souvenirs et expériences liés au territoire pour expliquer et définir leur construction identitaire. Dans ce chapitre, nous nous plongeons donc dans les mots, les souvenirs, les manières de dire, de raconter (de *se* raconter) ou de mettre en scène le territoire permettant de comprendre les différentes relations que les femmes entretiennent avec lui face au « nouvel » espace qu'elles habitent. Un même récit peut contenir différentes relations au territoire. Celles-ci renvoient à des époques ou à des expériences opposées, rendent compte de la complexité, de l'ambiguïté, des contradictions, tout en offrant un point de vue sur le lien sensible unissant individu et collectif.

Des récits, nous retrouvons quatre relations au territoire. Une première relation est identitaire, à travers le territoire, plus principalement au terme « Xingu ». Une deuxième relation

nostalgique marque la séparation, le deuil jamais achevé de cet espace. Une troisième relation, cette fois ambivalente, est empreinte de changements et de transformations. Finalement, la quatrième relation est celle de la complémentarité et de la continuité, de la réintégration de cet espace au cœur des discours.

Mais ces quatre relations ne sont pas nécessairement toutes vécues et ne suivent pas d'ordre précis. Ainsi, une migrante pourra vivre une expérience urbaine en mettant de l'avant l'unique relation nostalgique après une vingtaine d'années à habiter la ville. Une autre pourra conserver un rapport ambivalent face au village pour ensuite, plus tard, développer une relation nostalgique face à lui. Voyons comment ces quatre relations au territoire se présentent et s'articulent dans les récits des femmes.

8.1 L'identité

Le territoire est présent dès le début des récits à travers la manière dont se présentent les collaboratrices. Si toutes nos interlocutrices indiquent leur appartenance communautaire en nommant leur patronyme (je m'appelle X Yawalapiti, de l'ethnie Yawalapiti), plusieurs ajoutent leur origine géographique. Spécifiques, elles indiquent de quel village elles proviennent ou encore de quelle région du Xingu en distinguant le « Haut-Xingu » du « Moyen-Xingu » et du « Bas-Xingu ».

Manala se présente en ces termes: « Mon nom est Manala. Kamaiura. Je suis du village Morena. Dans le Moyen-Xingu. Je suis née à cet endroit, neh, dans la communauté. »²⁶⁵ D'autres mobiliseront plutôt des termes plus généraux comme « *India do Xingu* » ou « *Mestissa do Xingu* » qui font référence à l'ensemble du territoire, une formulation employée par les femmes issues de plusieurs communautés et qui désirent mettre de l'avant cette plurinationalité caractéristique du Xingu historique et contemporain. Amari se présente en soulignant la richesse de son arbre généalogique :

Je suis née au village Yawalapiti, au Xingu. Je suis métisse, oui, de plusieurs ethnies. Je suis... ma grand-mère est Trumai, mon autre grand-mère est Kamaiura et Mehinako et mon grand-père est Yawalapiti. Alors, je suis, oui, un mélange, **métisse du Xingu.**²⁶⁶

Le territoire est un marqueur identitaire intrinsèque, même pour celles qui habitent en ville depuis les 35 dernières années. Vanessa dit en ce sens *être* « du village Yawalapiti », mais habiter en ville. Bien évidemment, l'utilisation du verbe « être » est employée pour désigner

le lieu d'origine, d'où l'on vient, où l'on naît. Dans sa présentation, Vanessa semble cependant vouloir faire ressortir son appartenance au Xingu et en deuxième lieu, faire un aparté pour préciser qu'elle habite en ville où elle a passé la majorité de sa vie.

Le rapport au territoire peut toutefois être plus ténu et disloqué, notamment chez les enfants des migrantes nées en ville. Les femmes qui sont nées à l'extérieur du territoire ou qui n'y ont pas séjourné fréquemment peuvent être amenées à présenter une difficulté à l'intégrer comme marqueur identitaire. C'est le cas de Kyra, née à Canarana, qui ne reprend pas le nom de famille de sa mère, laissant ainsi son patronyme faire référence au nom d'adoption de son père par une famille d'allochtone. Son récit illustre une réticence dans la mobilisation du territoire comme marqueur identitaire.

Je n'avais pas conscience de ce que c'était... ce que c'est que d'être Indien... encore aujourd'hui, c'est une question... qu'est-ce que c'est... est-ce que je suis différente? Je suis un être humain, comme tout le monde... mais il y a cette... division... genre... « être Indien » alors...²⁶⁷

Elle raconte avoir réalisé qu'elle était « india » uniquement lors de son entrée en réclusion pubertaire au village. Une expérience qu'elle considère à la fois comme « horrible », mais « nécessaire » et « importante » pour elle afin de comprendre d'où elle vient, qui elle est, connaître sa culture et les gens qui la forment. Mais malgré cette expérience, ses séjours sur le territoire et au village, elle peine encore à s'affirmer. Le rapport au territoire n'est pas automatique et instinctif. Il se construit dans le contact, dans les récits qui le racontent et l'imaginent, dans les savoirs qui en émergent et qui y sont liés. Il peut se transmettre entre les générations, comme il peut être mis sous silence. Le récit de Kyra met en lumière la possible difficulté ou incapacité des migrantes à maintenir de front et de manière simultanée les multiples apprentissages de leur culture xinguana et de la culture urbaine où elles sont plongées. La migration autochtone ne forme pas un bloc homogène et les expériences, les contextes, les réseaux peuvent mener les migrantes à renforcer l'intégration de la culture allochtone afin de sécuriser la place qui sera faite à leurs enfants au sein de la société dominante. Dans la lignée de la stratégie du silence (Pereira da Silva, 1999), les migrantes de première génération pourront opter, consciemment ou inconsciemment, dans la mise en valeur des traits culturels autochtones (parler le portugais, sélectionner des vêtements particuliers, fréquenter des Autochtones, porter le nom de famille le moins « autochtone »,

etc.), ayant elles-mêmes été observées comme différentes, jugées, discriminées, marginalisées.

Cela étant dit, il importe d'éviter d'observer cette relation disloquée au territoire comme étant généralisée chez les enfants de migrants, renforçant le préjugé de leur inévitable déterritorialisation et de l'abandon de leur culture. Les filles d'Amari, nées et ayant grandi en ville n'entretiennent pas ce questionnement et s'affirment comme Xinguanas. Leur mère, malgré les expériences discriminatoires dont elle a été victime, a misé sur une stratégie d'affirmation de soi construisant le rapport à leur culture et à leur appartenance xingwana comme une arme dont elles doivent être fières :

J'oriente toujours mes filles, neh, à ne pas avoir honte de qui elles sont... Toujours être fière d'être... de dire que « je suis Autochtone ». ²⁶⁸ (Amari)

Mais le statut d'étudiante des migrantes, de première comme de deuxième génération, peut parfois complexifier leur rapport au territoire. Les périodes des rituels et des fêtes dans les villages (entre juin et septembre) ne coïncident pas avec les congés scolaires et de telles absences ne sont pas considérées comme valables par les établissements d'enseignement, poussant certaines étudiantes à redoubler une année à la suite d'un nombre trop élevé d'absences, à abandonner l'école ou, encore, à s'abstenir de visiter le village pour éviter de telles situations. Cette tension entre le désir d'aller participer aux fêtes (désir chez les jeunes femmes, mais aussi chez leur parenté) et le besoin de régularité de leur scolarité (besoin qui fait fi de leurs pratiques culturelles) s'accroît dans les récits des jeunes migrantes de seconde génération, complexifiant la construction de leur rapport au territoire.

Le territoire participe ainsi à la construction de l'identité des jeunes femmes migrantes, lesquelles y trouvent un référent historique, familial, culturel ou, à l'opposé, peinent à s'y référer. Cette relation au territoire comme ancrage identitaire n'est cependant pas fixe, mais bien fluide, constructible et évolutive où la femme pourra développer un rapport différent dépendant des expériences, des contextes, des rencontres qu'elle fera.

8.2 La nostalgie

Pour celles qui y sont nées, le territoire peut renvoyer à une relation nostalgique présente dans le récit des anecdotes dont le souvenir fait sourire Alina et Tatiana, arrivées en ville à l'âge adulte, qui se remémorent les jeux en forêt avec leurs cousins et cousines durant l'enfance. Pour d'autres migrantes plus jeunes comme Souli, Kyra ou Rita, nées en ville ou y ayant grandi, l'espace du territoire renvoie à des souvenirs heureux similaires à la génération de leurs mères, liés à la rencontre de leurs cousins et cousines qu'elles ne fréquentaient que lors des événements, fêtes communautaires et intercommunautaires ou lors des vacances scolaires. Le territoire et les villages natifs des femmes sont intrinsèquement liés au sentiment d'appartenance à la famille, aux réseaux de parenté élargis qui y coexistent et donc, au sentiment nostalgique qui unit les migrantes à ces groupes qu'elles n'ont parfois pas rencontrés depuis plusieurs années dû aux distances et aux coûts de mobilité.

Si ces réseaux et la présence, jusque dans l'intime des maisons, d'une organisation sociale solidaire où les femmes s'entraident dans les tâches ménagères marquent également les récits des migrantes, leur absence en ville laisse plutôt vacant ce rapport féminin entre habitantes d'une même maisonnée, d'une même communauté, renvoyant à ce que l'anthropologue Jeanne Bisilliat (Bisilliat, 2000, p. 69) décrit, en contexte de migration urbaine à São Paulo, comme étant le passage d'un travail solidaire à un travail solitaire. Cette relation nostalgique est donc aussi liée à un « manque » du territoire, à ce qui ne peut avoir lieu ou ce qui n'est pas accessible en ville, que ce soient les aliments traditionnels, les rituels ou la parenté. Ce manque, de l'ordre du déficit territorial en milieu urbain, est également le générateur du manque des valeurs traditionnelles xinguanas comme la générosité ou encore du mode de vie territorial où l'argent n'est pas le socle principal des échanges (quoiqu'il ait pénétré les cultures et le quotidien xinguanos par l'entremise des emplois salariés, des biens industriels, etc.). La relation à l'argent et aux problématiques qui en découlent fait ressurgir chez la majorité de nos interlocutrices une nostalgie du territoire où celle-ci n'existerait pas (que ce constat soit vrai ou idéalisé).

Cette nostalgie est également souvent ponctuée d'un franc désir de retourner vivre au village, ce que Morokvasic nomme « l'orientation de retour » (Morokvasic, 2008, p. 34). Que ce soit

au terme d'un contrat, à la fin d'une carrière ou lorsque la santé (si possible) le permettra, envisager son retour sur le territoire fait partie d'une majorité des récits de migration autochtone, principalement des migrantes qui y sont nées et y ont grandi. Lorsqu'il est impossible, le retour reste souhaité et prend l'allure d'allusions à une maison qu'on s'y construirait ou encore face au désir de partir habiter dans un lieu similaire au village comme les parcs nationaux Chapadas dos Guimarães et Chapadas dos Veadeiros. Katia, en ville depuis une dizaine d'années pour des problèmes graves de santé, profite de l'évènement interculturel *Aldeia Multiétnica* pour fréquenter annuellement le parc national Chapada dos Veadeiros qui lui rappelle le confort du village dans lequel elle n'a plus la possibilité d'habiter.

J'y suis allée... la première fois... mais c'est bien là-bas. J'ai aimé... parce que c'est la forêt... j'ai aimé. On peut entendre le bruit des oiseaux... aaahhh. **Ça me manque...** (...) Cuire le poisson... cuisiner le poisson... s'allonger dans le hamac... s'y réchauffer... eh... il fait froid là-bas !

S : eh. [en ville] il fait chaud !

K : J'ai dit... wow... je pourrais vivre à Chapada... dans cet endroit... un jour je vais y vivre... je vais m'y installer ! c'est beau, très beau... ²⁶⁹

Quand elle se plaît à s'imaginer de retour sur le territoire, elle nous décrit la maison dans laquelle elle aimerait vivre. Une grande maison, avec ses enfants et ses petits-enfants. Mais elle « ne veut pas de maison pleine, comme anciennement ». Ainsi, lorsqu'elle ne supporte plus la ville, lorsqu'elle veut tout quitter, elle rêve d'une « maison à elle », mélange d'organisation urbaine où il est plus habituel de retrouver une seule famille sous un même toit et d'organisation traditionnelle où chaque famille « possède » sa maison au lieu d'en être uniquement « locataire ».

Dans un autre contexte, Sami, qui est partie en ville pour parvenir à étudier, retrouve dans le petit village qu'elle habite, situé dans le parc national de Chapadas dos Guimarães, le confort physique de son village quitté il y a plus de 15 ans. Dans son parcours, elle a visité et vécu à la fois à Canarana, à Gaucha do norte, à Brasília, à São Paulo et à Cuiabá. À travers cette grande mobilité, la petite ville nommée comme le parc reste son lieu de prédilection :

Pour moi... Chapada est mieux. Parce que là, c'est pareil... il y a... une bonne énergie, vraiment bonne. Et le climat est bon, il y a des chutes, mais **c'est vraiment pareil qu'au Xingu pour moi**. Mais les autres villes, je n'aime pas ça. Parce que là, il n'y a pas de respiration, il n'y a pas la tranquillité de la forêt.

Chapada a une odeur... Je trouve... que c'est pareil. **Pareil [que le Xingu] pour moi. Pareil que le village.**²⁷⁰

Dans son récit, Sami ne souligne toutefois pas aspirer à retourner vivre au Xingu, disant qu'elle aime le rythme urbain malgré les difficultés que ce mode de vie suppose. Lorsqu'elle parle du Xingu, elle fait souvent allusion aux commérages et critiques dont elle a voulu s'éloigner tout en s'offrant la possibilité d'étudier, de travailler, d'être indépendante. Mais cela ne l'empêche pas de rechercher un lieu dont l'environnement la transporte mentalement jusqu'à sa terre natale.

Cette nostalgie de la spatialité et des sens est un élément fondamental dans leur critique de l'urbanité. Alors que sur le territoire, la vie est rythmée cycliquement par son environnement (des saisons, mais aussi de la journée avec la chaleur ou la pluie, des distances à parcourir qui prennent plus de temps à pied ou en bateau), la société urbaine s'entête à maintenir la rigidité de son quotidien, sans ou avec peu de distinctions faites des aléas de son environnement. Une rigidité encore plus commune aux emplois tertiaires et informels occupés par les migrantes pour lesquels la possibilité de travailler de courtes périodes, d'avoir accès à un environnement frais (bureaux à l'air climatisé), de ne pas se présenter lors des trop grandes chaleurs ou tempêtes n'est pas accessible.

Dans les discours, les femmes se réfèrent au territoire sous les termes « *terra* », « Xingu » ou encore davantage à « *aldeia* », le village. Ceci nous indique que la notion de territoire est surtout liée par les femmes à la proximité et l'intime de la communauté, de leur village natif ou de celui de leurs époux où elles habitaient avant la migration. Dans le langage politique, on parle de la *Terra Indígena do Xingu* et du *território* qu'il faut défendre, tandis que dans le langage commun, on parle de la famille et de la communauté qui s'y trouvent et que l'on aspire à rejoindre, des souvenirs d'enfance, du confort des maisons aérées, de la proximité des membres de la parenté. Dans les récits des femmes, le village originel et historique ou le village construit par les communautés externes au Xingu à la suite des déménagements et insertions au TIX est donc l'emblème du territoire.

Dans les récits de vie, le territoire est ainsi souvenir et activation du désir d'un endroit connu ou reconnu. Lorsque le retour n'est pas envisageable, les femmes auront tendance à chercher un espace urbain similaire dans lequel se ressourcer, dans lequel reconnaître le Xingu.

8.3 L'ambivalence

La nostalgie et le désir du retour ne sont pas l'unique relation qu'entretiennent les femmes face au territoire. Si une portion de récit peut louer le village, une autre peut tendre, à l'opposé, à décrire des situations repoussantes. C'est notamment le cas des récits ayant vécu une « rupture ». Par « rupture », j'entends un événement ayant causé un départ vers la ville ou une impossibilité de retour subite et permanente (ou pensée comme permanente au départ). Qu'il s'agisse d'une mise en adoption, de violences conjugales, d'une mise en accusation de sorcellerie (les collaboratrices n'en ont pas fait mention, mais il s'agit de situations rapportées lors de conversations informelles), de la naissance de jumeaux considérée comme tabou, d'un mariage arrangé dont la femme désire se sauver, d'un mariage avec un Allochtone qui ne pourra jamais venir « habiter » sur le territoire, les ruptures vécues par les femmes peuvent être nombreuses. Elles marquent un rapport différent au territoire, contrairement aux femmes qui partent pour un projet choisi et souvent lié positivement au territoire. Ces ruptures « du » territoire pour des motifs sociaux, culturels et politiques ne sont toutefois pas exemptes de nostalgie. Il est important de considérer ces sentiments non pas comme rigides et exclusifs, mais bien fluides, se chevauchant, partant et revenant selon les phases, contextes et expériences de vie.

Ila, qui sort du village à l'âge de 13 ans à la suite de sa réclusion pubertaire, mais surtout, après avoir compris qu'on organisait son mariage sans son consentement afin qu'elle soit mariée, mais aussi reprenne le rôle de liderança, présente le départ en ville comme la « décision la plus importante » de sa vie. À 35 ans, habitant à São Paulo et étant mariée à un Allochtone, elle rêve maintenant du Xingu, de sa famille qui s'y trouve et de pouvoir venir y vivre, s'y ressourcer et même y travailler afin de conscientiser, former et autonomiser les jeunes et les familles, reprenant ainsi un certain rôle de liderança. Le récit de Sami fait état, de manière similaire, à une ambivalence envers le territoire dont elle s'est éloignée par peur des *fofocas* (commérages), mais pour lequel elle aspire à travailler à la fin de ses études.

On voit donc une tendance à établir une relation de rejet du territoire, suivie d'une projection où l'on y retourne, dans un autre contexte et où le motif ayant causé la sortie n'est plus en jeu ou lorsque son potentiel est réduit considérablement. On voit ainsi une mère de jumeaux

espérer retourner vivre au village lorsque ses enfants seront grands et n'auront plus à dépendre d'elle; une femme partie à la suite de violences conjugales qui se sépare et peut ainsi réinvestir le territoire en tant que célibataire; une femme fuyant un mariage arrangé qui se voit finalement considérée trop vieille pour se marier ou qui se marie avec l'homme de son choix lui permettant de ne plus craindre cette contrainte. Dans certains cas, l'ambivalence persistera, dans la crainte de représailles sociales ou spirituelles, mais pour la majorité, elle se dissipera grâce au gain de confiance et d'autonomie lorsque la situation de la femme changera.

L'ambivalence peut également prendre forme dans le rapport que la femme entretient face aux modes de vie urbain et territorial. Si certaines femmes présentent le travail urbain comme pénible, dans des espaces suffocants et pour peu d'argent, Vanessa décrit son plaisir de ne plus avoir, comme au village, à se lever tôt pour aller au champ, chercher de l'eau et râper le manioc. Elle souligne son bonheur d'avoir cet accès direct aux commerces où elle peut aller acheter les biens de première nécessité, mais aussi d'autres objets pour ses envies personnelles (lorsqu'elle a l'argent). Ce rapport est toutefois constamment tempéré par les remords de vivre en ville où ses enfants n'auront pas eu un accès direct à la culture. Ambivalente, elle pense tout quitter et déménager avec ses enfants sur le territoire pour leur offrir un contact avec leur culture, puis se rétracte, considérant qu'elle préfère vivre en milieu urbain.

Cette ambivalence s'accompagne donc de doutes et de remords face à des visions idéalisées du territoire et de la ville.

8.4 La complémentarité

Ce va-et-vient entre désir et rejet est le propre des expériences de mobilité. Cette tension présente dans l'ambivalence face à son lieu d'origine nous semble toutefois prendre un sens particulier dans les parcours des migrantes autochtones. En effet, dans la majorité des récits, le territoire, la culture et la communauté sont au cœur des préoccupations et de la revendication d'une identité « légitime » ou du moins présentée et idéalisée comme telle. La

présence urbaine est légitime si la femme se bat, étudie ou travaille pour son peuple et transmet à ses enfants, simultanément à ses autres tâches, le désir et la fierté d'être Xingvano à travers une pratique culturelle active. Ainsi, le rapport au territoire peut aussi être abordé en des termes de complémentarité. On ne conçoit plus le rapport au territoire sous l'angle de « manques » à combler par la ville, mais plutôt comment la ville peut permettre une plus grande autonomisation et protection du territoire, comment elle parvient à le « servir ». La ville devient « nécessaire » au territoire, la migration est « logique » (dans certains contextes) et le rapport qui s'instaure entre ces deux espaces en est un de continuité.

Cette continuité se fait dans la distance, dans le rapport entretenu de revoir le village et sa famille, de participer aux activités, de mobiliser ses connaissances pour les besoins de son peuple.

Et je veux vraiment revenir, comme ça, pour faire ça, pour vraiment valoriser, pour sensibiliser les jeunes à la préservation de notre manière d'être. **C'est ce qui nous permet de rester forts ici. Parce que je suis seule ici, mais je sais d'où je viens, je sais qu'ils sont ma famille, je connais la langue qu'ils parlent, je sais tout, alors, quand je me sens très seule ici, je me dis « oh non, je ne suis pas seule, il y a toute ma famille là-bas ». Je sais que je suis loin d'eux, mais ils sont là, ils m'attendent, un jour je leur rendrai visite.**²⁷¹ (Ila)

Comme Ila le souligne, c'est ce rapport, cette implication liée intrinsèquement au territoire qui permet de « rester fort » en ville, malgré l'éloignement, la solitude et la tristesse, malgré la nostalgie de cet espace et de la socialité qu'il renferme, malgré l'ambivalence continue à laquelle les migrants urbains se heurtent.

Un rapport de continuité se dégage également du film *Vozes das guerreiras*. Ce film prend la forme d'un récit non pas individuel, mais collectif. Il est constitué de diverses voix xinguanas (féminines et masculines) dont la plupart habitent la ville. En décrivant l'importance d'avoir une association régionale féminine, l'importance d'aller étudier pour défendre le territoire, l'importance d'avoir et de prendre sa place dans les dialogues et les luttes politiques territoriales, ces voix construisent un narratif collectif dans lequel le territoire est central et l'expérience urbaine résolument complémentaire. Dans l'action même de participer au film, les femmes font le choix personnel de lier leur voix (leur identité, leur parcours, leur expérience personnelle) à ce récit collectif, féminin et politique. J'y perçois

l'affirmation et la participation à une continuité entre l'espace qu'elles habitent et l'espace qu'elles défendent.

Conclusion

Les relations identitaire, nostalgique, ambivalente et complémentaire sont des perceptions distinctes et non exclusives les unes des autres. Elles font surgir des sentiments contradictoires chez les migrantes envers leur lieu d'origine, tout en construisant l'édifice complexe de l'urbanité autochtone.

L'image idéalisée du parfait migrant autochtone, qui se voue à sa nation, similaire à celle du « vrai Indien » ou de « l'indien modèle » (Ramos, 1995) dont la position est légitimée par l'opinion collective, scientifique et médiatique autant autochtone qu'allochtone, invisibilise sous des couvertures politiques les rapports moins « glorieux » au territoire. Prenons l'exemple des récits de celles et ceux qui partent pour fuir une situation abusive, par pauvreté ou seulement par curiosité, mais surtout, sans désir de retourner sur le territoire. Ces récits, plus « honteux » ou moins valorisés et légitimés puisqu'ils représentent une absence de motif « valable », se font peu entendre, surtout considérant la construction sociale d'une figure idéologique légitimée, celle où « un vrai indien est celui qui pense au peuple », comme le rapportent les collaborateurs algonquins de moins de 60 ans des recherches de Marie-Pierre Bousquet (Bousquet, 2005, p. 14). Certains auteurs (Freire da Silva, 2016; Tota et al., 2018) ont pu étudier, par exemple, l'expérience des femmes autochtones prostituées qui n'osent pas annoncer à leur famille leur source de revenus de peur d'être critiquées, mais aussi de voir leur parcours migratoire économique dévalorisé. Nos séjours n'ont pas permis la rencontre de femmes qui se présentaient sous un tel rôle. Dans une variable moins stigmatisée, mais tout de même critiquée existent ces migrantes qui ne travaillent pas dans une association autochtone, qui n'étudient pas et qui ne sont pas en ville pour s'occuper d'un parent malade. Il s'agit de migrants venus en ville par *curiosité*, pour le plaisir de la découvrir. Maria, seule de sa famille à habiter la ville, nous dit qu'elle est venue « habiter un peu ici », curieuse de voir et de connaître les « choses des Blancs ». Si son discours penche parfois vers un séjour à long terme, où elle ne reviendrait au village « qu'à [sa] mort », elle répond aussi parfois

qu'elle retournera au village lorsqu'elle ne pourra plus rester en ville. Ceci lui permet de maintenir à disposition les « possibles » à travers le séjour temporaire, le retour vers le connu. Ce dernier est un discours courant chez les Xinguanos (Horta, 2018; Novo, 2018) critiquant les migrants urbains vivant dans la pauvreté en déclarant qu'ils n'ont qu'à rentrer au village si c'est pour vivre en ville de cette façon. Ce type de commentaire peut avoir pour répercussion de renforcer l'argumentaire proterritorial afin d'assurer son acceptabilité sociale, invisibilisant les autres parcours, potentiellement moins politisés ou moins engagés, mais non moins valables et présents dans le cadre urbain. Une piste qui serait pertinente à approfondir. Cependant, la présence d'un argumentaire proterritorial dans l'unique objectif de faire accepter son expérience urbaine est difficile à analyser, donnant ainsi aux parcours moins politisés des airs de militance, mais sans engagement actif. Afin d'éviter la surinterprétation, je considère les parcours dits « politisés » comme étant ceux des femmes ayant une implication (bénévole ou salariée, sporadique ou temporaire) au sein des institutions et des événements politiques. Néanmoins, toutes les femmes, politisées ou non, peuvent entretenir des projets d'autonomisation communautaire et collective, comme c'est le cas de Sami qui désire ouvrir une clinique dentaire pour les Xinguanos lorsqu'elle obtiendra son diplôme en médecine dentaire ou encore de Luana qui espère pouvoir retourner sur les bancs d'école afin de devenir infirmière et d'aider son peuple.

Les expériences de migration féminine autochtone permettent donc de conclure à l'omniprésence de la question territoriale, vécue en référent, en opposition, en complémentarité ou en manque. Celui-ci peut constituer l'unique lieu de départ d'un parcours migratoire et d'un projet urbain, tout comme il peut représenter un repère, une référence, un objectif, le lieu d'un futur envisagé, proche ou lointain. Le thème du territoire est donc imprégné dans les récits, dans la manière de se présenter, de se raconter, de s'expliquer, de se défendre, contre lui, pour lui ou grâce à lui. Cette omniprésence territoriale multilatérale marque l'entièreté de cette section d'analyse. Si nous venons de parcourir l'usage de la notion de territoire et ses perceptions au cœur des récits, observons maintenant comment cela s'articule dans l'agir quotidien des collaboratrices.

Chapitre 9. Le territoire dans l'« agir » quotidien

Les récits transposent le discours féminin sur la relation qu'entretiennent les migrantes face à la ville. Il m'importe maintenant de présenter la performativité urbaine et féminine qui se dégage de la relation entretenue au territoire. Comment les migrantes rendent-elles visible la relation personnelle et intime qu'elles entretiennent au territoire? Comment structurent-elles leur agir face au territoire? Comment ancrent-elles la légitimité de leur expérience urbaine? Comment le territoire est-il articulé au discours et à l'image qu'elles formulent d'elles-mêmes? Et comment ce discours et cette image s'arriment-ils au collectif? Le point commun qui émerge de toutes les expériences de nos interlocutrices est celui d'un désir d'autonomisation structuré à quatre échelles distinctes, soit l'individu, la famille, la communauté et la collectivité. L'agir urbain féminin est ainsi traversé par cette quête d'autonomie qui s'articule *en réaction* ou *en continuité* avec le territoire. Ces deux formes d'agir sont liées aux normes de genre auxquelles les femmes xinguanas doivent se souscrire. Dans ce chapitre, je tente de rendre visible l'étroite relation entre le cadre autoritaire des normes de genre et l'autonomisation féminine. J'émetts l'hypothèse qu'il ne s'agit pas là de deux éléments dichotomiques et opposés où l'abandon de l'un mène au décuplement de l'autre, ou que le premier doive nécessairement tendre vers le second. J'argumente plutôt qu'ils sont imbriqués et agissent l'un sur l'autre de manière fluide et circulaire. J'analyse donc ici comment les normes de genre, sous des actions performant leur refus, leur négociation puis leur transformation, pourront construire une autonomisation féminine tout en soutenant (d'une nouvelle manière) les normes traditionnelles et de genre de leurs communautés.

Ce chapitre ne traite pas des actions visant à retrouver le territoire (visites, gastronomie traditionnelle, visionnement de films, écoute de chant, etc.) ou à reproduire l'espace physique du territoire (voyager dans des régions forestières qui rappellent le Xingu, aller marcher au parc public, modification de la structure d'habitation, etc.). Il propose plutôt une introduction dans l'action et la performance, toutes deux relationnelles, que les migrantes entretiennent à leur territoire. Voyons comment les migrantes xinguanas, à travers les quatre échelles présentées, développent un agir qui leur permet de déconstruire et reconstruire leur relation au Xingu.

9.1 L'individu

La première échelle, micro, est celle de l'individu. Il s'agit généralement, chez nos interlocutrices, de la première échelle à partir de laquelle elles construisent leur rapport (de migrante) au territoire. Dans la première partie d'analyse de cette thèse, nous avons abordé les motifs de migration et les différents rôles et postures avec lesquels les femmes xinguanas amorcent leur migration. Bien qu'elles arrivent en ville parfois à titre d'accompagnatrices, elles développeront toutes, individuellement, une relation « urbaine » face au territoire. Dans les récits, l'échelle individuelle se structure autour du besoin et de la capacité de pouvoir « choisir ». Cette position tend à « rejeter » les normes de genre avec lesquelles les femmes doivent composer quotidiennement. Il s'agit d'une position généralement portée par les jeunes migrantes dans les débuts de leurs parcours migratoires.

Dans leurs récits de migration, ainsi que dans nos discussions informelles et mes propres observations, les femmes signalent qu'elles peuvent faire des « choix » concernant ce que les normes de genre ne leur permettent pas de faire : étudier, refuser de se marier, se marier plus tard (ou ne pas se marier), être cheffe de famille, voyager, travailler, être indépendante. Leur agir urbain reflète le besoin individuel de marquer une distanciation face au territoire, face à ce qu'elles ne pouvaient faire ou choisir. Ce besoin se retrouve, dans les récits, sous l'emploi des termes « choix », « indépendance », « refus » et « force ». Une femme a ainsi eu « la force de partir » pour sortir d'une situation de violence conjugale, une femme a « refusé un mariage arrangé » en partant du village, une femme choisit d'être « indépendante » en étudiant ou travaillant pour gagner son propre salaire.

Cette échelle me semble être un passage obligé vers les autres échelles, ainsi que vers des degrés différents d'autonomisation et une relation différente au territoire, car si la ville est souvent perçue socialement comme le lieu d'une individualisation (Agier, 2015, p. 20), ceci constitue surtout la première phase par laquelle la migration se vit : de l'intérieur.

À la manière d'Agier qui soutient qu'il faut parvenir à percevoir l'équilibre entre un individualisme qui prône l'idée de Max Weber (Weber, 2014) selon lequel « l'air de la ville rend libre » et celui de l'abandon anémique, je propose l'analyse de ces projets d'autonomisation féminins à partir de leur positionnement dans la liminalité, cet espace

d'entre-deux unissant et séparant simultanément le territoire et la ville, où se formule un mouvement, une alternance, entre « désengagement et engagement » (Agier, 2015, p. 20). Comme l'auteur le souligne, c'est bien dans cet entre-deux que le « faire-ville » se construit et s'observe.

L'arrivée en ville par les Xinguanas, qui est marquée par la brusque dislocation de leur réseau social et territorial, me semble donc s'accompagner d'un mouvement de désengagement vis-à-vis des normes sociales et de genre. Elles tentent alors de trouver dans l'espace urbain le cadre d'un agir exempt de ces « contraintes » sociales, dans lequel elles construisent un projet ou s'adonnent à des activités qui les en éloignent.

Or, si l'échelle individuelle semble surtout soutenue par le désir de désengagement, s'y vit également un engagement politique, social et culturel. 14 des 24 migrantes xinguanas rencontrées construisent leurs projets personnels en y intégrant une composante sociale (ce qui n'est donc pas sans être un projet généralisé à la totalité des collaboratrices). Avoir le projet de travailler « pour son peuple », étudier dans un domaine important pour sa communauté, voyager au nom de sa communauté, jouer un rôle représentationnel lors de rencontres politiques font partie des projets qui, au départ, peuvent sembler s'apparenter à un désengagement, car pour les réaliser, les migrantes doivent outrepasser les normes sociales. Leurs récits de vie explicitent que ces agirs sont construits à partir du désir de faire ses propres choix, de contrôler sa vie, mais en constante réflexion par rapport à un engagement social et communautaire.

Kyra, née en ville et ayant une difficulté à s'auto-identifier comme Autochtone, décrit comment son projet d'étude ne serait pas valorisé sur le territoire en regard de ses obligations de genre et comment cette difficulté brimerait son objectif personnel de pouvoir « aider les gens » :

Mais il faudrait que je sois mariée maintenant, que je commence à avoir des enfants et **je ne pourrais alors rien faire pour changer quelque chose...** Changer, les aider... dans le futur, c'est ce que je dis... je ne supporte pas l'idée de rester ainsi, arrêtée, sans pouvoir aider personne... ²⁷² (Kyra)

De manière similaire, Amari, qui rêve d'étudier et d'aider les femmes autochtones, voit dans son rôle d'épouse et de mère à la maison un obstacle, quelque chose qui l'éloigne de ce qu'elle est destinée à être :

J'ai dit à ma mère... Je ne veux pas rester à la maison... Je veux faire des choses... Je rêve de faire des choses pour les femmes... J'ai toujours voulu faire ça... et ma mère a dit... « Je sais... Je sais que tu as toujours voulu faire ça... » mais je ne veux pas de ça pour moi, juste rester à la maison, m'occuper des enfants, du mari... **je ne suis pas née pour ça...** ²⁷³(Amari)

C'est cette réflexion et sa position en milieu urbain qui la mèneront à prendre la décision de retourner aux études et de trouver un emploi, l'obligeant à restructurer les obligations en lien avec son rôle.

Les femmes voient dans l'espace urbain un lieu de négociation. Un lieu où le désengagement des normes est réalisable, où elles peuvent faire ce qu'elles considèrent le plus intéressant pour elles et pour leurs familles. Chez certaines, cette négociation s'articule aussi avec l'idée de s'engager envers les réseaux communautaires et de parenté, mais de manière différente. Elles veulent *choisir* comment elles participeront à cette relationnalité qui les unie au territoire et non pas comment cette relationnalité s'impose à elles à travers les normes et interdits culturels.

L'agir urbain et féminin est donc, certes, régi à l'échelle individuelle par le « désir de choisir » qui peut sembler recourir à une forme d'individualisation des actions. Cependant, il m'apparaît, dans l'expérience, connecté à un désir de maintenir le rapport au territoire à travers un rôle redéfini : celui de la femme qui peut choisir une autre trajectoire que celle normée qui est attendue d'elle, mais aussi celui de la femme qui parvient à combler, simultanément, les attentes communautaires et à réaliser ses projets personnels.

Ces « nouveaux » rôles, sans être présentés comme tels, se forment à partir d'un soutien, principalement familial, car l'échelle individuelle est étroitement liée à l'échelle familiale et elles se répondent l'une et l'autre de manière continue. J'analyse donc, dans la prochaine section, comment prend forme cet agir familial féminin et urbain et comment il s'ancre au territoire.

9.2 La famille

Lorsqu'il est question de leurs enfants, les mères de famille opèrent une tout autre justification de leur agir urbain, cette fois-ci axé vers l'autonomisation de leur progéniture face aux menaces orientées vers leur territoire.

Les Blancs sont déjà en train de détruire les peuples indigènes... ils veulent déjà prendre la terre, ils veulent prendre je ne sais quoi... ils sont déjà en train de la prendre, ils sont déjà en train de la prendre... ils veulent exterminer... tuer tous les indigènes. (...) Je dois faire quelque chose pour eux [mes enfants]... parce que le Xingu... dans... dans 10 ans, il n'y aura plus de terre... ²⁷⁴ (Amari)

Si l'autonomisation à l'échelle individuelle était construite sur la notion du « choix », celle à l'échelle familiale est davantage orientée par la « responsabilité » des femmes envers leur famille. Elles décrivent cette responsabilité comme celle d'outiller leurs enfants, de les « préparer pour le monde », de leur offrir un accès aux connaissances qu'elles considèrent comme essentielles pour affronter le contexte actuel.

Le rôle féminin est traditionnellement lié à cette notion de responsabilité, notamment à travers le respect des normes, la transmission des pratiques et savoirs culturels. La femme doit donner l'exemple d'une autochtonie « puriste » et « traditionaliste », voire conservatrice. Une femme qui épouse un Allochtone sera donc critiquée pour son « manquement » à sa responsabilité d'assurer la transmission culturelle. Ila reçoit une telle critique de la part d'un Autochtone brésilien d'une autre communauté lorsqu'il apprend qu'elle est mariée à un Allochtone. Le rôle maternel est définitivement associé à celui de la transmission culturelle davantage que le rôle paternel. Les migrantes urbaines seront critiquées et accusées de « détruire la culture » (Ila) ou encore de participer à la difficulté des futures générations de s'auto-identifier comme Autochtones, des allégations pouvant émaner des jeunes femmes envers leurs propres mères. Une critique qui n'est toutefois que très peu adressée aux pères.

La « responsabilité » à laquelle mes interlocutrices se réfèrent lorsqu'il est question d'autonomisation porte plutôt sur la capacité de l'individu xinguano à naviguer entre ces deux espaces (ville et territoire), à assumer un rôle actif dans la liminalité de la migration, zone où elles ont elles-mêmes (migrantes de 1^{re} génération) appris à circuler. Il s'agit donc d'une responsabilité qui négocie les normes afin d'adapter son agir pour que celui-ci

corresponde en partie aux exigences des deux milieux. L'adaptation de l'agir permet ainsi de créer de nouveaux possibles. Preibisch qui analyse le processus de migration transnationale des femmes autochtones mayas dans les régions rurales du Canada par l'entremise du PTAS souligne qu'« [en] s'engageant dans des modes de vie transnationaux, elles réinventent les attentes quant à ce que signifie être une bonne mère. » (Preibisch, 2005, p. 94 cité par Labrecque, 2016, p. 81)

Dans leurs quotidiens, cette responsabilité se traduit entre autres par l'incarnation d'un exemple à suivre. Amari, qui nous décrit dans son récit son rêve de poursuivre ses études, revendique dans le prochain segment avoir choisi d'étudier également en raison de l'exemple qu'elle pourrait ainsi offrir à ses enfants. Ceux-ci pourront, à l'aide de cet exemple, concevoir que malgré les difficultés auxquelles ils devront faire face, l'éducation est un outil de pouvoir essentiel auquel ils ont accès :

Quand j'ai commencé à penser à étudier, j'ai fait tout cela pour mes enfants... Je voulais donner l'exemple à mes enfants... en étudiant... Je voulais qu'ils se rendent compte... wow. Ma mère fait des efforts. Ma mère étudie... donc je peux étudier aussi... c'est ça... C'était mon objectif principal ! **Mon objectif principal était de donner l'exemple à mes enfants.** Aujourd'hui, parfois mon fils aîné dit... parfois nous parlons et il dit... mère, tu es un exemple... **tu as étudié... même quand tu étais enceinte, même avec nous petits... tu as étudié,** mère... tu es un bon exemple. Il dit ça... Et puis je lui ai dit... j'ai ri l'autre jour... Je lui ai dit : « Tu sais que j'ai fait tout ça juste pour t'encourager ? Je ne voulais même pas étudier ! » que je lui ai dit. Ils ont commencé à rire, mais j'ai dit ça en blague...[rire].²⁷⁵ (Amari)

La défense de l'éducation est englobée par l'acte symbolique « d'ouvrir la main de la culture » et de donner accès à leurs enfants « aux connaissances du Blanc ». Ces connaissances sont liées à l'éducation, à la langue, à l'accès à un emploi, à la possibilité de pouvoir se défendre et défendre les intérêts de son peuple, ainsi qu'à la possibilité d'être indépendant des organismes (gouvernementaux et non gouvernementaux) paternalistes avec lesquels les communautés peuvent être amenées à maintenir une relation de dépendance. L'importance de cette indépendance se traduit, dans les mots d'Amari, à travers le fait d'avoir des études « pour ne pas dépendre seulement de la FUNAI, seulement de la FUNAI comme aujourd'hui... car tout le monde sollicite la FUNAI, la FUNAI, la FUNAI... Parce que d'ici à [peu de temps]... la FUNAI est déjà finie. La FUNAI n'a plus les capacités de fournir [toutes ces] choses aux indigènes. » Étudier est ainsi, pour les femmes rencontrées, le seul

moyen de sortir de la dépendance instituée par l'État depuis les premiers contacts coloniaux des années 1940.

Mais montrer le « bon » exemple est parfois impossible pour la mère. Celles ayant éprouvé le désir d'étudier, mais ayant été refrénées ou arrêtées à la suite d'un mariage ou d'une grossesse s'emploient à créer un cadre facilitant les études en milieu urbain. La responsabilité que la mère porte la mène à s'assurer que ses filles ne se marient pas ou ne tombent pas enceintes trop tôt afin de terminer leurs études. Sans avoir eu connaissance de pratiques particulières de dissuasion pour empêcher de tels événements de se produire, les mères maintiennent cette responsabilité à partir des orientations et conseils qu'elles prodiguent à leurs filles, souvent appuyés de leurs propres expériences.

L'agir urbain à l'échelle familiale, dans ce cas-ci, maternel, peut aussi favoriser une souplesse sur le plan des normes de genre, principalement dans la tenue de la réclusion pubertaire chez les jeunes filles, afin de faciliter la poursuite des études. En ce sens, elles défendent leur responsabilité d'équilibrer les différents besoins de leurs enfants. Il n'est pas rare qu'une jeune fille qui retourne au village pour réaliser sa réclusion s'y marie ou doive recommencer son année scolaire, potentielle source de découragement et de frustration pouvant mener à un arrêt des études (cas de Samantha). Il est donc possible de voir de jeunes filles réaliser leur réclusion pubertaire en ayant le droit de sortir de la maison pour aller à l'école. Il s'agit toutefois du seul écart possible, car il importe pour toutes les mères rencontrées de voir leurs filles (une attente beaucoup moins présente pour leurs fils) mener à terme cette phase importante de transformation physique, sociale et culturelle.

L'agir urbain à l'échelle familiale peut également mener la femme qui occupe une position politique décisionnelle d'orienter ses choix et son agir vers une autonomisation des pratiques du territoire. Prenons l'exemple d'Ana, qui est mandatée par sa famille pour être la présidente de leur association familiale et qui fera le choix, contre la volonté de sa parenté, de créer un projet favorisant l'augmentation de la production agricole de manioc et de piqui, aliments traditionnels de la région. En expliquant sa crainte de voir les aliments industriels devenir monnaie courante sur le territoire, elle explique la responsabilité qui l'anime :

Je fais maintenant ce projet, ce n'est pas pour moi. C'est pour l'avenir de mes arrière-petits-enfants, d'accord. Donc c'est ce que je pense. Si je ne fais pas ce travail, mais que vont-ils voir ? Mais qu'est-ce que je vais leur donner ? Alors c'est ça. C'est une grande bataille que je mène.²⁷⁶ (Ana)

Ana va donc profiter de son statut de résidente urbaine, de ses connaissances et de son réseau en ville pour créer l'association familiale et parvenir à la subvention nécessaire pour son projet qui s'inscrit, lui, dans le cadre du territoire familial. Son agir urbain est donc principalement basé sur l'autonomisation familiale, liant la présence en ville aux besoins de sa famille sur le territoire.

L'agir urbain à l'échelle familiale est empreint d'une autonomisation qui va jusqu'à dépasser le cadre familial. En effet, reprenant l'importance que l'éducation peut avoir dès l'échelle individuelle, je souligne, comme le font Waterman & Lidley (2013), que la poursuite des études par les femmes peut avoir un impact jusqu'au niveau communautaire :

The women view education as strengthening their families *and* nations because, through a traditional lens and traditional roles, strengthening the family by being a role model and transmitting values from mother to daughter strengthens the nation. The women pursued higher education as a means of maintaining cultural integrity, but it is an indication that they viewed their education, as individual women, as greater than an individual's experience. (Waterman & Lindley, 2013, p. 153)

Par son entremise, les femmes parviennent ainsi à reprendre cette responsabilité « traditionnelle » d'être un modèle en montrant et transmettant les valeurs à leurs enfants tout en fortifiant la nation. La femme qui accède ou valorise l'éducation comme outil d'autonomisation n'est pas nécessairement dans la confrontation des normes sociales, mais plutôt dans leur négociation. En construisant (à travers son propre engagement) une voie où il est possible de négocier certains éléments des normes de genre afin d'en faire bénéficier l'individu, mais aussi la famille et la communauté, elle devient une actrice de changement au niveau régional. Cette exemplarité, dans le cas du Xingu, va s'étendre entre les nations. C'est le cas de Tatiana qui demande à ses filles de suivre l'exemple de Amari et Manala, issues de deux peuples distincts du sien, marquant l'absence de ce type de trajectoire féminine dans sa propre communauté. Sa fille me raconte que « c'est pour cela que ma mère m'a demandé d'étudier, d'être comme elles, d'avoir un emploi, de travailler (...). Elle dit cela à ses filles et à ses sœurs. » L'agir urbain féminin, à travers un désengagement suivi d'un (ré)engagement, peut ainsi se déployer sur trois échelles distinctes en mobilisant sa relation au territoire comme moteur d'action.

9.3 La communauté

Nous arrivons donc à la troisième échelle, communautaire, où se construit et se déploie un agir urbain féminin ancré dans la relation des migrantes à leur territoire. Cette échelle correspond aux notions de « responsabilité » et de « dévouement » présentes dans les récits de vie, extension du rapport maternel et familial vers la communauté, mais aussi, chez certaines femmes, vers l'ensemble de la collectivité féminine xingwana. À cette échelle, il m'apparaît que l'agir urbain communautaire poursuit le travail de négociation des normes, mais en vient surtout à en proposer une « reformulation » plus officielle alors qu'émergent des figures politiques féminines qui raccordent la *transgression* et l'*application* des normes de genre, simultanément.

Cette reformulation passe par la valorisation et l'acquisition de compétences permettant aux femmes d'accéder à des postures et rôles politiques. Elles parlent notamment de l'importance d'apprendre le portugais, de développer la capacité de parler en public (diminuer la timidité, développer l'articulation de ses idées), de savoir comment développer un projet. Ces compétences, qui développent en premier lieu l'autonomie individuelle de la femme, pourraient être observées comme répondant à un cadre hégémonique de la société brésilienne auquel il faut se plier (provoquant une critique de l'utilisation de la langue véhiculaire et dominante, une critique de la perception négative d'une timidité pouvant être perçue comme trait culturel, etc.).

L'anthropologue brésilienne Juliana Salles Machado (Machado et al., 2019) et l'anthropologue kaingang Jozileina Daniza Jacodsen (Jacodsen, 2016), qui discutent des stratégies de résistance des femmes autochtones au Brésil, s'appuient sur l'argumentaire de l'anthropologue français Bruce Albert ayant travaillé avec les Yanomami d'Amazonie (Albert, 2005) qui avance que la légitimation des luttes autochtones dans l'espace public est passée par « l'appropriation autochtone des lois et symboles dominants » (Machado et al., 2019, p. 157) de la société brésilienne, comme un mode de « syncrétisme stratégique », devenu une “[...] structural condition for expression in the Indian movement” (Albert, 2005, p. 205 cité par Machado et al., 2019, p. 157). De nombreuses interlocutrices xinguanas soulignent en ce sens l'importance de l'éducation et l'importance de la maîtrise du portugais

comme langue véhiculaire entre les nations autochtones et l'État, mais aussi entre les différentes nations elles-mêmes.

Durant ce processus, à travers lequel je suis passée, c'est passé dans ma tête que j'avais vraiment envie de parler portugais. C'était un défi, alors je me suis dit, je vais réussir. Neh. À ce moment, quand je me suis dit que... mes frères allaient sortir, les personnes arrivaient au village, mon grand-père allait les recevoir, mes oncles... et je restais admirative de les voir parler... wow... je veux... je veux faire la même chose. Parce que, **je veux faire la continuité**... car ils avaient ce rôle de réception des personnes, tu sais... j'ai vu que c'était un **moyen de communication, d'approximation** de nos familles, de nos parents et connaissances...²⁷⁷ (Manala)

Ces compétences, autrefois considérées comme partie prenante du projet assimilationniste défendu par l'État brésilien et sa politique indigéniste, sont dorénavant mobilisées comme des outils de rassemblement et de lutte par les peuples autochtones. L'accès à de tels outils « d'approximation » et de « continuité » dans les liens sociaux et politiques prend toutefois une tout autre dimension pour les femmes autochtones. Longtemps « silencieuses » (réduites au silence), n'ayant pas ou peu accès à l'éducation (celle-ci étant orientée vers les garçons et hommes des villages en premier lieu) et n'étant pas considérées par les chercheurs et responsables gouvernementaux allochtones comme des interlocutrices possédant un savoir à transmettre¹⁹² (Lasmar, 1999), la poursuite des projets scolaires et l'acquisition de ces compétences par mes interlocutrices s'insèrent dans ce désir de s'approprier ces outils pour devenir les protagonistes de leurs récits, des luttes de leurs communautés, mais aussi des enjeux dits spécifiquement féminins (santé, alimentation, éducation des enfants, image du corps de la femme, prostitution, etc.)¹⁹³.

Ces compétences potentiellement acquises à travers l'expérience urbaine ou l'orchestration de leur enseignement par le biais de l'espace urbain (formations organisées par les associations régionales basées en ville) forment et permettent cet agir urbain à l'échelle communautaire. Dans cette visée, deux positions occupées par les femmes rencontrées sur le terrain sont davantage ressorties dans les récits et nos observations : celle de l'*enseignante* et

¹⁹² La recherche portant sur les femmes et la migration a longtemps été perçue comme inutile, peu digne d'intérêt, laquelle « ne produirait pas de la pensée » en ce qui concerne les recherches sur les femmes, une croyance qui subsiste encore aujourd'hui comme le rappelle Geneviève Fraisse (2003) ». (Morokvasic, 2008, p. 1) Les femmes autochtones, quant à elles, ont été perçues comme des sujets de moindre intérêt comparativement aux hommes occupant des postes publics et politiques. (Lasmar 1999)

¹⁹³ J'avance ces thématiques dites féminines en m'appuyant sur le contenu des Assemblées annuelles de l'Association Yamurikumã des femmes xinguanas. Nous reviendrons sur l'association au chapitre 3.

celle de l'*apprenante* (*aprendiz*). Ces deux positions se réfèrent à des « agirs » distincts, mais complémentaires, l'un se développant grâce à l'autre et vice versa.

9.3.1 L'apprenante

La posture d'apprenante se construit par l'entremise du désir profond d'étudier, de savoir, et de persister dans cet apprentissage malgré les difficultés et les obstacles qui seront rencontrés. Dans la deuxième partie de thèse, il a été donné d'explicitier les nombreuses difficultés rencontrées par les femmes dans les écoles des villages comme des villes. Les discriminations étaient et sont encore le lot des collaboratrices, pour être Autochtones et pour être femmes. Si la majorité d'entre elles fréquentent minimalement l'école jusqu'à l'âge de leurs premières menstruations ou, pour certaines, jusqu'à l'âge du mariage et de la première grossesse, leur présence sur les bancs d'école diminue drastiquement lorsque l'on dépasse ces phases tant physiologiques que sociales et culturelles. C'est le cas de Tatiana, qui a arrêté d'étudier après son mariage et sa première grossesse à la demande de sa belle-famille, ou encore de Katia qui, restée au village après sa séparation, n'a pas eu cette opportunité contrairement à sa sœur déménagée en ville :

Et quand ma sœur s'est mariée, avec mon ex-mari... alors elle a étudié ici [en ville]. Elle a terminé [ses études]. Moi-même, je n'ai pas étudié... Je voulais apprendre seulement à écrire mon nom... neh, je voulais juste apprendre un peu...²⁷⁸ (Katia)

Celles qui font un retour aux études ou celles qui naviguent entre les normes pour mener à terme un projet d'études au départ personnel correspondent à cette posture dont la présence en milieu urbain mène à l'éclosion ou au renforcement d'une réflexion communautaire et territoriale. Cette posture est construite sur la base d'un désir de connaissance, d'une curiosité et d'une capacité à discerner les situations d'apprentissage potentielles. Elle nécessite, pour les femmes, un courage leur permettant d'affronter les avis réfractaires à une telle posture autant qu'elle pourra bénéficier d'appuis, même s'ils sont moins nombreux.

L'exemple de Takali illustre bien la construction d'une telle posture :

J'aime... connaître beaucoup de nouvelles choses... je suis très curieuse... je veux apprendre plus de choses... oui...
(...)
J'ai voyagé... des ateliers... et encore des ateliers... de Geminar. Ce n'est pas comme si ma communauté m'a choisi pour participer. Comme je l'ai dit, je suis trop curieuse. Je veux apprendre, donc je dois être curieuse pour savoir les choses.
(...)

Mais ni ma communauté, ni mes oncles... ni mes tantes [ne m'ont encouragée] ... « Tu n'y arriveras même pas... tu es une femme ».

S: qui disait ça ?

K:... mes autres tantes... et mes oncles... « Je me demande si tu vas vraiment y arriver... »

Et un autre de mes oncles a dit... « Regarde, il y a un atelier... tu dois déjà commencer... » Cet autre oncle, plus âgé, me disait : « Tu vas voir, tu dois aller là-bas, tu dois rencontrer d'autres filles qui sont là, parler, tu dois suivre ce chemin », donc il m'a aussi soutenue, certains oncles, juste quelques-uns... « Parce que tu es une fille, tu ne peux pas »... Et alors **les autres disaient ça... avant que j'aie fait la réunion... « les jeunes filles... on ne va pas laisser nos filles marcher comme ça, il n'y a que ton père qui a... le courage de te laisser faire... Je ne vais pas laisser ma fille... » J'ai dit... «ok... vous avez raison et... ouais... c'est moi qui suis curieuse, donc je dois apprendre »** donc après ça je suis allée à l'atelier, j'y suis allée, et c'est là que j'ai vu Amari.

(...)

Quand je suis revenue... mon oncle... m'a dit comme cela, « et alors, comment c'était l'atelier? »... « c'était bien ».. et il a dit : « **c'est bien que tu apprennes ça, pour toi... » parce que c'est lui qui... accompagne les femmes durant les réunions, de l'Association... des femmes... alors il a dit comme ça... « alors c'est très bien que tu apprennes, je suis heureux pour toi, les ateliers sont bien, c'est bon que tu apprennes pour que tu puisses m'aider, pour que tu puisses toi-même orienter les femmes ».** Alors il a commencé à m'expliquer comment ça fonctionne... **il m'a beaucoup aidée, il m'aide, il m'appuie.**²⁷⁰ (Takali)

La posture d'apprenante nécessite une mobilité qui effraie les femmes. Qu'il s'agisse de la mobilité vers la ville pour aller étudier, au sein de la ville au sujet des trajectoires séparant l'école et sa maison, vers une autre communauté pour participer à une formation ou un évènement, ou encore au sein même du village lorsqu'il faut que la femme soit en contact avec d'autres individus (principalement des hommes). Décider d'apprendre, mais surtout, persévérer malgré les contraintes demande donc courage, force et résilience face aux critiques et aux commérages. Les figures qui les appuient, principalement, mais pas uniquement masculines, s'avèrent essentielles dans leurs parcours. Ces figures, souvent liées au statut d'enseignant, constituent des modèles, sont source d'une écoute et d'un intérêt attentif et, étant elles-mêmes souvent investies politiquement, orientent les femmes à poursuivre vers cette avenue.

L'apport de l'enseignant dans le parcours des apprenantes marque donc la distinction entre un agir qui se projette uniquement au cœur de projets individuels et un agir qui est construit sur la base d'enjeux collectifs. Toutes les femmes qui nous ont dit avoir eu un « modèle », un « accompagnant », un « soutien » dans leurs parcours d'apprentissage et de transgression des normes pour y parvenir se sont orientées, à un moment ou à un autre, vers des enjeux collectifs (ceci ne veut toutefois pas dire qu'elles y sont restées ou qu'elles y resteront, ou encore que les femmes qui, lors de notre entretien, n'avaient pas bénéficié d'un tel support

n'en auront jamais la chance). Contrairement à cela, les femmes qui n'ont mentionné aucun apport ou soutien, aucun rôle d'enseignante (ou d'enseignant) déterminant, décrivent leur parcours à travers une vision plus personnelle, plus individuelle de leur trajectoire urbaine, comme c'est le cas des récits de Maria et de Mayu.

L'apport d'une expérience antérieure d'un migrant qui a pu cerner les dangers, mais aussi les contributions qu'un parcours urbain peut apporter à une communauté, ainsi qu'à l'ensemble des luttes autochtones, m'apparaît orienter les enseignements et les conseils offerts aux migrantes. Cette posture permet aux apprenantes de bénéficier d'un savoir et d'un recul nécessaires à la concrétisation d'un parcours féminin d'autonomisation. Ainsi, si l'agir urbain collectif féminin est mené par un idéal d'investissement et de défense de son territoire, de son peuple, il n'est jamais protégé des tensions sociales, culturelles et politiques qui l'accompagnent. Des tensions doublement présentes au cœur des expériences « genrées ». Ainsi, être une femme en politique, mais aussi travailler auprès d'un organisme politique spécifiquement féminin complexifient les parcours des femmes. Takali, dont le père enseignant et investi politiquement auprès de sa communauté constitue l'un des « modèles », s'est vue encouragée par celui-ci ainsi que certains oncles à prendre part à l'Association Yamurikumã, malgré les critiques de la communauté :

Ils me disaient que j'étais une femme, que je ne pouvais pas réussir, je ressentais ça, alors... et ils faisaient des blagues... et [à propos du] Yamurikumã, les gens me « niaisaient », je n'y portais pas attention (...), mais ça ne m'a jamais empêché de continuer. Je pense qu'avec ça... je voulais continuer, ça m'a donné envie de continuer. Et mon père disait toujours... « avec les critiques, on peut améliorer les choses ». Donc mon père m'a toujours dit que... « si tu vas avec le Yamurikumã... tu vas entendre beaucoup de critiques... mais les critiques... n'abandonne pas à cause des critiques, parce qu'elles t'apprennent aussi... » Mon père me disait ça... donc je me suis toujours souvenu de ce que mon père m'a dit.²⁸⁰ (Takali)

La résilience qui marque le parcours de ces femmes, jumelée à un accompagnement et un soutien de la part d'enseignantes et enseignants, mènera les migrantes à développer des forces particulières à travers les confrontations que suscitent leurs trajectoires, car si les apprenantes visent l'acquisition de nouvelles compétences, la lutte qu'elles mènent pour se maintenir sur cette voie est en soi formatrice. Elles y apprendront, entre autres, à avoir confiance en leur capacité d'apprentissage dans divers contextes, une confiance qu'elles sauront ensuite mettre de l'avant. Amari, en tentant de convaincre un administrateur de l'engager, lui souligne :

Je ne sais pas [beaucoup de choses], mais je peux apprendre. Il m'a regardé... et j'ai dit... Je parle plusieurs langues... je peux t'aider avec cette question. Je comprends telle langue, je peux t'aider... je

peux faire n'importe quoi... je peux traduire la parole d'un patient, faciliter les communications entre les professionnels et les patients... je peux faire ça... Il est resté à me regarder... je crois qu'il doutait de ma capacité...²⁸¹(Amari)

La position d'apprenante permet aux jeunes femmes de construire un argumentaire et de défendre leurs capacités et compétences face aux autres. Cette confrontation s'inscrit dans le vécu personnel lié au genre où les femmes reçoivent constamment un « non » en guise de réponse à leurs désirs et leurs projets. Certaines femmes, comme Takali, Amari et Ila, vont jusqu'à définir cette confrontation comme étant un moteur essentiel dans la capacité spécifique des femmes à affronter les difficultés, notamment urbaines. L'exemple suivant donné par Ila nous amène à comprendre en quoi cet agir urbain est plus spécifiquement féminin.

Parce que les hommes, quand... là-bas, dans la ville, tout est déjà pris en charge ici. Donc les hommes ont toujours tout ce qu'ils veulent. Ils demandent quelque chose, leurs parents le leur donnent. Mais les femmes, non, elles se font dire « non, tu ne peux pas, tu ne peux pas, tu ne peux pas ». **Cela les renforce donc. Elle est déjà habituée à recevoir des « non ».** Ensuite, les hommes, quand ils partent pour la vie adulte, pour connaître... lorsque quelque chose se passe, **il n'obtient pas ce qu'il veut, il revient déjà à dire « ah, maintenant je vais mourir ».** **Pas les femmes. Les femmes souffrent, sont déçues, n'obtiennent pas quelque chose, elles endurent cette douleur. Parce qu'elle a toujours reçu un « non » comme réponse. Elle a toujours entendu « tu ne peux pas faire ça parce que tu es une femme ».** Elle est très... Je ne sais pas si c'est comme ça... surprotégé... cette surprotection est aussi mauvaise pour elle, elle n'a pas de liberté. **La femme n'a donc jamais eu la liberté de faire ses choix. Pas l'homme, l'homme a la liberté de faire des choix, et quand il est déçu, il est triste, il ne le supporte pas.** Mais pas les femmes, les femmes peuvent supporter la souffrance. Elle la surmonte. Je pense que c'est pour ça que les hommes supportent mal [la défaite], parce qu'ils sont très gâtés.²⁸² (Ila)

Les femmes qui occupent donc une posture d'apprenante au quotidien parviennent à mobiliser la confrontation, les restrictions, les critiques afin de s'en fortifier. La « surprotection » normée des femmes, normalement considérée comme limitante, devient, dans ce cas, le moteur de leur force, de leur résilience et de leur résistance. À travers l'opposition à leurs projets, elles apprennent. Elles parviennent à maîtriser des compétences essentielles aux trajectoires de migration et à s'autonomiser grâce aux acquis développés à partir d'un cadre contraignant visant à les exclure (pour les protéger) de tels parcours. Ainsi, il nous semble intéressant d'observer l'agir urbain collectif comme un certain pied de nez aux médisances qui nient et invisibilisent leur capacité d'agir, ou tout autre acte visant à la limiter.

En ce sens, cette nécessité à faire valoir, à légitimer leurs compétences n'est pas étrangère à ce besoin de les orienter vers le collectif où elles seront perçues comme essentielles. Une telle perception peut aider à justifier leur parcours auprès de la famille, de la communauté. L'image de la femme qui affronte les critiques, déconstruit et transgresse les normes sociales dans l'objectif de servir les intérêts de sa communauté permet, effectivement, de valider individuellement et collectivement un tel parcours initialement controversé.

Une telle lecture pourrait toutefois nous mener à considérer l'agir urbain sous l'échelle collective comme utilitaire et individualiste pour les femmes; une sorte de passage obligé ou tremplin pour qu'elles obtiennent une validation communautaire et puissent ensuite faire ce qu'elles veulent « vraiment ». Il s'agirait d'une vision instrumentaliste de l'agir urbain collectif correspondant aux critiques faites d'une élite autochtone mobilisant leurs positions dans un objectif principalement individualiste (Mondor, 2012; Wotherspoon, 2003, p. 167). Contrairement à cela, les données montrent que celles qui s'écartent du projet collectif finissent par y revenir éventuellement ou encore, qu'elles ne s'extirpent jamais totalement de cet agir dirigé en partie ou en tout vers le territoire et la communauté. En effet, les femmes rencontrées qui ont occupé ou occupent une posture d'apprenante maintiennent actif cet agir urbain collectif basé sur leur relation au territoire, et ce, autant dans le quotidien que dans l'élaboration de leur avenir, notamment par l'entremise du retour à l'école, de la création d'association, de la recherche d'emploi dans les organismes autochtones, de l'investissement politique, de la redirection d'un emploi ou d'études vers les communautés, ou encore du souhait de revenir œuvrer au sein du territoire.

Or, outre une capacitation genrée, partir en ville permet une certaine démocratisation de l'accès à un savoir et à des compétences qui ne sont pas préorientés par les besoins de la communauté, ainsi que la délimitation sociale et culturelle de ceux ayant accès à ces expériences. Dans certains récits est raconté comment les communautés « sélectionnent » les personnes qui iront se former en ville dans tel ou tel domaine, laissant pour compte les autres également intéressés, mais qui ne sont pas « choisis ». La sélection peut être orientée vers des personnes appartenant à des lignées spécifiques (lignées de liderança) ou détenant d'autres aptitudes les démarquant (ceux et celles parlant déjà le portugais par exemple).

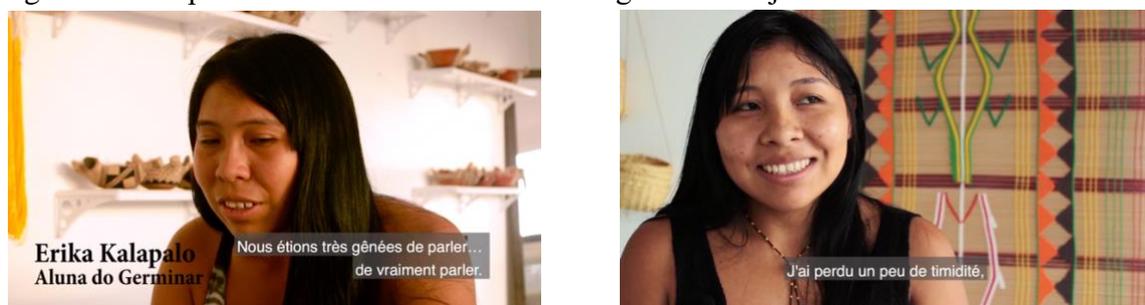
Saaya, issue d'une nation extérieure au Xingu, mais dont le récit trouve écho dans les expériences des Xinguanas, nous explique le parcours qui la mène en ville :

Dans mon village [...], **on choisit des personnes... et il reste les autres qui veulent apprendre... seulement, la communauté choisit une personne ne... qui... cette personne qui a été choisie, elle peut suivre [ce chemin], apprendre des choses... Alors, les autres qui veulent aussi [apprendre], sont laissés sans [cette opportunité].**²⁸³ (Saaya)

Si les emplois et postes des associations et organismes autochtones ou des services offerts dans les villages (l'éducation, la santé) offrent un certain prestige à ceux qui les occupent, leur démocratisation se fait par le biais des trajectoires urbaines et d'un agir qui permet à l'individu de faire des « choix » personnels qui peuvent être orientés vers la communauté, mais sans son soutien initial. Ainsi, en s'appropriant par elles-mêmes la possibilité d'aller en ville (pour y étudier, pour y travailler), en faisant ce « choix », les femmes autochtones rencontrées illustrent bien l'agir urbain contenu dans le projet de migration et qui répond à l'échelle individuelle et collective. En menant un projet personnel et collectif sans l'aval communautaire, la migrante met de l'avant un rôle d'agente d'autonomisation collective auto-construit et non pas désigné, demandé ou attendu par autrui (selon la lignée, le genre, la classe de l'individu ou l'intention de la communauté vis-à-vis cet individu).

La notion de « choix » dans cette discussion sur la posture de l'apprenante trouve également écho dans la co-réalisation du film *Vozes das guerreiras*. Non seulement le film met de l'avant l'un des projets phares du Yamurikumã qui est la capacitation des jeunes (hommes et femmes), mais il offre aussi un espace d'apprentissage et d'expression à ces jeunes apprenantes. C'est notamment par l'entremise des ateliers Germinar que l'Association aspire à former les jeunes au leadership personnel et collectif. Dans le film, plusieurs « étudiantes du Germinar » prennent la parole. Sans discuter ici de leur argumentaire qui rejoint la présente discussion, je m'attarde plutôt à leur implication dans la réalisation du film. Pour certaines, elles amorcent cet apprentissage de parler en public, d'affronter leur timidité, de parler dans une langue qui n'est pas la leur, de s'adresser à leur communauté (AYMXI et al., 2022 ; Erika, Kayualu et Analu).

Figure 17 – Captures d'écran du film *Voices das guerreiras* - jeunes étudiantes du Germinar



Le choix de participer à la réalisation de ce film est en soi révélateur. Elles s'affichent, elles s'affirment et elles défendent, tant dans leurs paroles que dans leur participation au film, l'importance des femmes de s'impliquer dans la politique locale. Une telle réalisation intercommunautaire a aussi rendu possibles des apprentissages tels que la négociation et la collaboration entre Xinguanas de nations différentes, discutant d'opinions et d'objectifs distincts. Ceci met en valeur des acquis propres au travail politique autochtone au sein d'organismes et d'organisations intercommunautaires, mais aussi à une réalité urbaine dans la fréquentation quotidienne d'Allochtones et d'Autochtones de diverses communautés. Si certaines sont venues de leur propre chef et que d'autres ont été encouragées à participer par des membres de leur parenté ayant entendu parler du projet, aucune n'a été sélectionnée par sa communauté pour y participer. Les femmes ont donc fait le choix personnel d'entrer dans ce processus d'apprentissage, une réalité de la posture d'apprenante souvent mise à mal par le contrôle de la communauté ou de la famille.

Si la communauté peut avoir un droit de regard sur les activités de ses membres, les époux sont normalement en position de refuser à leur femme l'accès à des expériences telles que les études et l'emploi. Cependant, plusieurs de mes interlocutrices vont argumenter qu'il s'agit d'un « droit ». Défendant le droit des femmes de travailler, certaines vont même jusqu'à prendre référence sur la ville et le monde des Blancs. Ana, qui se voit critiquée par des Xinguanos pour travailler dans le milieu de la santé autochtone (et donc être amenée à voyager seule et travailler avec des hommes), rétorque :

Et c'est ça, ils m'ont tous dit « comment as-tu le courage de faire cela, laisser tes enfants. ». À moi et mes collègues... Ils m'ont dit « tu es une belle femme, si c'était moi, je ne laisserais pas ma femme faire ça. Ton mari est stupide, il est fou de te laisser partir ». J'ai dit « **Ce n'est pas lui qui choisit, c'est moi qui choisit, parce que je peux faire un travail d'homme. Mais ce n'est pas un travail d'homme. En ville, c'est un travail de femme.** » Je veux affronter la culture du blanc. Je veux apprendre. Ce n'est pas seulement à l'homme de travailler. Non, les femmes ont le droit ! » ²⁸⁴ (Ana)

Les répercussions de la fréquentation féminine de la ville se font donc effectivement sentir jusque dans les organismes et services autochtones, en milieu urbain comme sur le territoire. Karu, qui retourne au village pour travailler dans le domaine de la santé, prévient son futur époux dès leur première rencontre :

Quand on a commencé à se connaître, la première chose que j'ai faite a été de lui dire : « **oh, j'ai étudié en ville, j'ai étudié, j'ai travaillé et jusqu'à aujourd'hui je fais ça et je veux faire ça, toujours...** » il n'y a pas cette histoire de se marier, et de dire « je me suis mariée donc je vais rester à la maison, je vais abandonner... » **Et si tu m'aimes bien, tu dois accepter, essayer d'accepter, t'adapter à mon monde...** parce que pour moi c'est ça... **je n'arrêterai pas de travailler...** ²⁸⁵ (Karu)

Par leur présence, leur acharnement, ainsi que les soutiens dont elles bénéficient, ces figures d'apprenantes affrontent les normes qui limiteraient normalement leur accès à ces activités et vont jusqu'à les transgresser pour pouvoir mener un double objectif : en tant que femmes, elles s'autonomisent, tout en œuvrant à l'autonomisation de leurs communautés, de leurs peuples.

Comme nous l'avons vu, ce processus qui s'amorce à travers leur rôle d'apprenante se fait par le biais notamment de l'aide qu'apportent les « enseignantes et enseignants ». Toutefois, ces figures ne sont pas étanches et l'apprenante peut transiter vers la figure d'enseignante, comme l'enseignante peut, parfois, reprendre un rôle d'apprenante. Si la figure d'apprenante est plus particulièrement liée à la transgression des normes, nous verrons que celle de l'enseignante vient, à l'image du balancier d'Agier (Agier, 2015) où désengagement et engagement alternent, équilibrer l'agir urbain en réintégrant et appliquant les normes.

9.3.2 L'enseignante

À l'image de la figure parentale qui transmet les savoirs nécessaires à l'enfant pour qu'il puisse se développer et naviguer dans la société qui est la sienne, la posture d'enseignante au sein de l'agir urbain se dessine sous les traits d'une femme qui est parvenue à la maîtrise des compétences énumérées précédemment (langue, facilité à parler en public, à organiser ses idées, etc.) et qui aspire à aider d'autres femmes à se les approprier¹⁹⁴. Elle œuvre, par le biais d'activités (emplois ou rôle bénévole au sein d'un organisme autochtone), à offrir des

¹⁹⁴ Ceci n'empêche pas qu'une enseignante pourra aussi occuper une posture d'apprenante vis-à-vis de certains savoirs spécifiques.

opportunités d'apprentissage aux autres, plus ou moins jeunes, hommes ou femmes. L'exemple qui nous semble le plus probant dans cette figure est celui d'Amari, présidente bénévole de la première association régionale féminine et mère de six enfants. En plus de travailler quotidiennement à l'élaboration de projets et de conférences visant à l'autonomisation (*empoderamento*) des femmes xinguanas, elle oriente aussi ses actions quotidiennes dans le but de former une relève politique. Son rôle de présidente l'amène donc à pouvoir enseigner les rudiments de la gestion associative et offrir la possibilité de participer aux activités quotidiennes (planification des projets, comptabilité, etc.), mais aussi événementielles (conférences, réunions, manifestations). Pour y parvenir, elle sollicite quotidiennement les jeunes femmes qui démontrent un intérêt (appel et message pour leur rappeler de venir) et assure aux parents son rôle de responsable afin que les familles acceptent de laisser sortir leurs filles en sa compagnie. Elle prend, envers certaines personnes, un rôle maternel « de considération » comme dirait Agier (2015) dans le contexte des favelas brésiliennes de Salvador de Bahia. Aucun titre n'est donné spécifiquement, mais un certain respect des rôles est de mise dans cette relationnalité politico-familiale. Amari promulgue conseils et orientations, techniques et savoirs et défend ses « filles de considération » lorsqu'elles sont l'objet de commérage. Lors de notre terrain de 2018, nous avons assisté, lors d'une assemblée annuelle de l'Association Yamurikumã, à une discussion collective portant sur des accusations de mauvaise conduite (de prostitution, de fréquentation d'hommes blancs) à l'endroit de l'une de nos collaboratrices. Amari a pris part à la discussion pour défendre publiquement cette dernière et faire le point sur la situation tout en rappelant son rôle face à la jeune fille.

De manière plus ample, cette posture d'enseignante vise aussi à pouvoir transmettre des connaissances à l'ensemble des familles de leur communauté, comme Ila qui aspire à pouvoir mobiliser son emploi d'infirmière pour enseigner et sensibiliser les jeunes familles du territoire aux enjeux de santé actuels et plus largement à valoriser leur culture.

Je veux travailler avec les femmes, **seulement pour discuter, pour parler des choses, eh, d'ici, de la ville, parler de santé, pour enseigner quelque chose, passer une information.** [...] Je veux aider les jeunes, si je retourne [au village]! Comme **professeure**. Aider les jeunes à valoriser notre culture.²⁸⁶
(Ila)

C'est également la vision que porte Manala par le biais de son emploi d'agente de santé :

Donc, une chose que j'aime faire à l'intérieur de ça... **j'aime orienter, donner une orientation par le biais de conférences plutôt que de donner des médicaments**... c'est quelque chose que j'aime... aujourd'hui, je ne fais presque pas d'administration de médicaments. Avec moi, aujourd'hui je vois **que c'est plus une conversation** (...) au moins... dans ma communauté, ça a changé très vite. Nous parlons plus que nous ne donnons de médicaments. Ça c'est une chose positive que je vois... ²⁸⁷ (Manala)

Ensemble, ces trois femmes mettent de l'avant l'enseignement, la discussion, l'orientation, la transmission d'informations et de savoirs. Ces femmes, qui ont occupé ou occupent des emplois divers, ont en commun d'avoir poursuivi des études et de travailler bénévolement au sein de l'Association Yamurikumã à travers laquelle est mise de l'avant l'autonomisation des femmes par l'apprentissage de la prise de parole. La valorisation de l'enseignement et de la discussion me semble aussi émaner d'une frustration du manque pédagogique des Allochtones couplée d'un racisme sous-jacent au cœur de la transmission des compétences à maîtriser au sein des institutions autochtones. Ila, qui a déjà travaillé pour des organismes autochtones basés à Canarana et qui maintenant habite à São Paulo, explique ainsi la situation entre les cadres allochtones et les employés autochtones:

S'il y a une erreur, vous [Allochtones] devez montrer à nouveau comment il doit faire, et rester à l'affût. Ce n'est pas comme ça, si un indigène a fait quelque chose de mal, il faut dire « oh, c'est bon, vous n'avez rien fait de mal », ce n'est pas comme ça ! Tu dois dire « tu t'es trompé, mais tu dois le faire comme ça », tu sais, enseigner. (...) Donc, c'est ce qui se passe à Canarana.

Et à São Paulo. Certaines personnes viennent ici et disent : « Oh, je ne vais pas parler ». Ils ne parlent pas directement aux indigènes. Ils parlent avec les autres Blancs, ils disent « qu'ils (les employés autochtones) ne vont pas comprendre si je leur parle ». Donc, c'est très compliqué. Avant, je ne ressentais pas cela, mais aujourd'hui... je pense que c'est pire. Aujourd'hui, les gens, les indigènes, sont plus en ville, travaillent, et nous souffrons davantage de ces préjugés dans les institutions indigènes elles-mêmes.

(...)

Je dis donc aux jeunes : « **N'ayez pas honte, car je suis aussi passée par là, n'est-ce pas ? N'ayez pas honte de dire que vous ne savez pas, demandez à quelqu'un de vous enseigner** », parce que **les Blancs parlent déjà mal de nous et nous leur donnons des raisons de parler mal, alors ayons du courage, parlons, demandons, étudions, prenons les choses au sérieux**. Il y a des gens qui ont des opportunités et qui n'en profitent pas. Ils ne font que s'amuser. Ils ne font pas les choses correctement, et l'homme blanc en profite, tu sais, et il continue à dire du mal de nous. **Je pense que tous les Autochtones qui sont entrés dans un emploi ont souffert de ça.**²⁸⁸ (Ila)

L'agir des femmes qui se positionnent comme « enseignantes » devient ainsi essentiel, car elles procurent aux jeunes ces compétences ou encore valorisent le courage de se positionner en « apprenantes ». Par l'entremise de leurs propres expériences, positives comme négatives, elles cherchent à montrer l'exemple au plus grand nombre possible.

Par ailleurs, l'idée que cette posture d'apprenante ne soit pas une catégorie étanche dans la vie des femmes est illustrée dans le choix effectué par mes collaboratrices de recherche d'opter pour la demande d'une formation d'audiovisuel au sein du troc des savoirs institué comme méthodologie collaborative. Le désir de mes co-chercheuses, souvent considérées comme des « enseignantes », a été d'offrir pour elles-mêmes et pour les jeunes femmes qu'elles orientent l'accès à de nouveaux savoirs. Des savoirs qu'elles jugeaient propres à l'autonomisation des femmes (*o empoderamento das mulheres*). Mes co-chercheuses ont participé à la formation en tant qu'apprenantes, me laissant alors le rôle d'enseignante face au groupe. Ce mouvement entre les postures renforce la conception d'une frontière fluide entre elles où les besoins continus d'apprentissage et l'humilité de reconnaître ces besoins sont centraux. Le résultat final, en quelque sorte un film « d'apprentissage », a permis aux apprenties de la formation qui le désiraient de poursuivre plus loin la mise en pratique de ces nouveaux acquis. C'est au cœur de cet exercice que se reflètent le mouvement de ces postures et l'agentivité qui s'en dégage. Car si les collaboratrices-enseignantes reviennent occuper momentanément un rôle d'apprenante lors des ateliers (première phase du projet), toutes les participantes peuvent, par le biais de la seconde phase du projet (la co-réalisation du film), occuper un rôle d'enseignante dans l'acte de choisir un thème, de participer à la direction du film et de produire une voix (collective) qui explique, conscientise, sensibilise. Le film, en ce sens, peut être perçu comme une opportunité d'apprentissage que l'équipe de réalisation offre aux Xinguanos.

Figure 18 – Capture d'écran du film *Vozes das guerreiras* – Message adressé aux femmes



Débordant du cadre familial, l'implication politique des femmes en posture « d'enseignante » et leur expérience urbaine leur confèrent une légitimité et une visibilité pouvant s'étendre à leur communauté, à l'ensemble des peuples du Xingu (lors de rencontres et rassemblements régionaux) ou encore à l'extérieur du Xingu (lors d'évènements interrégionaux ou nationaux).

La posture de l'enseignante met donc de l'avant un agir collectif qui se construit principalement dans le cadre urbain, mais dont les bénéfices sont principalement orientés vers le territoire. Elle est aussi liée à un rôle maternel symbolique sur lequel je reviendrai en conclusion de chapitre.

9.4 La collectivité féminine

Mais si l'échelle collective comprend largement les luttes territoriales de l'ensemble du Xingu, telle une sorte d'agir communautaire, elle comprend également le développement d'une attention plus spécifique aux besoins et enjeux féminins.

Avant la création en 2009 de la première association féminine régionale, l'Association Yamurikumã des femmes xinguanas (AYMXI), les enjeux des femmes étaient traités par l'Association de la Terre Indigène du Xingu (ATIX). D'ailleurs, quand les femmes ont tenu leur première assemblée de fondation et ont fait part de leur intérêt à créer un organe indépendant répondant spécifiquement aux besoins des femmes, la réaction du ATIX a été de proposer la création d'une sous-division « féminine » en son sein. La fondatrice, Amari, s'appuyant sur la réponse collective des femmes à cette proposition, a refusé cette offre à mi-chemin en faisant valoir que les femmes ne veulent plus « marcher dans l'ombre » des Blancs ni des hommes. Par cette formule, elle fait référence aux ONGs qui soutiennent financièrement le fonctionnement de cette association et au désir des femmes d'être indépendantes de toute aide perçue comme paternaliste (voire impérialiste).

L'expérience urbaine, par les difficultés rencontrées et surmontées, par les restrictions complexifiant leurs parcours et leur permettant de développer une grande résilience, mais aussi par l'éducation, l'acquisition de compétences diverses et le désir d'une autonomie

individuelle, familiale et collective, offre aux femmes l'aplomb de vouloir, mais surtout de savoir et de pouvoir défendre leurs droits elles-mêmes. Il s'agit d'une première dans l'histoire contemporaine de la région. Elles ne sont plus les participantes effacées, périphériques et silencieuses des rencontres politiques¹⁹⁵. Elles ne sont plus celles pour qui « d'autres » prennent des décisions ou « transmettent » leur voix. Elles désirent se représenter, s'outiller, s'autonomiser.

Et c'est dans l'élaboration d'un projet politique féminin que l'urbanité est perçue comme un atout. Le vécu urbain des fondatrices et membres de l'équipe de direction permettra à l'Association l'accès à des compétences linguistiques, à un réseau de contacts, aux instances politiques autochtones basées à Canarana, à une aisance dans la mobilité, ainsi qu'à la possibilité de rendre « centrale » l'Association tout en étant basée à l'extérieur du territoire. Bien que certaines de ces dites composantes soient déjà mobilisées par des habitantes du territoire, c'est leur cumul et leur croisement qui font des résidentes urbaines des figures de choix dans ce projet politique et féminin, et ce, qu'elles le veulent ou non.

Lorsqu'Amari désire se retirer du poste de présidente de l'Association, à la fin de son premier mandat, les membres ne lui en laissent pas l'occasion. Résidente urbaine depuis une quinzaine d'années, elle constitue la figure la plus outillée, ainsi que géographiquement et socialement la mieux située pour répondre aux tâches qu'un tel rôle demande. De manière similaire, mais dans un cadre familial, Ana se voit indiquée et désignée comme présidente de l'Association que sa famille désire fonder puisqu'elle réside en milieu urbain et pourra donc plus facilement résoudre les questions bureaucratiques et de gestion.

Pour parvenir à ces postes, les femmes ont dû transgresser des normes : scolarisation, travail indépendant, mobilité accrue. Cependant, une fois qu'elles occupent ces rôles, leur stratégie nous semble se transformer, car pour maintenir l'autonomie acquise, elles savent devoir faire preuve d'équilibre. C'est dans cette optique qu'elles vont valoriser l'application des normes et orientations traditionnelles pour, indirectement, mieux continuer à les transgresser.

¹⁹⁵ Je n'insinue pas que ces positions, plus reculées, ne leur permettaient pas de participer, d'une manière indirecte à la politique du village et du territoire. Cependant, elles sont ici les actrices et agentes au front, agissent dans l'espace public et confrontent ouvertement les normes.

Application des normes pour mieux les transgresser : honorer le nom des femmes

Par l'application des normes, j'entends l'attention portée par les femmes à l'importance de répondre aux soucis et inquiétudes collectives en rapport à leur comportement féminin « hors norme ». Comme je l'ai démontré précédemment, les femmes urbaines devront s'outiller de stratégies pour pouvoir sortir, comme la stratégie d'être accompagnée, celle de sortir le jour uniquement ou encore dans des quartiers spécifiques, empruntant des trajectoires délimitées¹⁹⁶ et évitant, principalement, d'entretenir des rapports amicaux avec des hommes. Les femmes qui œuvrent en politique, rémunérées ou bénévoles, font office de figures publiques. Le fait de devenir des personnages publics leur offre une visibilité qui s'accompagne de pouvoirs, mais aussi de « devoirs ». Je n'aborde pas ici, mais bien dans la prochaine section, les mesures mises en place par les femmes pour éviter les stigmatisations renvoyant à la gestion des associations (détournement de fonds, abandon des intérêts de la communauté). Pour l'instant, plongeons-nous dans les mesures qu'elles élaborent pour protéger à la fois leur mobilité (leur permettant de mener à bien leur rôle) et leur honneur (individuel, familial et communautaire), essentiel dans la légitimation de leur position « hors norme ».

La position d'Amari la mène à être hypermobile pour participer aux réunions, évènements, conférences et ateliers, tant à travers le territoire qu'à travers d'autres terres indigènes et dans diverses villes du Brésil. Parfois seule, parfois accompagnée d'autres membres et représentantes de l'AYMXI, elle explique, à travers son rôle d'enseignante et de responsable, cette tension entre le désir de liberté et le besoin de contrôle que la femme doit maintenir lorsqu'elle sort de l'espace domestique.

Et donc, **nous qui sommes des femmes et qui voulons vraiment cette liberté, nous devons nous connaître**. Nous devons nous connaître, nous-mêmes, afin de suivre ce combat. Parce qu'il n'est pas facile pour nous de poursuivre cette lutte... pourquoi ? Parce que nous sommes des femmes... nous sommes très fragiles... nous sommes très faibles... parce qu'il y a beaucoup d'hommes... tu rencontreras beaucoup d'hommes magnifiques, merveilleux... tu dois être très forte pour ne pas faire la mauvaise chose. **Alors je dis ça à toutes les femmes... je dis ça... oh... si vous voulez cette liberté... quand on dit... liberté... Je suis parvenue à une liberté... ce n'est pas la liberté de faire quoi que ce soit... ce n'est pas ça... la liberté, c'est vous qui créez votre liberté pour aller vous battre pour les droits des femmes**. Donc, c'est pourquoi je dis... vous devez être forte... parce qu'il

¹⁹⁶ Voir les Figures 14 et 15 présentant les trajectoires et lieux fréquentés par les collaboratrices. Ces cartes ont été peu intégrées à la thèse puisqu'elles n'ont pas été réalisées avec l'ensemble des interlocutrices.

y aura beaucoup d'hommes qui vous charmeront... beaucoup... c'est dur... mais vous devez être forte... et vous devez... toujours... dire... je ne ferai pas ça... parce que mon mari m'a fait confiance... mon mari m'a laissé venir... mon mari a cru en moi... je ne peux pas faire ça... c'est ce que vous devez... **vous devez être forte pour les femmes...** parce que j'ai vu beaucoup de femmes... aller là... rester là... alors je suis très triste... je dis... Son mari l'a laissée venir... et maintenant elle fait ça... Avec raison... son mari lui dira beaucoup de choses... il n'y a pas que son mari aussi... tout comme les hommes... disent... aah... les femmes sortent [du village]/voyagent pour être avec d'autres hommes... les femmes ne sortent que pour faire du désordre... **pour éviter cela, il faut honorer, honorer la femme... la femme qui est en vous. LA femme. Ce n'est pas toi. (...)Je dois honorer le nom des femmes. La femme. Parce que lorsque vous dites une femme a fait ceci... telle ou telle femme a fait cela... la femme... alors cela inclura toutes les femmes...** alors vous devez penser pour les femmes... ²⁸⁹ (Amari)

À travers son commentaire, elle rend explicites son rôle politique et la figure d'enseignante qu'elle incarne : montrer aux membres qui l'accompagnent le chemin de la « liberté » envisagée à travers la lutte pour les droits des femmes xinguanas. Elle rappelle qu'il est nécessaire de « se connaître » et de se contrôler vis-à-vis des hommes afin de faire honneur aux femmes du Xingu (représentant ici la collectivité féminine) et au rôle de représentante dont elles sont investies. Sa vision de la « liberté » est ainsi conditionnée par la légitimité de son parcours que la communauté, mais aussi la collectivité féminine, lui confèrent.

Lorsqu'Amari fait la distinction entre une « liberté » pour les droits des femmes et la « liberté de faire quoi que ce soit », elle réinstaure l'importance de l'échelle collective dans l'agir urbain des femmes potentiellement aveuglées par l'attrait de l'échelle individuelle (à travers ses désirs et ses choix). Dans son rôle de figure politique publique, d'enseignante et de mère, Amari reprend un rôle contrôlant et contraignant envers les membres qui l'accompagnent dans ses activités dans l'objectif d'honorer les femmes et d'honorer leur « liberté » qui est cautionnée par leur lutte collective. Elle permet de mettre en valeur l'équilibre nécessaire à cette émancipation féminine encore récente, en limitant la capacité d'agir individuelle au profit d'une autonomisation collective des femmes qui, elle-même, transgresse les normes. Cet équilibre précaire semble marqué par la jeunesse de ces luttes dans la région et des organismes les représentant. Selon son approche, il importe donc de considérer les échelles comme interdépendantes les unes des autres. L'agir urbain féminin n'est donc pas l'unique mise en application d'un désir personnel ou encore familial, autant qu'il ne peut fonctionner sur la base collective sans les compétences individuelles de ses agentes.

C'est donc cette valse entre transgression et application des normes que les femmes autochtones urbaines (ou ayant une mobilité urbaine) doivent apprendre à maîtriser afin d'orienter leur agir urbain à l'échelle collective.

Conclusion

Cette section nous amène à établir que l'agir urbain féminin est donc constamment orienté vers le territoire, à travers les besoins et les luttes ou tout simplement le projet d'y retourner. Ce rapport constant au Xingu marque la base de l'agir quotidien des migrantes. Contrairement à la situation canadienne où se sont créés depuis les années 1960 des centres d'amitiés autochtones pour répondre aux besoins spécifiques de cette communauté grandissante, les migrantes xinguanas ne mobilisent pas ou très peu cet argumentaire. Les projets, les réflexions, les enjeux qui sont abordés par les femmes œuvrant dans la politique autochtone et basée à Canarana sont exclusivement tournés vers le territoire. Ceci laisse un certain vide quant aux réalités urbaines qui ne sont pas ou peu traitées par les organismes autochtones (pensons à la prostitution, à la pauvreté, aux problèmes de violence, à la discrimination de logement et d'emploi, etc.). Cette orientation semble toutefois trouver une explication dans la légitimité collective de leurs actions, de leurs parcours urbains dirigés vers le territoire, une légitimité qui leur donnerait, en retour, l'accès à une plus grande liberté et autonomie urbaine.

L'espace urbain nous apparaît ainsi être un « incubateur » d'autonomisation permettant l'élaboration d'une autonomie individuelle, familiale, communautaire et collective orientée vers le territoire. Les préoccupations liées au territoire sont omniprésentes dans les récits. Que les femmes agissent en réaction à celui-ci ou bien dans sa continuité, elles mobilisent majoritairement l'espace urbain comme terrain de déconstruction et de reconstruction de leur relation au Xingu. La phase de déconstruction est portée par le désir de partir, de faire quelque chose d'inaccessible sur le territoire, de refuser les cadres sociaux et culturels qu'il représente. Un peu à l'image du rite de passage où l'individu doit cesser d'exister (socialement) pour prendre une nouvelle forme. Sa reconstruction se fait, ensuite, par le lien entretenu au territoire, le vécu différent de cet espace social et culturel, référent familial et

communautaire. La migration est ainsi à l'origine d'une nouvelle relation au territoire et celle-ci transparait dans l'agir urbain féminin. Lorsqu'étaient demandés aux femmes leurs projets futurs ou leurs rêves, le territoire revenait tel le point central d'une ellipse. C'est autour de son noyau que tout pivote, mais il importe parfois de s'en écarter considérablement pour pouvoir ensuite s'en rapprocher. Contrairement à l'image que suscite la migration circulaire où le mouvement est relativement stable et continu entre le lieu de destination et le lieu d'origine¹⁹⁷, le mouvement que les Xinguanas urbaines entretiennent entre la ville et le territoire est fait de longues présences couplées de courtes absences, ou encore de courtes présences et de longues absences. Mais ces allers-retours, qu'ils soient réguliers ou irréguliers, physiques ou virtuels, pour le travail, pour la politique ou pour la famille, reconstruisent une relation au territoire empreinte de l'expérience urbaine et des outils qu'elle génère. C'est ainsi que plusieurs femmes présentent leurs rêves futurs dans l'entrelacement des échelles d'autonomisation, mais aussi des lieux de référents, comme Amari qui décrit ainsi ses trois rêves :

J'ai... Je rêve de... J'ai plusieurs rêves L'un d'eux est... de voir mes enfants obtenir leur diplôme. D'abord, je veux voir mes filles et mes fils diplômés, diplômés... être indépendants, connaître le monde des hommes blancs, peut-être même défendre le peuple, aider le peuple... et... mon deuxième rêve... est de voir l'Association [Yamurikumã] marcher seule. De voir les femmes s'émanciper, de voir les femmes décider, parler, défendre leurs droits. Mon troisième rêve (rires), le troisième !! Un jour j'aurai un diplôme... d'une université, n'importe quoi. Je veux encore rendre mon père fier, parce que... je l'ai beaucoup déçu... Je veux avoir un diplôme... un jour... c'est... ce sont mes rêves... ²⁹⁰
(Amari)

La défense du territoire du Xingu, de ses peuples, des droits des femmes xinguanas s'articule donc en continuité avec l'espace urbain. Il ne faut toutefois pas comprendre cette relation comme la dépendance du premier envers le second. Bien au contraire, la ville de Canarana dépend du TIX à bien des égards, notamment par son économie. Il nous semble plutôt voir ces deux espaces se répondre en continuité à travers les trajectoires des migrantes qui y naviguent. À bien des égards, la ville de Canarana semble davantage être une extension du territoire, expansion (ou excroissance) symbolique de la terre indigène où les migrantes s'investissent au nom du sentiment d'appartenance qu'elles lui portent.

¹⁹⁷ Pensons ici aux migrants saisonniers et transnationaux qui sortent et retournent dans leur pays à intervalles réguliers, suivant le calendrier des postes qu'ils occupent, comme c'est le cas des travailleurs agricoles qui arrivent à différentes périodes de l'année, parfois dès février, et doivent tous être repartis le 15 décembre. (Labrecque, 2016, p. 1).

La mobilisation de l'espace urbain de Canarana (mais aussi d'autres villes ou espaces urbains et semi-urbains, tels que Chapada dos Guimarães) en étroite résonance avec le TIX permet de penser la relation territoriale par la multiplicité, soit la multiplicité des différentes relations entretenues par une femme face au même territoire, mais aussi la multiplicité de territoires avec lesquels la femme entretient une relation.

Ces relations s'inscrivent également dans un agir qui résonne avec le rôle maternel. Que celui-ci soit biologique ou symbolique, les femmes autochtones des Amériques portent un rôle unissant leurs responsabilités familiales à celles envers leur peuple. Renée E. Mzinegiizhigo-Kwe Bédard, qui discute de la figure de rôle, de modèle féminin chez les siens de la nation Anishinaabe-Kwe (Ojibwe) au Canada, souligne ainsi que :

Many Indigenous women define themselves through responsibilities of family, community and nation. (...) It is through the very young that we learn how to be mothers, aunties, and grannies. Without the young, Indigenous women would not experience these roles and responsibilities so key to our feminine identities. (Mzinegiizhigo-Kwe Bédard, 2009, p. 51-52)

Ceci nous montre bien en quoi ces rôles chez les peuples autochtones, entre les plus jeunes et les plus âgées, mais aussi entre les apprenantes et les modèles (enseignantes), sont interchangeable, se répondent, sont nécessaires l'un à l'autre. Dans ce chapitre, j'ai tenté de décrire les différents agirs des femmes en lien avec le territoire et une certaine recherche d'autonomie. Si l'autonomisation de l'individu est un passage obligé, il n'en est pas moins pertinent pour la collectivité, comme le démontre également la sociologue et membre de la nation Oneida Lina Sunseri alors qu'elle présente le parcours de femmes inspirantes et militantes au sein de sa famille :

Motherhood did not imply a subservient and submissive role, **rather it gave her strength to be a type of woman that her children, grandchildren, and all other Oneida people could look up to.** (Sunseri, 2009b, p. 56-57)

La maternité est ainsi liée à ce mouvement entre des besoins personnels, familiaux et collectifs à travers lesquels les femmes construisent des exemples à suivre pour la nation. L'équilibre est parfois difficile à faire et ces différentes tâches, ces différents rôles et projets leur valent des critiques et des commérages. Néanmoins, les collaboratrices de cette recherche démontrent qu'elles entretiennent en tout temps une relation au territoire qui structure leurs agirs en fonction du désir d'une autonomie qui se veut multiple et pour laquelle les femmes détiennent un rôle essentiel.

L'autochtonie urbaine sur laquelle se base cette thèse est vécue et présentée par les migrantes xinguanas comme étant construite sur cette étroite relation entre la ville et le territoire. La femme oriente donc ses choix à la fois vers une autonomie individuelle, ou encore familiale, mais également dans le cadre d'actions pensées pour la communauté et la collectivité féminine.

Dans le traitement de la relation forte et particulière entre la femme, le territoire et l'autonomie, l'angle de la politique s'est imposé de lui-même à travers les récits collectés. Cet angle oriente le prochain chapitre vers l'implication politique féminine. Cependant, ce choix est fait en sachant qu'une portion non négligeable des collaboratrices présentant un récit non militant ou non politisé (13 sur 24) entretient également un étroit rapport au territoire dans ses paroles et ses agirs. Ces rapports mettant en scène de nombreuses stratégies d'autonomisation sont centrés sur les questions d'autonomie individuelle et familiale plutôt que collective. Par ailleurs, les parcours des femmes non-militantes participent à rendre justice à la complexité et à la nuance des diverses expériences, tout en ne comportant pas d'axe rassembleur comme peut l'être celui de l'implication politique.

En portant mon attention sur l'angle politique, mon argumentaire met l'accent sur une relation au territoire qui tisse d'étroits liens entre une autonomisation individuelle et collective qui se jouent simultanément et consciemment. Le choix de dédier un chapitre entier à ce type particulier de relation s'inscrit dans l'objectif de cette thèse de rendre visibles les projets et les stratégies d'une autonomisation pensée au féminin, mais aussi pensée pour l'ensemble du Xingu, qui explicitent l'importance de la relation ville-territoire pour les Xinguanos.

Le prochain chapitre porte donc plus spécifiquement sur la relation politique des femmes entre le territoire et la ville et aux rôles qui en découlent.

Chapitre 10. Les nouvelles actrices, ces femmes politisées

Dans ce dernier chapitre, j'aborde le rapport au territoire d'une manière politique en liant le projet migratoire à l'autonomie, à la relationnalité (Blaser 2010; Hervé & Laneuville 2017) et à la responsabilité collective. À l'image de la présentation de Blaser (2010) de la globalisation qui est vécue et pratiquée de multiples façons, j'approche, dans ce chapitre, la migration comme l'un des nombreux dérivés de cette globalisation qui peut être perçue, elle aussi, de manière plurielle. Si le projet politique n'est pas le seul et unique qui anime la migration urbaine autochtone vers Canarana, il en ressort tout de même comme l'un des plus visibles et aux impacts les plus forts dans les récits et les trajectoires de vie des femmes rencontrées.

Ce chapitre permet, dans un premier temps, de définir les concepts clés nous permettant d'observer et de comprendre le rapport des migrantes au territoire sous l'angle politique. Ensuite, je situe la progression du mouvement autochtone au Brésil, la place qu'y prend le mouvement autochtone féminin et, plus spécifiquement, comment ceux-ci évoluent dans l'État du Mato Grosso et la région du Xingu. Cette vue d'ensemble me permet de décrire la fondation et la présence des différentes associations autochtones à Canarana en offrant une attention particulière à la première association féminine et régionale du Xingu, l'*Associação Yamurikumã das mulheres xinguanas* (AYMXI – Association Yamurikumã des femmes xinguanas). Dans un deuxième bloc, je discute du mouvement qui habite ces actrices politiques dans le fait d'habiter la ville pour y défendre leur territoire. Y seront également présentées et débattues en troisième bloc l'émergence de nouveaux rôles féminins issus et en réaction à la figure d'élite autochtone puis, finalement, l'implication des hommes xinguanos dans le projet politique féminin au sein de la migration urbaine.

10.1 Autonomie et relationnalité

L'agir quotidien lié au territoire à l'échelle collective présentée au dernier chapitre fait ressortir les rôles d'apprenante et d'enseignante qu'ont occupés ou qu'occupent les migrantes urbaines xinguanas. Dans leurs récits, elles sont nombreuses à parler d'indépendance,

d'autonomie, de la capacité à se débrouiller dans le monde des Blancs. Comme le soulignent les anthropologues Caroline Hervé et Pascale Laneuville (Hervé & Laneuville, 2017) en discutant de l'autonomie résidentielle des femmes inuit du Nunavik, la notion d'autonomie chez les peuples autochtones est intrinsèquement liée à la notion de relations. Il importe ici de situer la mobilisation de ce concept. Blaser et al. (Blaser et al., 2010) rappellent qu'il est communément mobilisé par deux approches distinctes. Une première approche prend pour référent de l'autonomie l'*individu* et sa capacité « to shape the conditions under which they live » (Held 1995). Selon Blaser et al. (2010, p. 5),

Individual autonomy therefore means being able to formulate aims and beliefs about how to achieve one's choices, seek out ways to participate in social life in pursuit of these choices, and evaluate one's success through self-reflection based on empirical evidence and phenomenological experience in working towards these aims.

Dans une autre optique, *collective* cette fois, le terme autonomie renvoie plutôt à son étymologie grecque renvoyant à « the capacity of a community to give itself laws or practice self-government. » (ibid.) Or, ces deux approches construisent un rapport séparant l'individu de son milieu, le premier contrôlant, agissant indépendamment du second. Cette séparation est l'apanage de la conception occidentale de l'autonomie. En plus de séparer les individus les uns des autres, les collectivités les unes des autres, cette perception de l'autonomie les sépare également de leur environnement, de l'espace dans lequel ils s'insèrent. Cette perception, parfois présente sur le territoire, dans les récits de nos collaboratrices, s'inscrit dans une vision négative de la migration urbaine, de l'expérience de la ville chez les femmes. Comme si les migrantes, au contact de la ville, développeraient cette « autonomie » de Blanc, les poussant à s'extirper non plus seulement géographiquement, mais socialement, spirituellement, politiquement du territoire. La ville est déjà, dans l'imaginaire social, liée à l'individualisme, à l'éclatement de la communauté. La migration vers un tel espace semble signifier le souhait, l'adhésion à un tel cadrage. Lorsque les femmes expliquent désirer sortir du territoire afin d'éviter un mariage forcé ou de pouvoir poursuivre leurs études, elles mettent en jeu un contrôle de leur expérience qui peut être perçu sous l'angle d'une séparation du territoire et de ses normes « contraignantes ». Plus encore, ces trajectoires peuvent être analysées comme des tentatives d'autonomisation individuelle et « féministe » (un féminisme occidental) désirant s'arracher d'un contrôle des hommes présent dans les communautés. Si les femmes m'ont fait ouvertement part du contrôle patriarcal, du machisme

et de leurs désirs « émancipatoires », j'observe toutefois qu'elles sont loin de désirer une « rupture relationnelle » lorsqu'elles migrent vers la ville.

C'est ici que la présente analyse entend mobiliser une autre approche de l'autonomie, conséquemment au rapport qu'entretiennent les femmes à leur territoire. Hervé et Laneuville proposent, en ce sens, de s'appuyer sur l'étude des ontologies, c'est-à-dire de « différentes manières d'être au monde et de leur cohabitation » (2017 :49) pour s'écarter de l'approche voulant que l'autonomie soit synonyme de séparation et miser plutôt sur une approche qui parle d'autonomie en termes de relation, de relationnel. Il nous semble, en effet, que les femmes ne désirent pas s'isoler ni se séparer du territoire, mais avoir plutôt la chance de créer un nouveau lien avec ce dernier, de pouvoir développer une nouvelle relation et s'investir face à lui comme elles le désirent. En ce sens, plusieurs soulignent qu'elles désirent s'extirper des normes pour pouvoir mieux aider leur communauté.

Avant d'approfondir cette hypothèse, décrivons en quoi l'autonomie au Xingu est forcément relationnelle. En effet, 12 des 16 communautés du Xingu appartiennent au système intercommunautaire du Haut-Xingu. Ce système plurilingue fonctionne sur l'établissement d'un vaste et complexe réseau de relations entre les différentes communautés à travers les mariages, les rituels, les trocs et la sorcellerie, à travers lesquels l'autonomie politique de chaque peuple, voire de chaque village, est également reconnue. Ce cadre est notamment considéré comme spécifique au Xingu dans l'ensemble de la région amazonienne. Il importe toutefois de ne pas considérer ce système de manière homogène et fixe. Menezes Bastos (Menezes Bastos, 2001, p. 339) se réfère en ce sens à la région du Haut-Xingu comme un système « de communication » entre des individus « ni simplement identiques ou similaires, ni seulement différents ». Il est en effet plus juste de décrire ce système comme ouvert et mouvant, qui incorpore les peuples extérieurs à cette région dans une pratique de « xinguanisation » (Seeger et al., 1979). Cependant, cette insertion au système xinguan ne se fait pas dans l'effacement des frictions et tensions intercommunautaires, ainsi que des rivalités historiques qui, plutôt, perdurent et participent à la complexité du réseau de relations qui constituent le Xingu. Au cœur de cette région où les individus, les villages et les peuples entretiennent des relations d'interdépendance entre eux, le système politique de chefferie est

toutefois indépendant. Du point de vue individuel, les figures politiques du cacique et du liderança reprennent ce constant mouvement entre autonomie et dépendance. Représentants de leurs communautés, ils sont plus à même de voyager, d’occuper des positions d’autorité dans des organisations, d’être amenés à étudier (eux, ou leurs enfants) afin de perpétuer le rôle de réception et de communication nécessaire à leurs statuts politiques. De manière similaire à la chefferie analysée par Sacchi dans la région amazonienne du Brésil, ils se doivent parallèlement d’être généreux, bons médiateurs lors de conflits, en mesure de bien recevoir et dialoguer avec les diverses communautés xinguanas, mais également, la société allochtone brésilienne (Sacchi, 2006, p. 204). Les caciques, comme leurs communautés, sont ainsi dépendants de la bonne relation qu’ils entretiennent avec les autres entités du territoire, humaines comme non humaines¹⁹⁸. Ce rapport d’interdépendance et l’importance de répondre à son rôle et statut social (les femmes issues de lignées de liderança) se transposent donc dans l’espace urbain où il peut se vivre de différentes façons.

Je vois en effet, à travers les différentes échelles de l’agir urbain, une continuité de la relation au territoire. Or, cette continuité n’est pas nécessairement issue des mêmes formes. Les femmes désirent être les agentes et architectes de leur relation au territoire et non plus se voir imposer une seule relation possible. Ainsi, il nous est possible de déceler, à travers cette position, « l’apparition de nouvelles dynamiques sociales » (Hervé & Laneuville, 2017, p. 50) dans lesquelles la femme se place simultanément en agente de changement et de continuité du rapport au territoire.

Ce nouveau rôle relationnel transite par les apprenantes et les enseignantes qui travaillent à équilibrer ce désir d’autonomie en étroite relation avec le territoire. Cette autonomie est donc étroitement liée au sentiment de « responsabilité » quasi omniprésent dans les discours. Une responsabilité qui s’inscrit dans les relations que les femmes développent, entre migrants, dans leur réception des visiteurs du village, dans leur rapport au territoire. Vivre en ville devient le lieu de l’éclosion d’un rapport nouveau, et non moins fort, à sa terre. C’est ainsi

¹⁹⁸ Je ne m’avance pas sur les relations aux non-humains, puisque ces derniers sont peu présents dans les récits des femmes, et jamais invoqués lorsqu’il est question de leurs parcours politiques. Pour en savoir davantage sur la notion de sorcellerie au Xingu (Barcelos Neto, 2006; Dole, 1964; Fausto, 1999; Menezes Bastos, 1984, 2001; Vanzolini, 2011, 2013). Aucun écrit, à notre connaissance, n’aborde la présence et la performance de la sorcellerie en milieu urbain, un sujet qu’il importerait d’approfondir.

que la trajectoire urbaine, à travers la transgression de certaines normes, permet de reconstruire un rapport au territoire décentré géographiquement, qui devient foncièrement politique et féminin.

Ce nouveau rapport émane de la jonction entre le territoire, la politique en milieu urbain, les luttes autochtones et la volonté des migrantes. Comment se jouent ces nouveaux possibles? Comment s'articulent projets personnels et devoirs envers la famille, la culture, la communauté? Comment ces rôles d'apprenantes et d'enseignantes influencent-ils la politique autochtone et le mouvement autochtone brésilien? Comment ces figures, à la fois traditionnelles et nouvelles, donnent-elles un sens particulier à l'urbanité autochtone? Comment l'autonomie de ces femmes bénéficie-t-elle aux luttes politiques? Les prochaines sections tenteront de répondre à ces divers questionnements au cœur desquels les migrantes xinguanas se placent, volontairement ou non, en actrices incontournables. Pour comprendre l'ascension d'une telle posture, revoyons l'histoire du mouvement autochtone brésilien, accompagné du plus récent mouvement féminin et finalement, régionalement, celui des femmes autochtones au Mato Grosso. Rappelons toutefois qu'il s'agit là d'un type de trajectoire et d'expérience de l'urbain parmi d'autres, pointant à nouveau le fait que le phénomène migratoire autochtone n'est ni homogène, ni unificateur, mais bien pluriel et complexe.

10.2 Les mouvements autochtones

L'année 1974 est reconnue par le mouvement indigéniste et indien comme étant celle de la naissance, timide et discrète, mais non moins formelle, du mouvement autochtone au Brésil, même si les recherches de Belleau présentent des traces de rassemblements dès 1971¹⁹⁹. Cette année marque la réalisation de la première Assemblée autochtone rassemblant les chefs de 16 nations distinctes à la mission catholique *Anchieta* du Mato Grosso. Organisé par le CIMI (Conselho Indigenista Missionário – Conseil Indigéniste Missionnaire), ce format de

¹⁹⁹ Belleau note la réalisation d'assemblées « supra-village » chez les Macuxi du Roraima et les Kaingang dans le Santa Catarina. Ces assemblées n'ont pas été intégrées dans les listes officielles « d'Assemblées indigènes », car elles ne sont pas réalisées par le CIMI. Elles sont vues par l'auteur comme se situant « clairement en dehors des traditions et constituent une rupture historique à plusieurs égards. » (Belleau, 2014b, p. 140)

structure mobilisatrice autochtone engendrera l'émergence de cette nouvelle, seule et unique forme de rassemblement intercommunautaire et interrégional de l'époque, réalisé sous la forme d'un modèle de « supra-village »²⁰⁰ (pensé et voulu, par le CIMI, pour être le plus proche des structures politiques autochtones). Belleau (2014) dénombre entre 1974 et 1980, année de la création de la première organisation autochtone, la réalisation de près de 30 « Assemblées indigènes »²⁰¹. La première Assemblée de 1974 est donc définie comme « la première action collective panindienne du Brésil contemporain » (Ibid, p.83). Pacini, Teodoro et Novais (2019), qui brossent un portrait de la participation des femmes au sein du mouvement indigène, dénombrent, quant à eux, près de 57 « Assemblées de Chefs Indigènes » dans l'unique décennie de 1970-1980, ne s'en tenant pas uniquement à celles organisées par le CIMI. Ce dernier sélectionne les participants en fonction de trois critères : avoir accès aux missions du CIMI, parler le portugais et être détenteur d'une forme de légitimité traditionnelle (principalement aux yeux des missionnaires). Il faut « parecer indio » (paraître Indien) et pouvoir avoir un impact sur la base, la communauté. Des critères qui écartent (souvent par préjugés) les migrants urbains, contrairement à l'avènement des organisations autochtones dont les migrants urbains seront des acteurs clés.

L'année 1978 marque un resserrement de l'organisation que prend alors le mouvement à la suite de l'annonce (ou plutôt la menace), par le gouvernement de l'époque, de l'application d'un décret d'émancipation des peuples autochtones du Brésil²⁰². S'organise alors une réponse émanant des alliés allochtones rassemblant intellectuels et activistes allochtones se ralliant à la cause. De nombreuses organisations et ONGs indigénistes dites « anthropologues » (Belleau, 2014) verront le jour autour de ce moment considéré comme charnière pour le mouvement autochtone brésilien. C'est notamment le cas de la Commission pro-Indienne (CPI) fondée en 1978 à São Paulo.

²⁰⁰ Belleau reprend le terme de « supra-aldeia » (supra village) qui est « utilisé dans la littérature anthropologique brésilienne, pour signifier des rencontres au sein de la même région ou du même État, mais qui ne regroupent qu'une seule ethnie. » (Belleau, 2014, p. 140)

²⁰¹ Pour une lecture critique et historique de la naissance, de l'organisation et des acteurs de ces Assemblées, se référer à l'ouvrage de Belleau « Le mouvement indien au Brésil. Du village aux organisations » (2014).

²⁰² Pour plus d'informations concernant le décret d'émancipation, lire l'article de Bicalho de 2017, « Resistir era preciso. O Decreto de Emancipação de 1978, os povos indígenas e a sociedade civil no Brasil ».

L'effervescence politique de ce contexte, qui s'inscrit dans une contestation de la dictature militaire toujours en cours (1964-1985) et le mouvement d'appui allochtone aux causes des peuples autochtones, bénéficiera également, au tournant des années 1990, d'un nouveau cadre « écologique ». C'est dans cette lignée que le Centre œcuménique de documentation indigène (CEDI) créé en 1974 se transforme en 1994 en « l'Institut socio-environnemental » (Instituto socio-ambiental – ISA). Cette ONG, maintenant connue internationalement, possède un siège régional à Canarana qui participe à maintenir les activités du « Programme Xingu » en action²⁰³ depuis 1995 (Almanaque 2011). Elle incarne désormais cet acteur indigéniste anthropologue qui se présente comme nouvelle alternative face aux indigénismes d'État (la FUNAI) et missionnaire (le CIMI). L'ISA se présente comme résolument anti-paternaliste, désintéressé, mais aussi engagé. L'ISA, qui compte parmi ses rangs de nombreux intellectuels de toutes les disciplines (quoique surtout versés dans les sciences sociales), est considéré par certains comme étant « à la tête du dispositif institutionnel de l'indigénisme anthropologue dans les années 1990 » en jouant un rôle essentiel dans le mouvement et en venant offrir des compétences juridiques, champ longtemps monopolisé par le CIMI au sein du mouvement autochtone brésilien (Belleau, 2014b, p. 112). Or, comme nous le verrons plus bas, ces ONGs indigénistes ne seront pas à l'abri des tendances paternalistes comme le souligne Eduardo Viveiros de Castro (E. Viveiros de Castro, 1999), qui argue que le « vieux schéma du patronage » surplombe les pratiques des anthropologues brésiliens qui sont ancrées dans ce que Belleau (2014 :116) nomme une « tradition de défenseur, de médiateurs et de porte-parole des Indiens »[sic]. Des pratiques paternalistes fortement ancrées dans la société dominante brésilienne et issues des organismes, des anthropologues et autres chercheurs gravitant dans la périphérie des luttes autochtones, sous le couvert de la défense de leurs intérêts, seront perceptibles et fortement critiquées par mes collaboratrices. De telles réalités ou perceptions complexifieront leurs parcours politiques.

Si nous revenons à la décennie des années 1980, le Brésil voit donc de plus en plus d'organisations autochtones émerger. C'est bien en 1980 qu'est créée la toute première organisation autochtone brésilienne, l'UNI (*União das Nações Indígenas*), sur fond de bureaucratisation contraire aux souhaits érigés par le CIMI depuis les premières Assemblées

²⁰³ Le programme et le ISA sont en action dans la région du Xingu depuis 1995.

Indigènes. Si ces dernières n'ont jamais mené à une reproduction et une appropriation de leur structure de la part des peuples y participant²⁰⁴, il en sera différent pour le format des organisations. La naissance des ONG indigénistes, la diffusion de ce modèle par les anthropologues et autres alliés travaillant aux côtés des peuples autochtones, mais aussi le constat des Autochtones du besoin d'une structure solide pouvant faire face aux politiques brésiliennes marquent l'histoire du mouvement indien au Brésil. Pour la suite de cette partie, j'aborde la création de ces organisations autochtones, le travail en leur sein, les postures des nouveaux leaders qui en émergent, les alliances et tensions existant entre eux et leurs alliés indigénistes, ainsi que le rôle des hommes dans les parcours politiques des collaboratrices.

Une recension datant de 2019 dénombre près de 886 organisations autochtones au Brésil, dont la majorité est composée de structures locales et est située dans la région de l'Amazonie brésilienne (Pacini et al., 2019, p. 4). Avec elles émergent des figures politiques « emblématiques », de « nouveaux chefs » (Belleau, 2014) à l'échelle régionale, mais surtout nationale et internationale. Ceci est dû au changement de structure autour de la notion de « délégation » plus ou moins présente parmi les peuples autochtones brésiliens et les chefs traditionnels. Émergent alors de jeunes interlocuteurs qui embrassent une représentation de l'indianité dans sa globalité et non plus dans son caractère uniquement ethnique. Ces nouveaux « acteurs indiens » occupent désormais une place importante (mais aussi critiquée et précaire) dans les luttes pour les droits autochtones, au grand dam des institutions étatiques²⁰⁵ et au péril de leurs carrières et vies personnelles²⁰⁶. Comparativement aux Assemblées où les participants présentaient principalement leurs réalités régionales sans

²⁰⁴ Au désarroi des organisateurs issus du CIMI, aucune Assemblée indigène n'a été orchestrée, demandée et menées par des acteurs autochtones (Belleau 2014).

²⁰⁵ Comme le démontre le cas de Mario Juruna invité à témoigner devant le Tribunal de Russel en 1980 et interdit de voyage par la FUNAI.

²⁰⁶ Taux élevé d'homicide envers les chefs autochtones (Belleau, 2014a). À elle seule, l'année 2019 compte 9 assassinats de liderança autochtones au Brésil (Globo, 2019). Il s'agit d'une situation surveillée par l'ONU comme le suggère le rapporteur spécial des Nations unies, Michel Forst, sur la situation des défenseurs des droits (Forst, 2016, p. 10): « ... la majorité des assassinats, soit 45% des 156 mots de défenseurs comptabilisés dans 25 pays en 2015, étaient liés à la défense des droits environnementaux, fonciers et autochtones. » Irène Bellier (2018) conclue ainsi qu'« En 2016, les Autochtones sont victimes de leur engagement pour la défense du territoire et de l'environnement. » (Bellier, 2018, p. 139)

Mondor va souligner que la présence des leaders sur la scène internationale leur offre une certaine protection : « La protection de leurs alliés transnationaux garantira la survie organisationnelle des mouvements autochtones et offrira une certaine protection contre des assassinats, des détentions et des attaques contre les leaders autochtones » (Mondor, 2012, p. 31).

transcender l'échelle locale, la création d'organismes par l'entremise de la bureaucratisation permet de traiter les luttes autochtones sous leur caractère collectif. Parmi les figures autochtones plus connues se démarquent Raoni Kayapo, David Kopenawa, Mario Juruna, Marcos Terena, Ailton Krenak, Marçal Tupa-Y. Si je réserve une section entière à la notion d'élite autochtone et de nouveaux acteurs politiques plus tard dans ce chapitre, il est toutefois important, dès maintenant, de souligner la prégnance de ces figures strictement masculines. Très peu de figures féminines émergeront du mouvement (et les écrits ne leur donneront que peu d'attention). Il faudra attendre la fin des années 1990-2000 et surtout 2010, pour voir de telles figures être reconnues nationalement, comme Joenia Wapixana, première avocate autochtone depuis 1997 et première députée fédérale autochtone depuis 2017 ou encore Sonia Guajajara, première Autochtone à se présenter au poste de vice-présidente aux élections de 2018. Des figures, davantage régionales, ont toutefois pu émerger avant cela, comme le démontre le parcours de la première professeure autochtone issue de la nation Rikbaktsa, Beatriz Mohã, qui retourne dans son village situé dans l'État du Mato Grosso pour y enseigner dès 1968.

L'absence des femmes autochtones des Assemblées constituant la base du mouvement autochtone brésilien n'est pas anodine. Si leur agentivité se déploie de multiples manières, les chercheurs ont longtemps passé sous silence leur présence au sein de l'espace politique (un biais encore actuel). Lasmar (Lasmar, 1999) qui pointe trois facteurs ayant mené à un cadrage spécifique des hommes et de leurs pratiques au sein des études ethnologiques note le rôle masculin d'agent liant l'extérieur à l'intérieur, la valorisation d'une culture de guerre et l'attrait particulier des activités rituelles interdites aux femmes. Jouant sur la dichotomie espace public/espace privé, la femme autochtone a été ainsi réduite dans la tradition anthropologique à la sphère domestique, et par corrélation, à « l'élément passif de la culture » étudiée (Vidente dos Santos, 2012, p. 96-97). Les femmes autochtones, réduites au silence par l'absence de la prise en compte de leurs propres luttes dans les ethnographies et par leur absence physique au sein des événements constituant les balbutiements du mouvement autochtone, ont donc commencé à s'organiser seules à partir de 1980 (Pacini et al., 2019, p. 3-4).

Des 886 organisations actuelles (2019), 56 sont des organisations féminines. Sur le total des organisations fondées dans l'État du Mato Grosso, c'est-à-dire 135, seulement 6 sont des organisations féminines. Il est considéré que le mouvement « indien » prend racine dans l'État du Mato Grosso à travers les Assemblées des années 1970 qui y ont lieu (Pacini et al., 2019) et que la première association autochtone féminine voit le jour en 1984 sous l'*Associação das Mulheres do Rio Negro* (AMARN – l'Association des Femmes du Rio Negro, créée grâce à l'appui de l'anthropologue américaine Janet Chernela). On perçoit que le mouvement politique féminin sera plus tardif dans le Mato Grosso, et ce, malgré l'historique des Assemblées s'y étant déroulé. L'État est le lieu de plusieurs rassemblements de femmes autochtones entre 2002 et 2007, période où s'amorce la création des organisations féminines (Pacini et al., 2019). Ces rencontres dans le Mato Grosso, mais aussi dans le reste du pays, ont pour objectif de « promouvoir la participation des femmes autochtones dans les diverses instances ainsi que celui de protéger leurs droits, mais également de contribuer à l'avancement du mouvement indigène » (Sacchi, 2003). Les femmes veulent faire partie du mouvement, non pas se l'accaparer ou en fonder un tout autre, mais bien être considérées comme des actrices à parts égales des hommes et pouvoir contribuer à défendre les droits des peuples autochtones du Brésil.

C'est ainsi que sont créées l'*Associação Indígena Umutina Otoparé* (l'Association Indigène Umutina Otoparé), du peuple Otoparé, basée à Barra do Bugres créée en 2003; l'*Associação das Mulheres Indígenas de São Domingos* – AMI (l'Association des Femmes indigènes de São Domingos), basée à Luciara auprès du peuple Iny (Karaja) et créée en 2006; l'*Associação Yamurikumã das Mulheres Xinguanas* – AYMXI (l'Association Yamurikumã des femmes xinguanas), association régionale basée à Canarana et créée en 2009 ; l'*Organização de Mulheres Indígenas – Takiná* (Organisation de femmes indigènes – Takina), à l'échelle de l'État, basée dans la capitale de Cuiaba et créée aussi en 2009; l'*Associação Indígena de Mulheres Rikbaktsa – AIMURIK* (Association Indigène de femmes Rikbaktsa), locale et basée à Cotriguaçu depuis 2010; et finalement, l'*Associação Indígena das Mulheres Apiaká, Kayabi e Munduruku* – AKAMU (Association Indigène des femmes Apiaká, Kayabi et Munduruku), représentant la jonction des femmes des trois nations, basée à Juara et créée en 2011 (Pacini et al., 2019, p. 3-4).

Canarana et la politique autochtone

C'est dans un tel contexte, régional et national, qu'il est important de considérer les récits de mes collaboratrices qui détiennent des expériences politiques. Des 24 femmes ayant réalisé leur récit de vie, 10 soulignent, à des degrés divers, leur participation (présidente, vice-présidente, membre de la direction, membre, employée bénévole ou fonctionnaire) à des organismes autochtones basés à Canarana. Ce pourcentage élevé au sein des interlocutrices s'explique en partie par la collaboration établie lors de mon troisième séjour sur le terrain avec l'AYMXI qui devient mon partenaire de recherche, m'offrant un accès plus direct aux migrantes urbaines qui mobilisent leur agir urbain aux échelles communautaires et collectives présentées précédemment. Si ce ratio n'est donc pas nécessairement représentatif de l'entièreté des migrantes xinguanas, il met en évidence la présence et la performance de ces actrices.

Localement, la ville de Canarana est le siège de deux associations régionales principales et reconnues, soit l'Association de la Terre Indigène du Xingu (*Associação da Terra Indígena do Xingu – ATIX*) créée en 1995 et l'Association Yamurikumã des femmes Xinguanas (*Associação Yamurikumã das mulheres xinguanas - AYMXI*) créée en 2009. Dans cette petite ville régionale du Mato Grosso sont également implantés un bureau de coordination régional de la FUNAI-XINGU, un bureau régional du ISA pour gérer le Programme Xingu, un District de la Santé Indigène (DSEI), une Maison d'appui à la Santé Indigène (CASAI), l'Institut de recherche socio-environnemental du Xingu (IPEAX). Cette forte présence d'organismes fédéraux, d'organismes indigénistes et d'organisations autochtones fait de Canarana un lieu politique de haute importance pour la région du Xingu.

Amari est à l'origine de la création du AYMXI. Migrante urbaine, scolarisée et maîtrisant le portugais, elle est invitée à quelques reprises, avant 2009, à siéger comme « représentante » du Xingu lors d'évènements, assemblées et conférences d'ordre régional. Les organisateurs de ces rencontres ne sachant pas à qui s'adresser (car il n'existe aucune instance proprement féminine dans la région) envoient les invitations via la FUNAI qui dépêche des individus sans consulter les communautés. Une pratique que nous retrouvons dans les Assemblées gérées par le CIMI qui s'octroie le droit de décider qui sera présent aux assemblées. Sans

mandat réel de la part de leur communauté, ces délégations sont donc improvisées sur la base de critères allochtones, ou du moins, externes aux communautés. Les Assemblées du CIMI, à l'image des rencontres régionales auxquelles Amari est invitée à participer, présentent un manque :

« [Les Assemblées] ne permettent pas de lier le centre à la périphérie d'un mouvement et nie le leadership, deux éléments corollaires indispensables, selon Tarrow (1994), **pour faire d'une structure mobilisatrice un acteur durable et capable de mobiliser ses troupes**. Cette structure mobilisatrice en niant le leadership au profit d'un forum tente de circonvenir la question de la représentation. **À qui s'adresser? Qui représente les Indiens? On voit des Indiens s'exprimant dans des publications indigénistes, mais, dans l'autre sens, que peut faire une ONG européenne si elle cherche un interlocuteur? Elle ne propose pas d'interface – ce dont les Indiens sont demandeurs.** » (Belleau, 2014b, p. 165)

Amari trouve ainsi insensé le fait d'être en position de « représentation » de sa communauté, mais aussi des femmes d'autres communautés xinguanas, alors que la « base » (les villages) n'a pas pu participer à ce choix. Un choix qu'elle considère comme essentiel dans le processus d'autonomisation communautaire. C'est ce constat qui la frappe en 2009 alors qu'on lui demande, lors d'une rencontre, de se prononcer « au nom des femmes xinguanas ». Dans le film *Voices des guerrières (AYMXI et al, 2022)*, elle explique le contexte de ces délégations sans pouvoir de représentation et sans lien avec la base en ces termes :

L'association est née de la demande d'invitations qui provenaient de l'extérieur vers les Xinguanas, et parfois il n'y avait pas de centre de référence où ces invitations pouvaient parvenir aux femmes. Cela n'existait pas auparavant. Ainsi, les invitations arrivaient, elles arrivaient à la FUNAI, la FUNAI elle-même envoyait les invitations, mais lorsqu'elles arrivaient à la FUNAI ou à d'autres endroits, **les gens choisissaient les femmes qui étaient en transit dans la ville. Ils ont pris ces femmes et les ont envoyées à des réunions, des événements, sans la connaissance de la base, sans critères, sans préparation, sans connaissance, ils ont envoyé ces femmes. Et avec cela, l'information n'arrivait pas à la base. Les femmes du Xingu devaient s'organiser. Pour que l'information puisse atteindre les femmes de la base.**²⁹¹ (Kaiulu - 05:08-06:30 - film)

C'est pourquoi elle décide, après une rencontre auprès des résidentes urbaines de Canarana, en 2009, de rassembler les femmes de tous les villages du Xingu pour discuter de cette question. Cette première rencontre « officielle » a lieu dans le village Ypawy de la communauté Kamayura.

Nous sommes allés... nous avons invité beaucoup de femmes, tous les villages, nous avons invité. Mais la plupart des femmes du Haut-Xingu étaient là. Hommes, femmes, enfants, tout le monde était là. Et... certaines personnes des villages du Bas-Xingu sont venues. Les Kawaiweté sont venus. Certains villages sont venus. Les Ikpeng ne sont pas venus, parce qu'ils étaient en deuil... et c'était quelque chose de très nouveau neh... donc c'était très difficile pour elles de venir participer...²⁹² (Kaiulu)

La proposition que Kaiulu dépose devant cette assemblée intercommunautaire est celle de la création d'une organisation féminine qui puisse « discuter des demandes des femmes, de leurs intérêts. »²⁹³ (Sula – 07 :30) Devant ce désir d'autoreprésentation féminine, le ATIX, par le biais de son représentant présent lors de cette assemblée, répond par une proposition distincte : la création d'un secteur pour les femmes sous son toit (pour ne pas dire sa tutelle). Si une telle proposition peut sembler intéressante pour la récupération d'un capital social et politique, de locaux, de financements déjà établis, Vinente dos Santos (2012, p. 99) souligne qu'il s'agit plutôt d'un paradoxe :

En ce sens, la création de départements et d'organisations de femmes [au sein d'organisations déjà existantes], bien que représentant une étape importante en tant qu'espaces et niches politiques spécifiquement créés pour garantir la participation des femmes, constitue un paradoxe dans la mesure où elle peut servir de palliatif à une participation effective, de vitrine pour exposer la présence des femmes dans les organisations, en limitant toutefois leur capacité de participation exclusivement à ces sphères, tout en empêchant confortablement et subtilement leur accès à des postes élevés au sein de la structure plus générale des organisations. (traduction libre)

Ce paradoxe est bien compris par la fondatrice et elle nous résume ainsi la réaction des femmes:

Ils ont dit ça... aux femmes. Et elles ont dit... « **Non** ». **Nous voulons planter nos propres graines. Nous ne voulons pas de choses toutes faites. Nous voulons sentir la difficulté dans notre peau. Nous voulons le sentir. Nous voulons marcher avec nos propres jambes. Nous ne voulons pas marcher, rester dans l'ombre des institutions qui n'appartiennent pas aux indigènes.** Quand mon oncle, le chef des Yawalapiti, a pris le micro et a dit... Femmes, je veux vous dire que vous avez tout à fait raison de créer une association juste pour vous, juste pour les femmes. **Je vous soutiens, je suis avec vous. Et vous êtes capable de faire bouger les choses.**²⁹⁴ (AYMXI et al, 2022, 00 :07:50, Kaiulu Yawalapiti)

Portée par la voix de Kaiulu, la volonté des femmes est claire. Fonder une association distincte du ATIX, non pas par refus de travailler avec ou d'être épaulées par les hommes, mais bien de pouvoir s'extirper de ce qu'elles considèrent comme de l'assistancialisme et du paternalisme de la part des organisations allochtones. L'appui des hommes leur apparaît justement essentiel, tant dans leur présence à ces rassemblements que dans leur prise de parole, comme nous le verrons dans la dernière section de ce chapitre. De ce désir d'indépendance féminin naîtra une certaine tension (due également à des différends personnels entre les équipes de direction) entre les deux associations régionales. Depuis 2009, la direction du AYMXI travaille à monter des projets liés aux demandes des femmes, à trouver du financement en répondant à des concours spécifiques, à mener des ateliers et des formations pour diversifier les compétences d'autonomisation des femmes. Elle organise annuellement une Assemblée générale où tous les villages sont invités. L'Assemblée

annuelle représente une organisation en soi avec la gestion financière des déplacements entre la ville et le territoire, mais aussi entre les divers villages et le lieu de rencontre (les bateaux pour trajets sur voies marines, les voitures pour les segments terrestres, l'essence pour les camions, le gaz pour le moteur à bateau, les chauffeurs), la nourriture et les gens qui seront responsables de la préparer (pêcheurs, femmes qui feront les crêpes de manioc), l'équipement nécessaire (parfois technologique – microphones, haut-parleurs, parfois techniques – filets de pêche, moteur de bateau), la gestion des invitations aux membres ainsi qu'à d'autres partenaires (autres organisations, FUNAI, ATIX, etc.), la construction d'un horaire et plan défini, la préparation d'outils de présentation (tableaux, présentations PowerPoint, discours). Les Assemblées sont orientées vers un compte-rendu des activités de l'année, une présentation des états financiers, ainsi que la discussion de thématiques ciblées. En 2014 est réalisée une série de « *rodas de conversas* » (cercles de discussion) dans quatre villages. À l'inverse du modèle de l'Assemblée où les femmes se réunissent dans un seul endroit, les « *rodas de conversas* » ont pour objectif, à travers la délocalisation temporaire de l'équipe de direction dans divers points du Xingu, de récolter les enjeux importants des « bases » permettant, grâce à la mobilité de la direction, une plus grande participation féminine aux discussions. Cet évènement est organisé grâce à l'appui de la FUNAI, du DSEI, du ATIX et de l'Institut Catitu. L'objectif, en plus de récolter les enjeux d'intérêt féminin, est celui de « mobiliser les femmes xinguanas, de consolider l'implantation de l'Association Yamurikumã dans les bases et d'éclaircir le rôle et le travail de l'Association auprès des femmes, de leurs communautés et de leurs lideranças. » (FUNAI, 2015) La troisième Assemblée du AYMXI en 2015 réunira 130 femmes afin de parler des thèmes ayant émergé des « *rodas de conversas* » de 2014, soit la prostitution, l'alcoolisme et les déchets dans les villages. Des intervenants extérieurs sont invités, tels qu'une représentante du Programme des Nations unies pour le développement (Pnud). Lors de la quatrième rencontre organisée en 2016, les thématiques abordées sont l'alimentation traditionnelle et les aliments industrialisés, la divulgation des images des femmes sur internet et autres médias, la santé de la femme (Voir la figure 9).

Figure 19 – Affiche de la 4^e Assemblée annuelle de l'AYMXI



En 2018, l'Assemblée aura pour titre « Femmes guerrières dans la lutte pour leurs droits et défis » (*Mulheres guerreiras na luta por seus direitos e desafios*) avec pour thématique l'union, l'union entre les femmes, mais également entre les femmes et les hommes. Cette assemblée verra la participation d'une centaine de femmes des différentes régions du Xingu.

Figure 20 - Affiche de la 5^e Assemblée annuelle de l'AYMXI



Dans une vision encore plus revendicatrice, la rencontre de 2019 aura pour nom « Femmes en résistance » (*Mulheres em Resistencia*).

Figure 21 - Affiche de la 6^e Assemblée annuelle de l'AYMXI



Depuis 2010, le AYMXI possède un espace physique dans la ville de Canarana dans un local appartenant à l'Institut de Recherche Ethno-environnemental (*Instituto de Pesquisa Etno-ambiental* - IPEAX), présidé et géré par des acteurs xinguanos. Cet espace est le lieu de rencontres des membres de la direction, de la gestion des dossiers et de l'administration de nouveaux projets communautaires tels qu'une boutique d'artisanat en fonction depuis 2018.

Figure 22 – Boutique d'artisanat de l'AYMXI



© Facebook Artesanatos Yamurikumã

À l'instar d'autres associations féminines implantées en milieux urbains au Brésil, comme l'ASIBA (*Associação Indígena de Barcelos*) à Barcelos et l'AMARN (*Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro*) à Manaus, l'AYMXI est également née d'un réseau d'artisans qui trouve, dans la confection artisanale, une source de revenus important (comme je l'ai souligné dans la deuxième partie). Si pour ces deux premières associations féminines l'artisanat est un moteur stimulant « l'associativisme féminin » (Vinente dos Santos 2012), pour l'Association Yamurikumã la vente d'artisanat est venue dans un second temps, puisque sa direction était rivée vers les besoins de la base. L'artisanat, une fois le local de Canarana acquis, s'est imposé comme une source de revenus possible pour les résidentes urbaines, mais

aussi les femmes des villages qui envoient leur production à vendre en ville (pour lesquelles l'Association agit à titre de réseau, toutes les familles n'ayant pas nécessairement de la parenté habitant en ville), ainsi qu'une vitrine dans l'espace urbain à travers l'espace boutique qui offre une visibilité à l'Association, marquée par le graphisme xinguano peint sur ses murs extérieurs et par la grande fenêtre qui permet de voir les étalages de créations (Figures 12).

Sa présence dans une ville où siège un bureau de coordination de la FUNAI permet à la direction de l'AYMXI d'entretenir un lien fort avec les fonctionnaires en leur offrant une aide dans la gestion de leurs projets (notamment pour monter des projets et les présenter à des concours de financement). Il s'agit aussi d'un espace où peuvent se réaliser des événements ponctuels formels (réunions) ou informels (« *churasqueira* », barbecue) où les résidents urbains, mais également les gens de passage peuvent discuter, se retrouver, discuter politique.

L'équipe de direction est élue pour un mandat d'une durée de 4 ans. La première équipe est élue en 2009 lors de la première assemblée, la seconde prend place en 2014 et ensuite en 2018. Kaiulu, la fondatrice et première présidente, conserve son poste bien malgré elle lors des deux élections suivantes. Malgré son désir de passer le flambeau à une autre femme, la « base » a choisi de maintenir Kaiulu responsable de la direction. Ce choix est expliqué en partie par sa scolarité, sa présence en milieu urbain et son apprentissage (à grand coût) de la gestion bureaucratique d'une telle instance.

Il apparaît donc évident, comme le démontrent les études sur le mouvement des organisations autochtones, que celles-ci sont dirigées par des individus qui doivent répondre à certains critères comme celui d'habiter la ville, facilitant ainsi la candidature des migrants et résidents urbains. Un tel critère permet ainsi d'éviter la délocalisation des familles des élus pour la période de leur mandat comme le démontre Horta (2018) concernant la direction du ATIX et de la FUNAI²⁰⁷. D'autres critères comme la scolarisation, la maîtrise du portugais, la maîtrise

²⁰⁷ En effet, elle souligne que lorsque le président d'un organisme est élu, celui-ci arrive en ville accompagné de plusieurs membres de sa famille. On retrouvera à Canarana un plus grand nombre de famille selon la communauté de l'élu. Une situation changeante lorsque celui-ci retourne dans son village après son mandat, lorsque les familles connexes à lui se délocalisent vers le territoire. (Horta, 2018)

du « monde du Blanc » et éventuellement, un certain leadership, traditionnel (cacique, liderança) ou non traditionnel, transparissent dans le parcours des femmes œuvrant en politique autochtone autant que dans celui des nouvelles figures politiques masculines du mouvement indigène présenté par Belleau (2014).

Ces critères peuvent mener des femmes à se voir ainsi déléguer la direction d'une association sans même l'avoir désiré. C'est le cas d'Ana qui se voit confier la direction de la nouvelle association familiale, étant la seule de sa parenté à habiter la ville. Elle perçoit une telle tâche avec anxiété puisqu'elle connaît, par l'entremise de sa participation à la direction du AYMXI, l'ampleur du travail qui l'attend. L'occupation de ces postes et rôles administratifs est donc considérée à la fois comme une opportunité (de travail, d'acquisition de nouvelles compétences, de réalisation de ses projets et rêves personnels) et comme une lourdeur (travail accaparant, investissement de ses finances personnelles pour faire avancer le projet, difficulté à faire coïncider cette charge de travail avec les autres rôles de la femme). Toutefois, lorsqu'elles sont choisies par leurs communautés, familles ou autres membres des collectivités, elles ne refuseront pas (par absence de choix peut-être plus que par désir d'honorer ces indications²⁰⁸) ces charges et les activités qui en découlent.

Si l'ATIX a vécu un processus similaire à l'AYMXI, elle offre maintenant des postes salariés aux membres de sa direction, une situation que l'Association féminine, après 12 ans d'existence, ne peut toujours pas se permettre. Le refus de s'accoler à une organisation indigéniste peut constituer un frein à cette stabilité financière. La majorité des concours de financement de projets offerts par des ONG et autres instances fédérales n'autorisent pas, dans le budget déposé, des dépenses liées à des salaires permanents pour l'équipe (uniquement des honoraires temporaires pour la « préparation » et la « réalisation » de l'évènement/projet) ou encore à l'entretien du local. Cette « indépendance » pèse sur les épaules des membres de la direction qui doivent s'organiser, souvent de manière personnelle, pour se maintenir en ville, assurer leurs déplacements et continuer à pourvoir aux frais administratifs que représente la gestion d'une association. La difficulté liée à la gestion

²⁰⁸ Par « Indication », j'entends l'acte d'« indiquer » le nom de quelqu'un, de le désigner, de le choisir pour occuper un poste ou remplir une tâche précise. Ce que mes collaboratrices décrivent comme étant des « indicações ».

financière s'accompagne de critiques de la part des membres de la base qui ne cernent pas toujours le fonctionnement des dépenses autorisées. Ainsi, elles doivent souvent expliquer qu'elles ne peuvent autoriser des dépenses pour un individu ou une seule communauté si ceux-ci ne sont pas en rapport avec un projet collectif lié à l'Association et à ses membres. Elles ne peuvent subvenir à l'achat de moteur à bateau, de voiture ou simplement payer les factures de déplacement d'une famille désirant venir en ville (exemples donnés par les membres de la direction de l'AYMXI). Cette confusion peut mener à des tensions internes que la direction doit ensuite désamorcer lors des réunions et assemblées annuelles avec une grande transparence des états financiers et la vulgarisation des critères et des réglementations liés aux financements qui leur sont accordés. Néanmoins, certaines incompréhensions persistent, pouvant mener à des critiques dirigées vers la direction. Malgré leur travail à rendre le travail administratif transparent, elles reçoivent des critiques de « détournement de fonds », d'utilisation d'argent à leurs propres fins ou de simples critiques désirant un support de leur part, soi-disant preuve d'un manque de générosité. Elles relient ce rapport entre les Xinguanos et l'argent à la relation d'assistancialisme maintenue dans la région par la FUNAI et ensuite par les ONGs nationales et internationales.

Kuiaiui, vice-présidente de l'AYMXI, décrit dans le film *Voz das Guerreiras* les objectifs de l'Association en mettant en lumière la problématique issue des attentes de la communauté généralement liées aux politiques assistancialistes :

Et ce que nous voyons maintenant, c'est qu'avant, dans les réunions, les femmes qui parlaient, aujourd'hui elles ont plus de courage pour parler, en public. C'est donc très intéressant pour nous. Et quand ils nous interrogent sur les résultats, le travail de l'association... « ah, cette association n'a aucun résultat, elle n'apporte rien »... Apporter quoi ? Du matériel ? Je pense... je ne sais pas... c'est quelque chose comme cela qu'ils veulent... parce que nous sommes habitués à avoir des résultats comme ça... avoir une voiture, un moteur, avoir de l'essence... fournir ces voitures, fournir de l'essence, du carburant en général... faire des achats, et les distribuer aux gens... tu sais... mais ceci n'est pas notre objectif principal... ²⁹⁵ (AYMXI et al, 2022, 00 :19:15, Kuiaiui Yawalapiti)

Figure 23 – Capture d'écran du film *Voices des guerreiras* – conception négative de l'AYMXI



Sur le plan international, ce rapport à l'argent et les tensions qui en émanent sont des enjeux rencontrés couramment au sein des organisations autochtones, et ce, partout dans le monde. Mondor (2012), qui étudie les associations autochtones transnationales en Amérique du Sud, note l'enjeu très présent de la corruption et de la cooptation des chefs et leaders de ces organisations. La distance physique (le siège de l'organisation est souvent éloigné de la base) participe d'ailleurs à renforcer ce point de tension. Ce sujet est présent autant auprès des directions menées par des hommes que par des femmes. Cependant, les femmes doivent, en plus d'une telle pression, jongler simultanément avec différentes normes de genre explicitées précédemment qu'elles contournent et transgressent, laissant place à davantage de critiques, de commérages et d'impacts complexifiant leur quotidien.

Certaines femmes rencontrées parleront plutôt de leur expérience en tant qu'employées salariées dans une autre organisation autochtone de Canarana, une situation différant complètement de celles vécues au sein de l'AYMXI. Celles ayant déjà travaillé ou travaillant à l'ATIX, à la FUNAI-XINGU, à l'IPEAX ou encore au DSEI et à la CASAI bénéficient d'une structure déjà formée dans laquelle elles vont acquérir des compétences, une expérience de travail et un réseau. Le racisme et le sexisme y sont présents, parfois entre une direction et ses employés, parfois entre employés. De tels enjeux n'ont toutefois jamais été mentionnés en rapport à l'AYMXI. Certaines femmes prendront la décision de démissionner de postes administratifs salariés à la suite de situations de harcèlement ou de commentaires et gestes déplacés. L'omniprésence de la pression financière en milieu urbain, la valorisation de ces emplois, ainsi que la difficulté à parvenir à en occuper un (surtout pour les femmes qui occupent, plus largement, des postes d'entretien ménager et de cuisinière) laissent les

collaboratrices et les femmes rencontrées de manière informelle dans une situation décisionnelle complexe où leur entourage va parfois éprouver une frustration si la femme quitte volontairement ses fonctions.

Ces postes, qui sont hautement valorisés par les femmes, leur famille et leur communauté, peuvent avoir des répercussions négatives sur leur expérience urbaine. Mais dans la majorité des expériences, ils leur offrent des outils et des compétences qui les propulsent dans des postes, des études ou d'autres projets politiques généralement en continuité avec le territoire. Qu'il s'agisse du désir d'une femme d'orienter ses études en fonction des besoins particuliers à combler au sein des luttes autochtones, ou encore, de se voir octroyer un rôle administratif sur le territoire, ces expériences au sein des organismes autochtones sont les assises d'un processus d'autonomisation à la fois individuel, mais aussi foncièrement communautaire et collectif.

Être une femme qui travaille en milieu politique, que ce soit par le biais de l'investissement bénévole au sein d'un organisme autochtone (féminin, familial) ou par l'entremise d'un poste salarié au sein d'un organisme autochtone, indigéniste ou fédéral, peut, à travers la position « hors norme » à laquelle cela renvoie, faire réagir à divers degrés. Pensons au fait d'être une femme qui parle publiquement, d'être une femme qui dirige des hommes (poste de direction ou de gestion), d'être une femme qui passe son quotidien en étant entourée d'hommes, d'être une femme qui exerce une mobilité échappant au contrôle communautaire, d'être une femme qui donne un exemple différent de la féminité et de nouveaux possibles auxquels les jeunes générations peuvent tendre, d'être une femme et de refuser toute forme d'assistance.

Chacune de ces réalités pèse sur l'expérience des femmes qui œuvrent en politique. Les répercussions sont diverses. En raison des critiques, commérages, harcèlement, contrôle familial, ostracisme au sein des réseaux politiques autochtones et allochtones, ces femmes doivent surmonter de nombreux obstacles pour réaliser leurs projets. Mais malgré (ou peut-être grâce à) cela, les femmes persistent, sont résilientes, apprennent à se défendre et à articuler leurs projets individuels aux besoins collectifs du plus grand nombre, car elles

comprennent qu'elles parviennent à ce que « les choses se réalisent », comme le disait l'oncle de Kaiulu, grand cacique du Xingu aujourd'hui décédé, Aritana Yawalapiti.

Figure 24 – Capture d'écran du film *Vozes das guerreiras* – message du cacique Aritana Yawalapiti



Le mot d'ordre devient ainsi celui de l'« *empoderamento* » (empowerment/autonomisation), des luttes pour les droits des peuples autochtones du Xingu, mais aussi du Brésil tout en mettant en son cœur le droit des femmes d'y participer pleinement. L'Association Yamurikumã des femmes xinguanas, en plus d'être la première organisation féminine de la région du Xingu, fait partie d'un nombre restreint d'organisations offrant à la femme autochtone un rôle actif de protagoniste au sein d'un mouvement politique longtemps défini par des acteurs externes et allochtones (CIMI, FUNAI, anthropologues), ainsi que masculins. Contrairement à des associations comme l'AMARN à Manaus qui ont vu le jour *par*, mais surtout *pour* les résidentes autochtones urbaines, l'AYMXI est né d'une initiative d'une résidente urbaine, à la suite de consultation des résidents xinguanos urbains de Canarana, mais en dernière instance, construite et créée officiellement à la suite d'une assemblée intercommunautaire sur le territoire. Son travail s'oriente presque exclusivement vers les besoins du territoire, de la base. Son modèle va ainsi à l'encontre de ce qu'avance Vinento dos Santos (2012, p. 98-99) lorsqu'elle décrit les organisations féminines urbaines comme

(...) rarement en relation directe aux « bases » comme dans le cas des organisations indigènes d'échelle régionale. (traduction libre)

L'anthropologue brésilienne dénombre avec justesse les multiples difficultés qui parsèment le chemin des lideranças féminines lorsqu'elles assument des postes associatifs la plupart du temps basés en ville. Elle fait toutefois fi de la résilience et des stratégies mises en place par

les femmes pour parvenir à maintenir un équilibre entre leur présence en ville et l'orientation du travail vers les besoins et enjeux du territoire, de la relation qui se construit entre ces espaces, ces responsabilités et les projets et expériences des femmes, un point sur lequel je reviendrai dans la prochaine section. Elle s'accroche surtout à la grande critique portée aux lideranças au sein du mouvement autochtone transnational qui souligne leur éloignement de la base et ainsi la perte de leur légitimité auprès de ceux pour qui ils sont censés travailler (Mondor, 2012). À la différence de l'AMARN, l'AYMXI ne s'adresse pas uniquement aux résidentes urbaines. Bien au contraire, l'association xingwana fait plutôt la promotion des droits territoriaux, laissant même relativement de côté les besoins et enjeux des résidents xinguanos urbains.

L'Association Yamurikumã des femmes xinguanas est également connue pour l'obstination dont font preuve certaines de ses membres, une attitude autant critiquée qu'encensée. Si elle se traduit par une faible ouverture aux collaborations et aux alliances, un point relaté par des informateurs indigénistes travaillant dans la région, cette obstination reflète surtout le maintien, par les femmes, d'une extrême méfiance vis-à-vis du rôle de « bienfaiteur », allié charitable et désintéressé endossé par des ONG, chercheurs et indigénistes locaux depuis la création de la Terre Indigène du Xingu.

Si cette méfiance peut être perçue comme radicale et mal venue pour la consolidation d'un « mouvement », elle nous apparaît comme une force de caractère elle-même fatiguée des compromis et de l'attitude paternaliste prônant la rengaine du « nous allons vous montrer comment faire ». Une obstination qui mène à des gestes plus radicaux comme ceux des femmes du mouvement d'habitation populaire à São Paulo décrit par l'anthropologue Jeanne Bisilliat (Bisilliat, 2000). La confrontation aux normes et rôles traditionnels trop conservateurs développée par les migrantes et résidentes urbaines, plus spécifiquement à travers les rôles politiques qu'elles occupent, peut, selon l'auteurice, être lue comme la « phase de lutte » d'un rituel initiatique menant au développement d'une « nouvelle personne ». Au cœur de cette « phase », les femmes négocient, contournent, transgressent et redéfinissent les normes de genre menant à une certaine conscience féminine de ce qu'elles sont et peuvent faire. Bisilliat argumente également que ce processus mène les femmes à être plus flexibles,

à trouver des solutions ingénieuses et politiques plus fortes que les hommes et, en ce sens, qu'elles s'extirpent de la vision conservatrice que la société nationale brésilienne, mais aussi leurs communautés, leur impose. Je considère comme fort pertinent le parallèle à établir entre les femmes issues d'un mouvement populaire et les femmes xinguanas participant au mouvement autochtone. En cela, les femmes osent essayer seules, osent dire non, osent refuser et peuvent ainsi travailler, non sans peine, à fortifier l'indépendance du mouvement autochtone. Lorsqu'elles disent ne pas vouloir « marcher dans l'ombre des institutions non autochtones », elles font référence à cette attitude qu'elles perçoivent comme « conservatrice » au cœur d'une relation de dépendance, aux crochets de l'État ou de pourvoyeurs allochtones et elles se présentent comme des actrices au nouveau mode d'agir politique, fort de la valeur contestataire qu'il suggère, positif comme négatif.

L'AYMXI offre donc un espace unique de contestation et de revendication communautaire et collective; un collectif offrant une communauté féminine distincte; un regroupement offrant accès à des formations et ateliers spécifiquement dirigés vers les femmes; un espace où les femmes peuvent prendre la parole et participer activement aux luttes locales, régionales et nationales. Même si l'Association dirige ses énergies vers les besoins des communautés du territoire en reprenant un modèle associatif régional, le croisement de ses intérêts territoriaux, intercommunautaires et féminins fait d'elle une organisation singulière. La défense du territoire du Xingu, des droits et enjeux spécifiquement féminins de toutes les Xinguanas, ainsi que l'implantation de son siège en contexte urbain tisse un lien fort entre la ville et le Xingu. À travers l'AYMXI, les résidentes urbaines, généralement isolées, bénéficient de cet espace de rassemblement « genré », à la fois politique, social, culturel, mais aussi économique et pédagogique. Lieu de formations, de réunions, de fêtes, de vente d'artisanat réalisé en partie par les résidentes urbaines, espace de rencontre dans le confort de l'air climatisé inaccessible pour bon nombre de foyers autochtones, l'AYMXI renforce les liens entre les résidents, mais, surtout, entre les résidents urbains et les communautés territoriales. Elle participe à combler la distance physique, affective, sociale et culturelle qui est le lot principal des migrants autochtones dont les femmes, particulièrement touchées par l'isolement, peuvent bénéficier.

Les résidentes urbaines peuvent aussi emprunter d'autres chemins, participer à d'autres instances et organisations autochtones afin de s'investir dans le mouvement autochtone brésilien. À travers l'emploi en milieu autochtone (secrétaire, technicienne administrative, interprète, agente de santé), elles acquièrent des compétences, un réseau, une visibilité, une autonomie financière semblables aux objectifs de l'AYMXI, mais qui s'amorcent à l'échelle individuelle pour tendre, dans un deuxième temps, vers le communautaire, tandis que l'AYMXI mobilise des connaissances et compétences individuelles déjà acquises, les met à profit pour le collectif et, à travers celui-ci, en développe de nouvelles.

Dans un cas comme dans l'autre, ces rôles sont largement occupés par des femmes habitant la ville ou l'ayant habitée par le passé (dans les cas où la migration et les compétences qui y sont développées sont celles qui permettent l'entrée en poste sur le territoire). L'autonomie individuelle est entrelacée avec l'autonomie communautaire et féminine. Ces travailleuses et militantes, salariées ou bénévoles, offrent un nouveau narratif accessible, autant aux jeunes générations de migrantes qu'aux femmes sur le territoire. La ville n'est plus (ou plus exclusivement) synonyme de perte de culture ou encore d'opportunités offertes aux hommes renvoyant les femmes à l'image de la migrante passive qui attend que son compagnon décide de la suite. La ville devient le lieu de l'articulation et de l'autonomisation des femmes qui ancrent leur pratique dans le rapport au territoire. C'est ce constat qui nous amène à parler de la pratique d'habiter la ville et de défendre le territoire, où il n'est plus possible de discuter du rapport au territoire en des termes de territorialisation ou de multiterritorialisation, mais plutôt de ce que j'appelle « l'englobement territorial ».

10.3 Habiter la ville et défendre le territoire

La Constitution de 1988, en reconnaissant le droit des Indiens de se représenter légalement, a entraîné la création de dizaines d'organisations indigènes et d'une mobilisation politique indigène sans précédent. En conséquence de leur propre mobilisation politique, un nombre croissant de leaders indigènes migrent vers les villes pour participer au mouvement indigène, et de nombreux jeunes indigènes migrent pour étudier et se préparer à affronter la société nationale. (Baines, 2001, p. 3)

Comme je l'ai souligné précédemment et comme le disaient le professeur et anthropologue Stephen Baines au début des années 2000 et ensuite les géographes spécialistes de la migration au sein de la région d'Amazonie Kendra McSweeney et Brad Jokish dans les

années 2015, il est courant de voir les leaders politiques autochtones migrer vers la ville (ou d'en être résidents). Ceci leur permet d'y étudier, de faciliter la réalisation des diverses tâches que leur rôle nécessite, le réseautage et la formation d'alliance entre leaders autochtones, la mobilisation vers les différents lieux de rencontres, la gestion bureaucratique avec les instances fédérales et indigénistes, ainsi que l'accès aux services essentiels au fonctionnement d'un organisme (banque, comptabilité, notaire, avocat, etc.). J'avance également l'hypothèse que le choix de fonder le siège de son association en ville puisse émaner d'une stratégie déployée par les organisations pluriethniques ou intercommunautaires qui, par leur responsabilité s'étendant à plusieurs groupes distincts, trouvent aussi une utilité dans le fait de s'implanter dans un espace « neutre », contrairement au choix de l'établissement au sein d'une communauté ou une région particulière favorisant celle-ci au détriment des autres communautés et régions membres. Si de tels liens n'ont pas été soulevés dans les récits, nous soutenons cette hypothèse en fonction des réactions et critiques entendues durant mes séjours alléguant des partis pris de dirigeants autochtones envers leur propre communauté alors qu'ils occupent une posture de représentant intercommunautaire. Même si ceux-ci étaient basés à Canarana, il nous apparaît que le choix de la ville peut être pensé en fonction de l'évitement (ou du travail tentant d'éviter) d'un tel imbroglio, puisque la légitimité et l'équité au sein d'un organisme intercommunautaire autochtone sont fragiles et constamment mises à l'épreuve.

Ce rapport entre la ville et le territoire est donc le socle de l'action politique dans les récits des collaboratrices. Si, pour la région d'Amazonie, la création des associations féminines se fait en parallèle au phénomène migratoire des années 1970-1980 (Sacchi, 2003) et l'expérience de l'internat (Cavalcante, 1997; Melo, 2013) qui poussent les familles à s'organiser dans la ville de Manaus en y fondant les sièges de l'AMARN et de l'AMISM (Associação de mulheres Indígenas Sateré-Mawé), la création ou encore l'implication au sein des associations xinguanas de Canarana par les migrantes se fait en fonction d'une présence en milieu urbain qui leur permet de prendre conscience des problématiques du territoire (et non de celles de la ville).

Ce rapport est également animé de la notion de « responsabilité » des migrants envers leurs communautés d'origines, une relation présente dans les études migratoires transnationales.

Le migrant se sent ainsi obligé d'aider sa famille et sa communauté puisqu'il se trouve dans une nouvelle position, normalement plus favorable (car on part à la recherche d'une meilleure situation), renforçant ce que l'anthropologue australienne, Loretta Baldassar, spécialiste des réseaux d'aide et du « care » dans la migration transnationale, nomme un « sentiment de culpabilité » (Baldassar, 2007, 2010) envers la communauté d'origine. De la notable difficulté de maintenir un quotidien urbain tout en répondant à ces obligations peut résulter une fuite du migrant. La vision collective de cette « responsabilité » du migrant peut être exacerbée par ces cas (situés entre réalité, critique et commérage) de « fuite ». Est ainsi pointé du doigt le scénario où un jeune migrant, qui se voit financé par sa communauté pour étudier et retourner au village mettre à profit ses nouvelles compétences, finit par abandonner ses études et « profite » de la ville pour faire autre chose de condamnable socialement (« *fazer bagunça* », faire du grabuge). Il en va de même chez les migrants autochtones et la vision qu'ils et leur communauté entretiennent de ce rapport à l'urbain. Auprès des communautés, l'expérience de la ville est « légitime » si elle s'accompagne d'une responsabilité envers le territoire. Dans le quotidien, cela se traduit par l'expression « ne pas rester [en ville] à ne rien faire » (*não ficar a toa*). Bien que les études portant sur l'autochtonie urbaine au Brésil comme à l'international en soient à traiter du « droit à la ville » (McSweeney & Jokisch, 2015; Sousa, 2014; Walker & Barcham, 2010; Watson, 2010) des Autochtones, la vision des migrantes xinguanas se concentre sur un rapport de redevance et de responsabilité au territoire. Cependant, si cette « responsabilité » peut être perçue comme un poids pouvant fragiliser et précariser le parcours urbain des migrants, les femmes semblent se l'appropriier dans un tout autre sens. Il nous apparaît que l'investissement politique accompagné de ses responsabilités (nombreuses) et de ses critiques est mobilisé (consciemment ou inconsciemment) par les résidentes urbaines comme un outil personnel pour conquérir une autonomisation individuelle « légitimée » par l'approbation familiale et communautaire. Cette appropriation individuelle d'un projet et d'objectifs communautaires est un exemple de stratégie déployée par les femmes pour maintenir un rapport au territoire tout en s'octroyant une liberté permettant de s'en éloigner. Si, selon Vinente dos Santos (2012), l'associativisme féminin ne maintient pas de lien formel avec la « base » territoriale en raison des difficultés rencontrées par les femmes en milieu urbain, les exemples d'implications politiques féminines à Canarana nous offrent un tout autre portrait. Malgré le peu de moyens, ainsi que

les contraintes et normes les encadrant, mes collaboratrices parviennent à maintenir ce rapport au territoire, voire, à en devenir des figures nationales et internationales, comme nous le verrons dans la prochaine section concernant les élites autochtones.

Ainsi, paradoxalement, habiter la ville sert de tremplin à la réaffirmation de sa relation au territoire. Chez les femmes xinguanas rencontrées, cela passe notamment par l'autonomisation individuelle au cœur de projets politiques. Choisir de travailler et d'aider la communauté, accepter d'endosser le rôle de responsable, de représentante, trouver (ou même concevoir) des outils et des stratégies pour réussir à affronter les difficultés (accumulation de tâches, horaires et charges incompatibles, critiques, commérages, racisme, sexisme, mobilité restreinte, problèmes financiers...), la capacité d'agir féminine nous apparaît comme décuplée au sein de cette relation entre territoire et ville.

Néanmoins, cette relation n'est pas fixe ni immuable, tout comme l'expérience politique comporte ses difficultés et ses moments de tensions. Si Belleau (2014 :168) souligne que la majorité des figures politiques autochtones n'ont pas vu leur implication et leur reconnaissance s'étendre au-delà de leur mandat, les pressions (ou les rencontres, les opportunités, les désirs) exercées sur ces femmes politisées peuvent les mener à faire volte-face. On entendra donc parler de femmes qui fuient avec un collègue de travail ou qui partent en retraite quelques mois loin de Canarana pour se couper de leur rôle. Malgré ces possibles désirs ou besoins de fuite, le rapport entretenu par la majorité de mes interlocutrices entre le territoire et la ville continuera d'être marqué, dans la durée, par l'expérience politique. Comme Karu qui a été la première femme à occuper un poste au sein du ATIX à Canarana annonce à son futur époux lors de son retour au village :

Oh, j'ai étudié en ville, j'ai étudié, j'ai travaillé et jusqu'à aujourd'hui je fais ça et je veux faire ça, toujours... il n'y a pas cette histoire de moi me mariant, et disant ah je me suis mariée donc je vais rester à la maison, je vais abandonner.... Non ! Je vais continuer ! et donc, si tu m'aimes bien, tu dois accepter, essayer d'accepter, t'adapter à mon monde... parce que pour moi, c'est ça... je n'arrêterai pas de travailler.²⁹⁶

Elle passera plusieurs années à tenter d'allier mariage, enfants, gestion domestique et emploi administratif au sein d'un organisme de santé autochtone situé dans un Poste Indigène (polo) du territoire. Elle se sépare de son époux qui, sous la pression familiale, n'accepte pas son rôle et son indépendance. Malgré la situation complexe et la pression de ses propres parents,

elle décrit alors l'importance qu'elle voue à son rôle et l'opportunité qui lui a été donnée grâce à son expérience urbaine :

Quand s'est passé un an [de rupture], je continuais encore à travailler avec lui [son garçon]... seule à la maison avec un garçon de deux ans et travaillant... Je n'ai pas abandonné parce que je pense que si c'était n'importe quelle femme dans cette situation de séparation et de difficultés, je pense que j'aurais donné un coup de pied au seau et que je serais partie... **J'ai dit « non », je vais continuer... même ma famille m'a dit... tu dois rentrer... quitter ton travail et revenir ici... J'ai dit : "non, je ne pense pas qu'il soit temps pour moi d'abandonner encore... parce que la première femme qui a été reconnue... la première femme chef... du pôle... dans le village... comment puis-je jeter une telle opportunité ?²⁹⁷** (Karu)

Si elle finit par quitter son poste à la suite du poids et des tensions que celui-ci suscite, elle conserve une implication politique active au sein de sa communauté et des associations autochtones régionales l'amenant à visiter sporadiquement la ville et à participer aux rencontres et manifestations qui ont lieu à Canarana.

Si les questions, enjeux et problématiques du territoire forment le quotidien des individus œuvrant en politique autochtone, c'est comme si la ville s'invitait dans leurs bagages lors de leur retour. Armées des compétences, des acquis, d'une détermination et d'une résilience propres à l'expérience urbaine, ces femmes continuent à maintenir un pont entre ces deux espaces qui sont physiquement éloignés, mais interconnectés en pratique.

Dans certains contextes, la présence autochtone en ville est vue sous l'angle d'un « village urbain »²⁰⁹ (*aldeia urbana* – Baines, 2001; Batistoti & Latosinski, 2019), comme lorsqu'il s'agit d'une concentration communautaire particulière. Dans d'autres contextes, il s'agit des Terres Indigènes (TI) situées en milieu urbain comme la TI Santuário Sagrado dos Pajés – Pajé Santxiê Tapuya en plein cœur de la capitale nationale Brasília. D'autres contextes discutent plutôt d'une concentration, plus ou moins forte, de certaines populations autochtones dans des favelas urbaines, comme c'est le cas des Pankararu à São Paulo (Baines

²⁰⁹ La dénomination de « Village Urbain » (*Aldeia Urbana* – AU) ne semble pas faire l'unanimité parmi la communauté scientifique. L'anthropologue Katya Vietta (2012) reprend ce terme pour discuter de programmes d'habitation à Campo Grande permettant le lotissement et la construction d'habitation sociale dirigées vers les Autochtones en milieux urbains, tandis que Silva et Bernardelli (2016) utilisent cette appellation pour faire référence aux régions où se concentre une population autochtone urbaine. Batistoti & Latosinski (2019) en dénombre 6 dans la ville de Campo Grande, mais soulignent que seulement 4 sont reconnues par la municipalité, soit : Marçal de Souza (considéré le premier au Brésil), Agua Bonita, Darcy Ribeiro et Tarsila do Amaral (renvoyant Indubrasil et Santa Mônica à des « occupations » du territoire) comprenant tous entre 70 et 170 familles d'Autochtones appartenant à diverses ethnies et fondés entre 1999 et 2009.

2001). Le contexte de Canarana est tout autre. Sans agglomération dans un quartier précis, sans réseau spécifique entre les foyers et les familles de résidents urbains (sauf pour la parenté qui se rejoint), sans organisations autochtones s'attaquant spécifiquement aux enjeux urbains, les migrants xinguanos sont répartis dans tous les quartiers (avec une plus grande concentration dans les quartiers pauvres et périphériques), fréquentent les écoles, les églises et les marchés sans distinction. L'absence de concentration spécifiquement autochtone évite leur ghettoïsation. Contrairement à cela, la présence de nombreuses associations autochtones et de sièges d'organismes indigénistes amène une forte circulation et présence xingwana dans différents quartiers de Canarana. Vis-à-vis de certaines régions et villes brésiliennes où il est possible de se fondre dans la masse (pensons à la ville de Manaus), la population allochtone à grande majorité issue du sud rend encore plus visible la présence autochtone à Canarana.

Par ailleurs, les tensions interethniques (vieilles et nouvelles), les habitudes de commérages, la continuité des pratiques culturelles (avec ou sans adaptation), l'omniprésence de la sorcellerie dans les rapports interpersonnels et dans les habitudes de vie quotidienne (garder une lumière allumée à l'extérieur, ne pas laisser d'objet personnel traîner, ne pas laisser quelqu'un s'asseoir dans son hamac, ne pas sortir tard le soir...) nous reflètent davantage une continuité dans le rapport culturel et territorial au Xingu. C'est donc en ce sens qu'il m'apparaît cohérent de rendre compte de l'étendue des enjeux, des pratiques, des relations et des normes liés au territoire qui rejoignent et chevauchent la ville; ce que je nomme « l'englobement territorial ».

Englobement territorial

Pour parler d'englobement territorial, rappelons, théoriquement, les fondements des concepts de territorialisation, de reterritorialisation et de multiterritorialisation pouvant aussi s'appliquer à la présence autochtone en milieu urbain.

Premièrement, parler du rapport entre territoire et ville nous oblige à parler de la relation à l'espace et au processus et mode d'être et d'agir au sein de celui-ci. Exister implique d'être en relation avec un espace, un territoire. Le géographe brésilien Rogério Haesbaert

(Haesbaert, 2007) souligne que les êtres humains, hommes comme femmes, ont tous ce besoin intrinsèque de « se territorialiser ». La relation des peuples autochtones peut, dans bien des pays, être comprise en des termes de *territorialisation* où le territoire est construit à partir des relations matérielles et immatérielles des populations, de *dé-territorialisation*, où le processus de colonisation a provoqué expulsions, pertes et invasions territoriales, ainsi qu'un mouvement d'urbanisation et de migration, puis de *re-territorialisation* à travers le processus d'intégration d'un même territoire (les TI), ou d'un nouveau, comme le sont les réserves fédérales. Simultanément l'identité autochtone est perçue par plusieurs acteurs (étatiques qui véhiculent une telle image par le biais des politiques publiques et des médias pour ensuite qu'elle soit intégrée par les Autochtones eux-mêmes) comme étant intrinsèquement liée et dépendante du territoire. La migration urbaine des Autochtones est donc considérée par plusieurs comme processus de dé-territorialisation, couplée par le préjugé (alimenté en grande partie par les politiques publiques, ainsi que l'idée évolutionniste et intégrationniste que les sociétés majoritaires se font du « vrai indien ») de l'abandon territorial. De cette perspective résulte une délégitimation des enjeux des Autochtones urbains, de leur rapport au territoire, de leur identité. L'analyse menée dans cette thèse tente de faire contrepoids à cette perspective en montrant comment la présence autochtone en milieu urbain doit plutôt être conçue sous l'angle d'un rapport étroit au territoire. Certains chercheurs travaillant sur la présence des Autochtones dans les villes d'Amazonie brésilienne revendiquent le processus de « Territorialisation-Déterritorialisation-Reterritorialisation » (T-D-R – Mota 2011 : 25), en décrivant la manière de se réappropriier son (ou un) territoire, où la reterritorialisation est comprise comme la « recognition and defense of, and autonomous control over, specific (ancestral) spaces. » (McSweeney 2015 :15). Dans cette lignée, la géographe brésilienne Juliana Grasiéli Bueno Mota (2011) discute de ces trois phases qui permettent d'aboutir à des territorialités multiples, une « multiterritorialité », interconnectées à des temporalités multiples.

Je m'attarderai ici à la multiterritorialité, concept emprunté d'Haesbaert (Haesbaert, 2005), qui, selon Bueno Mota, étudiant le rapport au territoire ancré dans l'histoire et la politique des Guarani et Kaiowa (Brésil/MS), peut être perçue comme « mécanismes de résistances au processus d'imposition de territorialisation précaire dans les réserves, motivé par

l'interdépendance d'anciens et nouveaux modes de vie. » (2011, p. 24) Si une société conçoit son territoire dans ses relations matérielles, immatérielles et symboliques (comme en étant le produit, mais aussi le producteur), celles-ci peuvent être transposées dans d'autres lieux, adaptées ou même mener à la constitution de nouvelles relations. Bueno Mota (2011) souligne que la territorialisation sous l'imposition d'une habitation précaire dans une réserve rend impossible la reproduction du mode de vie des sociétés Guarani et Kaiowa par l'entremise des espaces circonscrits, du fait de « morá de parede » (habiter entre des murs), ainsi que par la rencontre ou la (dé)rencontre entre les différents groupes d'acteurs (dans le cas de la Réserve Indigène de Dourados, RID, les Kaiowa, les Guarani, les Terena et des Allochtones). Elle discute de la « multiterritorialité » dans cette aptitude à entretenir une relation au territoire (originel) tout en établissant de nouveaux rapports à d'autres territoires et aux modes d'être élaborés en conséquence. Elle lie ainsi le territoire à la réserve, mais aussi plus largement à la ville, à la ferme et au campement. Elle caractérise cette mobilité comme permettant aux hommes et aux femmes de :

[...] construire, produire, créer, inventer et réinventer des identités, rendant possible, dans les déplacements des frontières de la rencontre avec l'autre, la création de multiterritorialités. Dans le « aller et venir » des personnes, chaque façon de vivre dans une portion territoriale délimitée, comme le visualise le processus de territorialisation précaire dans la RID, se reconfigure dans de nouveaux redimensionnements territoriaux qui, par le passage qui relie un territoire à un autre et/ou même la construction de l'autre, permettent la création de territorialités multiples. (Bueno Mota, 2011, p. 249, ma traduction)

En ce sens, elle propose que les territorialités des Guarani et des Kaiowa se font par et dans la mobilité de vivre dans un « entre-territoires » ou « entre-lieux » à la fois physique et temporel. Ce concept qu'elle emprunte à Homi Bhabha (1998), spécialiste des théories postcoloniales, renvoie à un transit entre des espaces et des époques, ainsi qu'aux rencontres ou à l'absence de rencontre qui s'y déroulent menant à une « réorganisation » continue des identités. Dans le contexte des Guarani et Kaiowa qui ont été expulsés de leurs territoires traditionnels, cet entre-lieux permet de lier des époques différentes durant lesquelles un territoire est « laissé » (déterritorialisation) et un territoire est nouvellement « occupé » (chegado / reterritorialisation). Grâce à la mémoire spatiale, l'entre-lieux permet d'entretenir des relations entre les différents territoires et les différents modes d'être, reproduisant un sentiment d'avoir « apporté la terre avec soi » ou de « rester sur la terre d'origine » (Haesbaert 1999 :169-170). Cette relation traduit donc cette capacité de vivre dans « l'entre », entre ici

et là-bas, entre le passé et le présent, sans y être, mais sans avoir l'impression d'être parti (Bueno Mota, 2011, p. 128).

Dans le contexte des migrantes xinguanas, le rapport à la sortie du territoire est différent, mais des similarités concernant cette capacité à fonctionner dans « l'entre-lieux » se dégagent. La migration vers Canarana ne s'explique pas par une expulsion territoriale comme l'a été la situation des Guarani et Kaiowa. Cependant, les conditions de mobilité *en provenance de* et *vers* le territoire étant nombreuses, ceci amène les femmes à développer ce sentiment d'entre-lieux où elles mobilisent, à travers une mémoire individuelle, familiale et collective, ainsi qu'une performance, les outils pour maintenir leur « cosmographie »²¹⁰ vivante.

Dans le quotidien des foyers, cet « entre-lieux » est symbolisé par la performance (actualisée ou adaptée au contexte) des pratiques culturelles. Comme je l'ai décrit dans la deuxième partie, la ville est le lieu de la continuité de la pratique de la langue maternelle, des techniques d'artisanat, de la réclusion pubertaire et menstruelle, de l'écoute et du visionnement des chants et danses rituels, de la préparation des plats traditionnels, de l'entretien des normes et des systèmes de croyances. Similairement aux interlocuteurs de Bueno Mota, les migrants xinguanos signalent l'inconfort lié à la structure des habitats urbains peu adaptés à leur mode de vie (format de la maison, division des pièces, structure en béton qui garde la chaleur, etc.) et vont jusqu'à transformer l'espace domestique pour l'en rapprocher de la structure des habitations dans les villages (construction de rallonges, pose de hamac à l'extérieur, etc.). Dans les maisons comme dans la rue sont observées certaines restrictions et l'adoption de comportements pour éviter d'être la cible de sorcellerie autant présente en ville qu'au village. Dans leurs rapports interpersonnels entre migrants, les femmes soulignent maintenir les rôles traditionnels qui leur incombent, allant jusqu'à reproduire les tensions et rapports politiques

²¹⁰ « Par cosmographie, Paul Little (Little, 2002, p. 4) définit l'ensemble des relations des hommes et des femmes avec la terre/territoire, donc leur territorialité sur/dans le monde. Ainsi, elle est définie '[...] comme les connaissances, les idéologies et les identités environnementales - collectivement créées et historiquement situées - qu'un groupe social utilise pour établir et maintenir son territoire. La cosmographie d'un groupe comprend son régime de propriété, les liens affectifs qu'il entretient avec son territoire spécifique, l'histoire de son occupation conservée dans la mémoire collective, l'usage social qu'il donne au territoire et les formes de sa défense' ». (Bueno Mota, 2011, p. 96)

entre les nations xinguanas. Ces éléments réunis me permettent d'abonder dans le sens de la réflexion de Bueno Mota où la séparation d'un territoire et l'investissement d'un autre espace peuvent mener à la réactivation (la performance continue) de liens et de relations (entre les choses, entre l'environnement, entre les humains et les non-humains) issus du territoire.

Dans son contexte, Bueno Mota décrit ces rapports via la multitude des spatialités et des temporalités vécues dans le déplacement entre des territoires distincts en reprenant l'énoncé de Bhabha selon lequel « le "passé-présent" devient une part de la nécessité, et non de la nostalgie, de vivre » (1998 :27). Le « passé » des Xinguanas s'ancre généralement dans leur propre expérience du territoire lorsqu'elles étaient jeunes (ou pour certaines, plus récemment encore). Je resitue donc l'axe « passé-présent » au sein des récits eux-mêmes, puisque la temporalité de leurs récits pointe vers un moment charnière dans lequel les interlocutrices représentent, pour la plupart, les premières femmes xinguanas à investir le milieu urbain (surtout politiquement). Cette échelle nous amène à étendre la surface temporelle en incorporant également le « futur » comme un enjeu omniprésent dans les récits-trajectoires des migrantes. C'est donc à partir de cette triple échelle que les femmes construisent leur rapport au territoire urbain.

L'entre-lieux des migrantes xinguanas qui œuvrent en politique dans l'espace public est donc régi par ces retours entre le passé (les moments vécus sur le territoire), le présent (la vie et les occupations urbaines) et le futur (l'importance de protéger le territoire des politiques des Blancs, ainsi que de préparer les femmes à participer activement à sa défense). Dans la lignée du travail des géographes McSweeney et Jokish qui interrogent comment « the act of residing outside a homeland, and the act of defending that homeland, are co-articulated » (2015 :15), nous désirons dans la présente section faire ressortir l'étroite relation entre l'autonomisation politique des femmes migrantes xinguanas et la consolidation d'une performance quotidienne axée (principalement) vers le territoire.

Si les auteurs et autrices précédemment nommés considèrent les espaces « autres », tels que la ville, la ferme, la réserve, le campement, comme des territoires possiblement distincts du territoire originel, je propose plutôt de concevoir la conception de Canarana sous l'angle de son englobement par le territoire du Xingu. Parler de territoires distincts revient à parler d'une

scission, de frontières séparant ces espaces où ceux-ci se commencent et se terminent. J'envisage davantage le rapport territorial comme un chevauchement²¹¹. Bien qu'elles fassent état des enjeux urbains (discrimination, pauvreté, précarité, isolement, alcool-drogue, prostitution), les migrantes structurent leur récit en mettant en lumière un rapport à la ville qui est construit autour des éléments culturels xinguanos. La famille est au cœur de leur récit. L'absence de rassemblement spatial et ethnique potentiellement considéré comme un « village urbain » transforme l'éparpillement des familles en une reproduction de la distance qui sépare les communautés xinguanas les unes des autres. Les foyers de migrants sont identifiés entre Xinguanos par le peuple qu'ils « représentent ». Lorsque l'on parle d'un quartier, on entendra les gens dire qu'il y a des Kuikuro ou des Kamaiura dans telle ou telle rue.

À travers l'investissement du politique des migrantes xinguanas, j'observe le dessin d'une autonomie qui travaille à connecter ces deux espaces. Par le biais de l'éducation et des opportunités d'emplois, les migrantes occupent de nouveaux rôles et développent un nouveau narratif et savoir-être urbain, féminin et politisé. La performance de ce savoir-être se joue dans l'orientation du quotidien des interlocutrices vers les enjeux territoriaux. J'avance que cette orientation des migrantes, en plus de s'expliquer par la présence des organismes autochtones dans cette petite ville de 22 000 habitants, devient plus particulièrement une « performance » en permettant aux femmes de légitimer leurs nouveaux rôles auprès des communautés. L'acceptation des femmes mobiles, indépendantes et figures publiques pourrait ne pas aussi bien passer si celles-ci œuvraient uniquement pour les enjeux des migrants et résidents urbains. En ancrant leur agir urbain sur cette triple échelle temporelle, elles mettent à profit et performent quotidiennement les connaissances et enjeux issus du territoire acquis durant leur jeunesse, tout en rappelant l'importance de se préparer et de s'outiller pour faire face au futur incertain « parce que le Xingu... d'ici à... dans 10 ans, il n'y aura plus de terre... le Xingu est en train de disparaître... »²⁹⁸ (Amari).

²¹¹ Je souligne toutefois que je prends en compte les critiques faites de la notion de « chevauchement territorial », notamment celles de l'anthropologue Sylvie Vincent concernant les territoires des algonquins du Québec (Vincent, 2016). Dans l'assertion que je lui donne, le terme de « chevauchement » ne renvoie pas aux limites physiques des territoires autochtones, mais bien à des limites symboliques où s'étendent les pratiques culturelles.

Les femmes vont donc, à travers la création d'associations ou l'implication (bénévole ou salariée) au sein d'organismes autochtones, mettre de l'avant un travail presque exclusivement basé sur les besoins territoriaux, leur offrant simultanément le cadre pour développer leurs agentivités. C'est donc au nom de l'agentivité communautaire (pour le territoire) qu'elles parviennent à construire un cadre argumentatif qui justifie l'obtention d'une autonomie personnelle et collective (féminine). Paradoxalement, ces associations politiques qui œuvrent pour les droits autochtones ne prennent pas en compte les enjeux urbains qui ont eux-mêmes un impact sur le quotidien de leurs travailleurs et bénévoles, ces derniers étant majoritairement des résidents temporaires ou migrants urbains. Si on peut deviner une forte migration autochtone dans les villes réunissant une concentration d'organismes politiques²¹², la base féminine des villages semble favoriser le maintien de figures administratives résidant en milieu urbain de manière permanente. Nous pourrions nous interroger sur cette propension territoriale à maintenir une même équipe à la direction d'une association durant plusieurs mandats comme une tentative de limiter les déplacements d'un trop grand nombre de femmes vers les villes. Le fait d'habiter la ville pour y défendre le territoire est donc aussi synonyme d'un certain isolement social et d'un renoncement à certaines décisions (certaines femmes ne voudraient pas occuper les postes pour lesquels elles se font élire) tout en offrant des opportunités et avenues, sinon plus difficilement accessibles.

La présence de ces institutions autochtones à Canarana et la proximité géographique entre la ville et le territoire m'apparaissent donc comme des éléments favorisant l'émergence de ces nouveaux narratifs féminins tout en rendant leurs trajectoires publiques sources de critiques et donc foncièrement plus complexes. Il ne s'agit donc pas nécessairement de l'équation simpliste « migration urbaine = autonomisation féminine » ou encore « migration urbaine = perte de culture et déchéance dans le monde des Blancs ». La décision de migration et celle de l'investissement politique se prennent bien souvent en fonction de ces deux extrêmes (sont

²¹² McSweeney & Jokish (2015, p. 20) soulignent en ce sens que la présence des organismes autochtones dans les centres urbains (normalement de plus grande ampleur que Canarana) et l'implication pour le mouvement autochtone pourraient expliquer les configurations d'urbanisation plus éclatées : « For example, the Amazonian diaspora is simply too far-flung to be understood otherwise, including, as it does, representatives of societies whose members have experienced urbanization primarily in remote megacities or in international capitals; they may have never been to the regional cities far closer to their homelands (Leitão Martins, 2009). »

encouragées ou sont diabolisées), même si je démontre qu'il s'agit, au quotidien, de trajectoires bien plus complexes. Le contexte particulier de Canarana, la pluriethnicité historique du TIX et l'occupation que font les Xinguanos de la ville présentent des clés singulières pour discuter de l'implication des femmes autochtones au sein du mouvement indigène brésilien. Par ailleurs, aussi contre-intuitif et paradoxale que cela puisse être, les migrantes s'impliquant en politique représentent des individus socialement isolés par leur contexte urbain et leur situation publique (par peur de critiques et commérages), mais fondamentalement « en relation » au territoire et aux gens du mouvement indigène, lui donnant ainsi les outils et la position pour mieux le défendre (McSweeney & Jokish, 2015, p. 26).

C'est à travers ce contexte et le jeu de la performance urbaine que naissent des figures politiques féminines rejoignant ce que certains nomment une « élite autochtone ».

10.4 La figure de « l'élite autochtone »

Dès sa naissance dans les années 1970, le mouvement indigène au Brésil (comme au Canada ou dans d'autres pays d'Amérique du Sud, tel que l'Équateur) voit des figures autochtones se politiser et devenir des acteurs politiques à des niveaux régionaux, nationaux, voire internationaux. Dans certains cas, il s'agit de chefs traditionnels ayant été mandatés par leurs communautés pour représenter leurs intérêts avec le monde extérieur (Au Brésil, pensons à Raoni Kayapo et Aritana Yawalapiti). Dans d'autres cas, il s'agit d'individus scolarisés et détenant une maîtrise du « monde du Blanc » qui, à travers la bureaucratisation du mouvement indigène, mais aussi l'ouverture de postes et charges au sein des institutions indigénistes, gouvernementales et d'autres ONGs collaboratrices, se sont taillé une place en politique afin de défendre les droits des peuples autochtones. La diversité de ces figures est importante à souligner, car il n'existe pas de trajectoire ou de figure « type », bien que certaines caractéristiques ressortent davantage. Parmi celles-ci, on dénombre une certaine scolarité, une capacité à s'exprimer en public (au sein des communautés autochtones, mais aussi dans la société majoritaire allochtone) que certains décriront comme un « art oratoire » dirigé vers les Allochtones (Cornellier, 2010, p. 54), les traits d'un leader (surtout basé sur la générosité – Sacchi, 2006; Schröder, 1998), une posture d'intermédiaire (Cornellier, 2010; Sacchi, 2006; Viente dos Santos, 2012) et une attache notamment urbaine (bien que certains

discutent aussi de la présence d'une certaine élite et classe moyenne au sein des communautés – Cornellier, 2010).

Au Canada, une multitude de termes sont employés pour référer à une figure autochtone qui se démarque au sein de la société majoritaire et de sa communauté à travers la représentation d'un statut particulier (économique, politique, social). Certains, dont la géographe Ioana Comat qui discute de la présence autochtone à Montréal et le sociologue Terry Wotherspoon, parlent de l'émergence d'une *classe moyenne autochtone* (Comat 2014; Wotherspoon 2003), d'une *élite ethnique* (Comat 2014), d'une *élite autochtone* ou *classe élite autochtone* (Cornellier 2010) ou encore « d'autochtones modèles » (Cornellier 2010). La notion d'une classe moyenne renvoie à l'occupation d'emplois²¹³ liés non plus à un travail et un savoir uniquement manuel, mais plutôt à une instruction scolaire reconnue comme de haut niveau (société du savoir/nouvelle économie). Dans la même lignée d'une croissance socioéconomique des communautés autochtones, les notions d'élite ethnique ou encore d'élite autochtone renvoient à une portion de la population, urbaine, instruite et économiquement aisée, qui joue un rôle dans la défense des droits autochtones. D'autres mobilisent le terme de « modèle » pour renvoyer aux individus qui ont acquis un degré de connaissances et de compétences plus élevé que la moyenne de la communauté et qui agissent à titre d'exemple à suivre, notamment dans les domaines de l'employabilité et de la scolarisation.

Dans son mémoire portant sur les organisations autochtones transnationales en Amérique du Sud, Mondor (2012) décrit les *élites dirigeantes* d'organismes autochtones comme ayant un besoin fondamental de leadership pour rassembler leur base, tout en soulignant que « les leaders locaux désignés de façon traditionnelle ne sont pas nécessairement des représentants efficaces dans les arènes politiques internationales où une certaine adaptation aux structures

²¹³ Wotherspoon définit la classe moyenne autochtone ainsi : « Le terme renvoie plus spécifiquement aux employés des secteurs public ou privé dont les tâches principales portent sur les relations avec d'autres personnes (par un pouvoir discrétionnaire ou de supervision) ou qui sont engagés dans la production et l'application de connaissances ou d'information technique de haut niveau. En règle générale, de tels postes sont occupés par des gestionnaires, des administrateurs et des superviseurs dont le niveau se situe entre moyen et supérieur, des professionnels et des prestataires de services professionnels, tels que des médecins, des avocats, des enseignants, des infirmiers, des scientifiques, des techniciens et des ingénieurs. » (Wotherspoon, 2003, p. 165)

occidentales est nécessaire » (p. 41). Elle souligne également que l'élite dirigeante est considérée comme instable et mouvante comparativement à sa base qui est « stable et durable » (Mondor, 2012, p. 100), surtout en raison de problématique de cooptation, de corruption, d'éloignement de la base et de dépendance au financement extérieur. En contexte mexicain, Pilar Manzanares (Manzanares, 1998, p. 205-206) distingue auprès d'une association de femmes artisanes autochtones les *leaders naturels* des *leaders formels*. Les premières sont élues par les membres pour faire office de « guide » et possèdent « naturellement » les traits caractéristiques leur permettant de représenter leur communauté, tandis que les secondes sont formées par l'entremise d'ateliers offerts par des alliés externes et développent ainsi les connaissances les menant progressivement vers un rôle de leader.

Dans le cas de l'Équateur, la politologue Bizarro Barbosa (Bizarro Barbosa, 2018) parle d'une *élite autochtone politique et intellectuelle* formée de professionnels, de politiciens, mais surtout d'une nouvelle population autochtone scolarisée, notamment par l'entremise d'un système de bourse étudiante et de la création d'une université autochtone.

Au Brésil, l'anthropologue français Jean-Philippe Belleau (2014, p. 167) présente cette figure autochtone sous le nom de « nouveaux chefs » ou « chefs emblématiques », reprenant l'expression de « figure (ou leader) emblématiques » de Bruce Albert (1997) :

Ils sont emblématiques, car ils ont su assumer aux yeux du monde blanc le rôle de représentants de l'indianité brésilienne; ils sont parvenus à médiatiser les intérêts indiens à un moment (la démocratisation des années 1980 et lorsque les grands projets de développement menacent les peuples indiens) où aucune autre forme de représentation du monde indien, hormis l'UNI, ne parvenait à accéder aux médias nationaux et internationaux. (Belleau, 2014, p. 167)

Il présente les parcours de Mario Juruna, Marçal Tupa-Y, Marcos Terena, Ailton Krenak, Davi Kopenawa Yanomami, Payakan et Raoni. Tous des hommes, ils ont aussi en commun d'avoir été scolarisés dans des écoles missionnaires; ont des expériences variées, mais souvent difficiles; développent un contact interethnique avec la population allochtone; voient leurs trajectoires marquées par des rencontres clés; maîtrisent les savoirs allochtones et savent répondre aux attentes de la société majoritaire; comprennent les attentes de la gauche politique et des acteurs internationaux, principaux alliés; sont des acteurs à l'intelligence « hors du commun » permettant de faire des ponts facilement entre les divers univers, langages et concepts qu'ils côtoient; beaucoup ont dû s'éloigner du mouvement autochtone ou en ont été rejetés par leurs propres alliés (2014, p. 187).

D'autres auteurs de contextes différents vont revendiquer des traits caractéristiques similaires entre les figures autochtones. Maria Helena Ortolan Matos, dans son mémoire de maîtrise concernant la création du mouvement panautochtone au Brésil, relate que pour répondre au rôle de leader, traditionnel ou non, l'individu doit être en mesure « d'offrir des conseils justes, d'être utile aux communautés et de maîtriser une bonne expression orale » (M. H. O. Matos, 1997, p. 186), ce qui peut mener à un problème de reconnaissance de la légitimité de ces nouvelles figures souvent occupées par des jeunes que les leaders traditionnels, généralement plus âgés, critiquent et se butent à reconnaître (Sacchi, 2006, p. 207). L'éducation et la maîtrise des outils de la société majoritaire ressortent fréquemment. Ces deux éléments sont souvent liés à l'expérience urbaine où l'éducation est « normalement » plus facile d'accès et de meilleure qualité, même s'il ne s'agit pas de la réalité de tous les migrants autochtones comme le montrent les études qui soulignent les très grandes disparités expérientielles (précarité, discrimination, problème de santé) des Autochtones urbains (Wotherspoon, 2003, p. 16). *L'éducation formelle*, par le biais d'une scolarisation dans les institutions brésiliennes, est reconnue et représente une voie d'accès au mouvement autochtone, ainsi qu'à une position sociale reconnue autant par la société majoritaire que par les communautés autochtones. En ce sens, l'anthropologue Pirjo Kristiina Virtanen, spécialiste des études autochtones en Amérique Latine, reflète que les « Communities . . . argue that only educated Indians know how to obtain benefits, negotiate with authorities, and enhance respect for the community and family » (Virtanen, 2010, p. 160). Cependant, elle note parallèlement l'importance d'une éducation dite « informelle » et « urbaine », clé de la politisation des Autochtones. C'est notamment à travers cette dernière, constituée des contacts et interactions dans le quotidien à la culture allochtone et coloniale, qu'une « appropriation of the knowledge and power of White peoples » (2010, p. 157) se fait par les Autochtones. Cette perception de l'éducation partagée par les communautés participe à la construction (ou au renforcement) de la posture d'intermédiaire et à l'attribution d'une telle posture aux Autochtones urbains scolarisés. Les communautés, exigeant le retour sur le territoire de leurs membres scolarisés pour bénéficier collectivement de ces nouvelles compétences, renforcent donc cette posture occupée par les migrants urbains.

Mais l'opinion n'est généralement pas homogène en ce qui concerne l'éducation et certains auteurs autochtones, comme l'autrice et professeure mi'kmaw Marie Battiste (Battiste,

2000), condamnent l'utilisation et la reproduction de ces outils, structures, méthodes d'enseignement et savoirs coloniaux qu'ils considèrent comme étant issus d'un impérialisme cognitif. À partir du contexte équatorien, Bizarro Barbosa (Bizarro Barbosa, 2018, p. 72) esquisse une réflexion qui nous semble répondre à cette critique en développant, à partir de l'exemple de l'*Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi*, sur la mobilisation des savoirs traditionnels comme étant une source de changement et même d'influence au sein de la culture dominante :

Le savoir, plus précisément le savoir ancestral, serait la clé du renforcement d'une élite capable d'une influence culturelle et politique dans la modernité occidentale. (traduction libre)

Le statut d'élite autochtone, entremêlant l'élite politique et l'élite intellectuelle, est donc aux prises avec ce paradoxe : maîtriser la culture allochtone et posséder une scolarité ouvre la voie à une politisation permettant de défendre les droits des peuples autochtones, mais cela se fait principalement par la participation à un cadre foncièrement occidental, impérialiste, colonial. La posture d'intermédiaire, de médiateur ou de porte-parole (dans le cas politique) ayant parfois des difficultés à maintenir son lien avec la base est aussi associée à celle de bouc émissaire (Cornellier, 2010) à travers lequel les changements et les impacts de la société occidentale pénètrent le territoire et affaiblissent la culture. L'élite autochtone est donc constamment tiraillée entre ces deux postures contradictoires, fragilisant et instabilisant leur légitimité²¹⁴.

La complexité d'un tel rôle est également fortement structurée autour des débats et critiques que suscite l'aspect financier lié à de telles figures. La notion d'argent et de sa gestion est en effet empreinte de stéréotypes et d'images préconçues découlant de la figure d'élite et de politicien allochtone (riche et corrompu). Si l'éducation est normalement synonyme d'un emploi professionnel permettant un salaire moyen et l'accès à une « classe moyenne autochtone » (Wotherspoon, 2003), la relation à l'argent en contexte politique autochtone est délicate. Les parents encouragent leurs enfants à étudier afin d'obtenir un emploi qui leur offrira une indépendance financière (notamment vis-à-vis de la FUNAI) et nombreuses sont les familles qui migrent en ville pour offrir cette opportunité à leurs enfants.

²¹⁴ Mondor (2012) parle d'une « crise de légitimité ».

Parallèlement à cela, certains auteurs comme Wotherspoon (2003) notent l'écart qui peut survenir à la suite de l'accès à un niveau de vie supérieur :

« L'évolution des exigences professionnelles, des choix de mode de vie, des habitudes de consommation et d'autres facteurs culturels inhérents à la classe **peut l'emporter sur l'identité autochtone et sur l'engagement envers les intérêts collectifs des collectivités autochtones**. La classe moyenne n'étant pas strictement une entité, les Autochtones qui occupent des positions économiques et sociales intermédiaires et souvent changeantes **peuvent être sujets à des orientations et à des choix de vie qui semblent assez individualisés et fragmentés**. » (Wotherspoon, 2003, p. 167)

Si l'accès à ces postes professionnels, longtemps restés inaccessibles, représente un tournant dans le pouvoir économique des peuples autochtones, l'arrivée de ces emplois « salariés » participe aussi à creuser un écart au sein même des groupes, soit un écart entre la ville et la communauté, un écart entre les individus scolarisés et ceux qui ne le sont pas, un écart entre les hommes et les femmes. Si Wotherspoon met l'accent sur l'écart creusé entre le contexte économique urbain et rural canadien, à Canarana, cette réalité n'est pas généralisée et mes observations me mènent plutôt à refléter une pauvreté « un peu moins dure » chez les familles dont l'un des membres occupe un tel rôle, bien loin de l'opulence et du confort matériel souvent liés à l'imaginaire urbain qu'entretiennent les bases autochtones xinguanas et qui a été présenté en début de deuxième partie d'analyse.

L'acquisition de richesses grâce à l'éducation et à un rôle au sein d'un organisme autochtone doit être également observée à partir du trait caractérisant les leaders autochtones : celui de la générosité. S'il s'agit d'une valeur déjà présentée en deuxième partie de thèse, rappelons ici le rôle que la générosité joue dans le maintien des statuts traditionnels de leaders et caciques. Sacchi (2006) qui travaille en Amazonie souligne que traditionnellement, la chefferie est masculine et que les individus sont sélectionnés par leur communauté en fonction « du prestige qu'ils détiennent, pour leur générosité, la médiation durant les conflits et la capacité à dialoguer avec la société non autochtone » (2006, p. 204), des caractéristiques considérées comme foncièrement masculines par la société occidentale puisque la femme, elle, est représentée dans l'espace domestique et observant un rôle passif²¹⁵. Si Sacchi

²¹⁵ Ce biais de genre invisibilisera plusieurs leaders féminines et femmes pouvant appartenir à la catégorie « d'élite » ou de figure emblématique, car leur zone d'action se limite à une sphère moins publique ou pas assez politique. Pensons à la professeure Beatriz Mohã de la nation Rikbaktsa, modèle scolarisé avant l'heure, qui revient enseigner dans son village dès 1968. L'ouvrage de Belleau (2014) dont une partie significative porte sur ces chefs emblématiques autochtones ne fait aussi aucune mention des femmes et de leurs différentes

souligne que la générosité est, dans les ethnographies²¹⁶, considérée comme la valeur essentielle des leaders, elle est également ancrée dans le fonctionnement social de la région du Xingu et les interlocutrices ont pu nous démontrer l'importance qu'elles accordent à son maintien, même si leurs conditions économiques en milieu urbain sont limitées. Ainsi,

qui dirige doit distribuer plus, que ce soient des aliments ou des biens de production industrielle. Le principe de générosité aide, d'un côté, à minimiser les différences matérielles et, de l'autre côté, à augmenter le prestige social du leader-distributeur. (Schröder, 1999, p. 246-7, cité par Sacchi 2006, p. 205).

Donc, les individus formant l'élite autochtone devraient répondre de ce devoir traditionnel de « leaders » locaux leur permettant de demeurer à ces postes et figures. Le devoir est donc double. Un Autochtone qui parvient à un tel statut se doit, par l'« acquisition » d'un rôle de leader auquel il n'était pas nécessaire prédestiné (et parfois qu'il n'a pas nécessairement désiré), d'aider sa communauté en choisissant un emploi qui bénéficie à la communauté, ainsi que d'être généreux (financièrement, matériellement). Ceci est appuyé par l'imaginaire communautaire qui entretient l'idée que les élites, qu'elles soient politiques ou intellectuelles, sont des « Autochtones avec de l'argent » (Bizarro Barbosa, 2018, p. 72). Un imaginaire qui se transpose sur les organisations et associations que lesdites « élites » gèrent. Ainsi, Kuiaiu explique l'impossibilité de l'AYMXI à mettre de l'avant une générosité essentielle dans le cadre du village :

Mais [l'Association] Yamurikumã existe pour représenter les femmes indigènes, pour les soutenir dans certaines choses comme... elles viennent en ville, elles ont des doutes, nous leur expliquons, nous clarifions, nous leur apportons un soutien... **mais nous n'avons pas l'argent, les ressources... nous ne les avons pas. Si c'était le cas, nous ne refuserions pas [d'en donner]. Au village, quand quelqu'un demande, on lui donne. Avec l'Association, ça ne peut pas fonctionner comme ça.** Parce que cela a une implication plus tard, comme la responsabilité. Elle a une implication sur la partie financière. Donc, ce que nous faisons au village, nous ne pouvons pas le faire ici non plus. Il y a des règles. Si nous ne suivons pas la règle, l'association aura un problème. Nous devons donc préserver l'Association en premier lieu. Parce que si l'Association a quelque chose, si elle a un problème, celles qui auront un problème ce sont les femmes xinguanas, parce que l'Association les représente.²⁹⁹ (AYMXI et al, 2022, 00 :20:53, Kuiaiu Yawalapiti)

Ce double devoir génère une attente auprès de la communauté. Cette dernière semble ainsi permettre des comportements normalement prohibés ou fortement déconseillés, tels que l'ingérence dans la vie d'autrui. Je rappelle les conseils que recevaient mes interlocutrices

participations et présences dans cette sphère élitiste, mais surtout foncièrement politique, preuve qu'encore aujourd'hui la place et le travail des femmes autochtones au cœur de la politique est grandement invisibilisé.

²¹⁶ Au Xingu, de nombreuses ethnographies mobilisent le thème de la générosité (Barcelos Neto, 2012; Cardoso, 2018; Fausto, 2008, 2017; Franchetto, 1983; Guerreiro Júnior, 2011; Novo, 2018; Vanzolini & Sauma, 2016).

dans leur enfance les invitant à ne pas parler de la vie des autres, des orientations que l'on retrouve dans bien des communautés autochtones comme le souligne Eveno à propos des Innuat (2003) : « [...] même s'ils sont informés de certains abus, les membres de la communauté sont dans l'impossibilité d'intervenir en raison des réseaux familiaux impliqués. Cette non-ingérence se double d'une volonté de la part des Innuat d'une non-ingérence dans la vie d'autrui » (Eveno, 2003, p. 186). L'autrice souligne tout de même que cette non-ingérence n'est plus de mise lorsqu'il s'agit de la vie professionnelle et personnelle de membres de l'élite de la communauté. Cornellier (2010) tisse un lien entre cette ingérence des acteurs politiques et leur non-fréquentation de certains lieux trop à même d'alimenter la curiosité vis-à-vis leur intimité. J'ajoute à cela que cette ingérence renforce drastiquement le sentiment d'isolement que les femmes (principalement, mais pas uniquement, notons-le) vivent en ville, comme je l'ai démontré quant à la circulation des commérages et leurs impacts.

Toujours liées aux notions « d'argent » et « d'attentes », les élites politiques autochtones qui agissent à titre d'intermédiaires entre leur communauté et la société dominante sont amenées à voyager nationalement, mais aussi internationalement, ce qui a pour résultat de les éloigner davantage de leurs bases (Le Bot, 2004), des intérêts et du langage de celle-ci (Mondor, 2012). Ainsi, le sociologue français Yvon Le Bot et spécialiste de l'Amérique du Sud note (2004, p. 8) :

Il n'est certes pas rare que les élites indiennes locales s'éloignent elles aussi de leurs bases et se mettent à fonctionner sur le mode institutionnel plus que sur celui du mouvement social. Aussi peut-on se demander, dans de nombreux cas (Quetzaltenango, Nebaj, San Lucas Tolimán), si elles ne sont pas le germe d'un néo-indigénisme : des Indiens éduqués (*educados*) accaparant le pouvoir local et se transformant en nouveaux caciques, à la manière des instituteurs et promoteurs bilingues de l'indigénisme mexicain.

Cet éloignement concerne surtout les dirigeants des organisations ou les leaders du mouvement autochtone qui sont reconnus pour porter leurs messages jusqu'aux scènes internationales, un pas obligatoire dans l'émergence ou la ré-émergence²¹⁷ du mouvement

²¹⁷ Mais, au-delà de ces transformations structurelles récentes, la revendication des peuples autochtones faces aux sociétés de colons doit être envisagée dans la longue durée, comme un phénomène que le politologue français Jean-Claude Fritz décrit comme « multiforme et ancien, souvent ignoré ou non perçu par les États concernés ou par la société internationale du fait de la diversité de ses modes d'expression et de l'importance de la répression et de la censure qui le frappait » (2005, p. 40).

autochtone en Amérique du Sud afin que leurs intérêts soient pris en considération par leur propre État-nation par l'effet boomerang (Keck & Sikkink, 1998). En ce sens, n'oublions pas que « les peuples autochtones se sont tournés vers le système international par impuissance nationale. » (Brysk, 1996, p. 46 cité par Mondor, 2012) La présence d'une élite autochtone devient vite un « incontournable » des rencontres internationales à un point tel que l'anthropologue Beth A. Conklin, spécialiste des questions autochtones de la région des basses terres d'Amérique du Sud (Amazonie), note que (Conklin, 1997, p. 721) :

By the early 1990s, the presence of rain forest Indian representatives at major environmental conferences had become almost de rigueur . . . to the point where one almost might speak of the growth of an **Amazonian international indigenous jet set**.

Cette disposition, mais aussi cette attente internationale de leur mise à disposition, éloignent les élites politiques de leurs bases qu'elles sont censées représenter. Cette mise à disposition est reprise par une critique courante de la part de leurs communautés (Mondor, 2012) tout en faisant d'eux une élite autochtone « internationale ».

Les tensions dans le rapport à l'argent dans lesquelles se situe le besoin de transparence couplé à la mécompréhension des systèmes financiers des organisations peuvent mener à des critiques virulentes contre les élites, miner leur réputation, voire mener à leur destitution. Tel est le cas lorsque les membres de la direction de l'AYMXI ou d'autres organisations autochtones basées à Canarana reçoivent des critiques alléguant une mauvaise gestion financière et de potentiels détournements de fonds.

J'avance également l'hypothèse que ce malaise de la gestion financière liée au rôle de leader occupé par ces « nouveaux chefs » (Belleau, 2014) constitue aussi le terreau de la méfiance fortement présente dans les institutions autochtones et dont discute Ila alors qu'elle parle de son milieu de travail en santé autochtone :

Il est donc très difficile de travailler avec notre peuple, tu sais. Parfois, ils ne te font pas confiance, tu sais, ils ne te parlent pas directement, ils préfèrent parler aux Blancs. (...) **Il semble que ce soit la confiance**, je ne sais pas. Je crois qu'ils font plus confiance à un Blanc qu'à un indigène. Ils disent que c'est parce que nous parlons franchement, avec les non-indigènes, avec les Blancs. **Ils ont plus de facilité, de liberté pour parler [avec les non-indigènes], qu'avec leurs propres parents.**³⁰⁰

Si l'argent n'est pas évoqué directement, le récit d'Ila met de l'avant un rapport biaisé entre ceux qui ont étudié en milieu urbain et qui pratiquent une profession (dans ce cas-ci lié à la

santé : infirmier, agent de santé, médecin, etc.) et ceux des villages, résultant d'un manque de confiance. Selon elle, la communauté préfère considérer le Blanc en position de supériorité que de se faire dire quoi faire par un autre membre de sa communauté. Clairement, le fait d'être une femme portant cette identité « d'élite » intellectuelle ou politique complexifie davantage la relation qu'elle a avec sa communauté.

On comprend le poids et la tension qui existe entre la posture d'Autochtone urbain, celle d'élite et l'argent lorsqu'elle défend que, comparativement à d'autres Autochtones de la ville, « une chose que je n'ai jamais faite c'est ça, gagner de l'argent à travers la communauté »³⁰¹ (Ila).

L'appel à la transparence, la peur collective de la fraude et des abus, ainsi que la pression des attentes liées à la générosité transparaissent dans les récits comme des éléments qui motivent le parcours des femmes rencontrées à exercer leurs fonctions avec une grande précaution. Ces tensions nous semblent également être à la base des conflits interpersonnels qui, selon Belleau (2014, p. 147), sont nombreux au sein du mouvement autochtone brésilien. Nos observations nous ont permis d'établir que certaines coopérations entre les leaders et les associations locales sont possibles, mais qu'en effet, des tensions subsistant entre les dirigeants minent les efforts de rassemblement et l'objectif d'union du mouvement indigène xinguano. Les commérages, les critiques, les accusations participent à la division. Le rôle d'élite politique autochtone est donc fragilisé par les tensions, les risques et la pression qu'il doit supporter. Belleau note qu'au Brésil, les chefs emblématiques du mouvement indigène peinent à conserver leur place sur la longue durée. Une réalité qui contraste avec les autres mouvements indigènes en Amérique du Sud (Warren, 1998), ainsi qu'avec le mouvement noir au Brésil où des figures spécifiques, comme Frei Davi Raimundo et Benedita da Silva, accompagnent le mouvement de manière pérenne (Belleau, 2014b, p. 168).

Je perçois cette fragilité dans le poids de la charge qui accapare mes interlocutrices occupant cette position d'élite politique. Le désir de tout abandonner, l'isolement, la frustration entourant les commérages à leur égard qui blessent leurs familles, sont des réalités quotidiennes pour ces femmes qui œuvrent au nom du mouvement autochtone. Ces femmes, apprenantes et enseignantes, qui encourageront les autres à apprendre la langue véhiculaire,

à poursuivre des études, à oser prendre le microphone lors de rassemblements, à participer activement à des projets visant l'autonomisation des jeunes, rencontreront de la résistance de la part des hommes, parfois des femmes, ainsi que de la part des groupes conservateurs. L'Association Yamurikumã des femmes xinguanas (AYMXI) a, en ce sens, une réputation à la fois positive et négative dans la région, divisant ainsi les débats à la double image de la posture d'élite qui est un modèle à suivre et/ou un bouc émissaire. L'opinion publique et les commérages à propos de « possibles » détournements de fonds ou encore la critique de la trop grande mobilité des membres féminines nuisent au bon fonctionnement de l'Association qui se repose entièrement sur ses membres. Un manque de confiance de ceux-ci peut générer des crises et déstabiliser l'Association qui fonctionne depuis 2009. Une crise a d'ailleurs éclaté en 2018 et a mené au retrait de certains villages, ainsi qu'à la fondation d'une association féminine parallèle et concurrente. Depuis, une tension existe entre les deux instances qui défendent pourtant les mêmes enjeux et la même population.

Il importe donc aux figures de l'élite politique de s'assurer de la légitimité publique de leur parcours. Pour correspondre aux attentes intercommunautaires, ces femmes navigueront dans les normes de genre en passant par leur transgression (valorisation de l'éducation, de la femme qui prend une place et une voix politique, femme qui sort de l'espace domestique sans demander l'accord de son époux, etc.) tout en adaptant ce « nouveau » rôle et en l'insérant, adroitement, dans les normes traditionnelles. En cela, elles répondent à l'image de Sacchi (Sacchi, 2006, p. 207) et Ramos (Ramos, 1990, p. 140) de la posture d'un « Indien interethnique » définie par sa capacité à transiter dans la sphère allochtone ainsi que sa propre culture. Une posture travaillant dans des sphères tant distinctes qu'il rend difficile la définition du rôle auprès de la communauté (Sacchi, 2006, p. 207).

Par ailleurs, même leur popularité liée à leur statut public complexifie leur quotidien par la réception de nombreuses invitations à diverses occasions et événements souvent éloignés de leur lieu de résidence et pour lesquels elles n'ont généralement aucun moyen financier de participer. Elles vont donc personnellement trouver des fonds pour se déplacer et se loger, amenant parfois avec elle un enfant trop jeune pour rester à la maison. Leurs familles vivent les contrecoups de cette notoriété, laissant dans certains cas les époux, dans d'autres les

enfants les plus âgés, responsable des tâches domestiques. Cette hypermobilité féminine peut, en soi, devenir un sujet de tension au sein des couples. Malgré ces conditions de travail difficiles, les femmes persistent, sont résilientes et trouvent l'énergie nécessaire pour continuer leur travail politique, dans bien des cas, bénévolement. Comme je l'ai décrit, l'un des points centraux de la notion d'élite autochtone tourne autour de la question financière et de la scission que cela peut entraîner entre les acteurs politiques et les gens qu'ils représentent, sous l'émergence de ce qui a été parfois nommé une « petite bourgeoisie ethnique » (Gendron & Tremblay, 1982, p. 136, cité par Cornellier, 2010, p. 54-55). Mais alors, qu'en est-il de ces individus qui possèdent ces compétences et qui les mettent à disposition de la communauté sans bénéfice financier ? Ceci m'amène à poursuivre ma réflexion sous l'angle, non pas de l'élite, mais bien de l'investissement bénévole de ces femmes instruites et politisées.

10.4.1 Ces élites peu élitistes : les femmes politisées et bénévoles

Dans cette section, nous dirigeons notre attention vers les trajectoires des interlocutrices qui sont scolarisées, qui maîtrisent le portugais, qui occupent ou ont déjà occupé des postes et charges de travail et qui volontairement s'engagent dans un rôle politique bénévole. Nous faisons donc le choix de ne pas approfondir les trajectoires ou les portions de trajectoires des femmes qui occupent des rôles salariés ou encore des étudiantes universitaires, malgré le fait que celles-ci entrent également dans la définition d'une « élite autochtone ». Il faut toutefois souligner que ces rôles vont parfois se croiser. Une femme peut être à la fois salariée ou étudiante et occuper parallèlement un poste bénévole au sein d'une association autochtone. Je décrirai et analyserai ce qui ressort comme des « conditions » de travail, des caractéristiques de l'engagement politique autochtone et plus particulièrement féminin.

Charge de travail

Le premier élément qui émerge des récits et de mes observations de ces parcours est la charge de travail qui incombe à ces femmes. Le travail bénévole s'accompagne généralement d'une production d'artisanat, de la gestion domestique, des études, d'un autre emploi, de la gestion de parents malades. Ainsi, Amari fondera l'Association en maintenant un emploi au sein d'une institution autochtone tout en étudiant à l'université et en s'occupant de sa plus jeune

filles qui a, à l'époque, des problèmes de santé nécessitant un suivi médical serré. Manala, quant à elle, tente de jongler entre son rôle à l'Association Yamurikumã jumelé à son emploi d'agente de santé au cœur de sa communauté. Ana, qui occupe aussi un rôle d'agente de santé, se voit indiquer pour diriger l'association familiale. Fanny, qui participe à l'Association dans une moindre mesure, s'occupe seule de sa fille handicapée. L'artisanat et les tâches domestiques font partie du quotidien de toutes ces femmes. Le travail bénévole ne vient pas remplacer une activité, mais s'ajoute à la liste en complexifiant leurs horaires. Il m'apparaît évident que ce point fait de l'investissement bénévole des femmes politisées une activité moins stable et plus sujette aux interruptions. Il s'agit là d'une critique que certaines membres portent à leurs collègues. Il leur est difficile de mobiliser les migrantes xinguanas de manière stable et continue, laissant ainsi le fardeau de la charge reposer sur le dos d'un nombre de bénévoles plus restreint. Comme les femmes doivent jongler avec plusieurs tâches et rôles simultanément, il n'est pas rare de les voir travailler avec un enfant dans les bras ou au sein. Elles relatent que cette situation est pénible, surtout lorsqu'elles doivent « *andar no sol* » (marcher sous le soleil), dans la chaleur sur de longues distances, leurs plus jeunes enfants dans un « *tipoia* »²¹⁸ en bandoulière. Lors de mes séjours, j'ai fréquemment rencontré et travaillé avec des femmes bénévoles qui étaient accompagnées d'un ou de plusieurs de leurs enfants. Une situation qui est beaucoup moins visible dans le quotidien de leurs collègues masculins, qu'ils soient rémunérés ou bénévoles. Cette charge les suit même lorsqu'elles doivent voyager. Amari va ainsi partir avec sa plus jeune fille vers Brasilia ou São Paulo pour participer à des conférences. La femme, autochtone comme non autochtone, est associée à son rôle maternel. S'il n'est pas surprenant de voir les femmes autochtones travailler, voyager, offrir des conférences et participer à des réunions en présence de leurs enfants, il ne s'agit pas pour autant de conditions simples de travail. Il s'agit par ailleurs d'une situation moins courante lorsque les femmes occupent des positions rémunérées, puisqu'elles ont alors l'argent pour payer une gardienne. C'est le cas d'Ana qui laisse ses jeunes enfants en pension chez une Allochtone lorsqu'elle occupe le rôle salarié d'agente de santé.

²¹⁸ Porte-bébé traditionnel.

La situation urbaine de ces femmes les pousse dans des retranchements. En l'absence d'un réseau familial comme celui du territoire, elles doivent parfois faire appel à de la parenté qui vient s'installer en ville pour une courte période afin de les aider à réaliser les différentes tâches domestiques. Sœur, belle-sœur, cousine, mère ou grand-mère, cette aide est la bienvenue, surtout lorsque la femme est amenée à voyager. L'espace urbain est également le générateur d'une angoisse financière constante à laquelle les femmes répondent par des stratégies économiques décrites précédemment (*moitara*, production et vente d'artisanat) qui viennent s'ajouter à leurs horaires. À l'image des femmes africaines en Belgique (Mazzocchetti & Nyatanyi Biyiha 2016), elles doivent redoubler d'efforts pour assumer plusieurs rôles simultanément (celui de mère, d'épouse, d'étudiante et d'employée) tout en luttant contre les incohérences (autant du point de vue de la société d'accueil que de la société d'origine) que ces rôles peuvent créer par leur cumul chez une femme migrante.

Précarité

Si la figure de l'élite renvoie dans l'imaginaire, à un confort matériel, ainsi qu'à un devoir d'aider financièrement les gens de la communauté, les femmes bénévoles semblent surtout bénéficier de l'apport financier issu du village. Lorsqu'un parent vient récupérer son chèque d'allocation, il en partage une portion avec sa parenté urbaine. Lorsqu'un parent passe en ville, il apporte avec lui des produits locaux introuvables ou trop chers (poissons frais, piqui, farine de manioc). Lorsqu'un parent passe à Canarana, il peut offrir, troquer ou vendre des matériaux de base pour la production artisanale (coquillages, feuille de Buriti). L'entraide (communautaire et familiale) matérielle et financière nous apparaît donc davantage dirigée vers les migrants que vers les habitants du territoire.

Ces éléments sont des indicateurs de la situation de précarité que vivent ces femmes politisées, scolarisées et bénévoles. En plus d'une précarité financière, qui représente le quotidien de la majorité des familles de migrants xinguanos, le rôle de ces femmes les place dans une position particulière. Tout d'abord, le trait caractéristique de tout leader, comme discuté précédemment, est centralisé autour de la « générosité ». Schröder (Schröder, 1998, p. 15) perçoit que les nouveaux acteurs autochtones qui émergent à travers le mouvement et les organisations autochtones voient la structure de leurs organisations les « dispenser des obligations traditionnelles de générosité et de redistribution », contrairement aux lideranças traditionnels. Nous observons dans les trajectoires des femmes une tout autre situation.

Certaines revendiquent un rôle de liderança traditionnel par leur lignée familiale, ce qui constitue un atout certain pour le rassemblement, l'organisation et la gestion liés à une association. Or, même sans cette revendication, elles considèrent devoir faire office de « modèle » et ainsi, respectent scrupuleusement les attentes de générosité liées à leurs statuts. Cette générosité couplée d'une situation de bénévolat accentue ainsi leur précarité.

Ensuite, l'implication politique est telle que certaines doivent renoncer à occuper simultanément un second emploi. Les voyages, les réunions de la direction, la planification des projets sont des tâches qui demandent un temps et une flexibilité qui se marient mal avec un emploi fixe. Manala se sent ainsi prise entre un emploi rémunéré au village et son travail bénévole au sein de l'Association Yamurikumã. Elle demandera la permission de démissionner de son poste pour pouvoir répondre à la charge de travail que nécessite son poste politique. Sa communauté refusera sa démission. Si la communauté accepte qu'elle travaille bénévolement tout en lui laissant son salaire fixe, elle ressent une pression pour qu'elle priorise les tâches liées à son emploi rémunéré. Cette pression rend difficile l'accumulation des tâches, ne lui laissant aucun repos. Les femmes parviennent parfois à mobiliser leur rôle et leur posture pour demander une certaine rémunération lorsqu'elles sont invitées à participer à des conférences. Mais ce revenu s'avère incertain et sporadique.

Finalement, la précarité de leur position de bénévole est également accentuée par le besoin d'investir leurs finances personnelles pour assurer le roulement des associations qu'elles dirigent. Ana doit ainsi produire de l'artisanat pour payer les dépenses liées à l'association familiale :

D'où j'ai commencé, comment j'ai dépensé mon argent, en me tuant pour faire cet artisanat et pour pouvoir payer tout cela à partir de là, une dépense que l'association a. Je demande toujours à mes sœurs un soutien, elles disent qu'elles n'ont toujours pas d'argent. Mais elles en ont. Mais elles ne savent pas ce qu'est une association. Et elles pensent que l'association a toujours l'argent dans le compte.³⁰²

Il s'agit d'une situation rencontrée également par Amari qui doit fréquemment payer des dépenses non couvertes par les financements des projets que l'Association parvient à décrocher auprès d'institutions non gouvernementales. Les frais de comptabilité annuels, les coûts liés à l'entretien du bâtiment siège de l'Association, les déplacements, etc. Toujours de manière similaire, Manala doit donc répartir son temps entre sa communauté et Canarana et

entre ces deux titres, dont l'un est bénévole et l'autre est salarié, la plaçant dans une situation complexe vis-à-vis sa communauté :

« Quand je suis devenue vice-présidente... j'ai dit non... je vais laisser [la santé] pour un moment... une chose, c'est que j'aime deux choses... la santé, et en même temps, la représentation des femmes... Je dois aider... laisser certaines choses aux femmes [...] je sens que je vais quitter le domaine de la santé... l'idée était... que je parte... Je demanderais ma démission... en profitant de ce mandat de quatre ans [de vice-présidente]... et en allant à l'école, en terminant mon lycée... et dès que mon mandat dans l'Association serait terminé... je retournerais au village... mais... cette proposition... n'a pas été acceptée par ma famille... donc... c'est un défi pour moi... mais... je n'abandonne pas... il y a une autre possibilité. J'étudie aussi... comment je vais faire... dans le futur... si ma famille ne me laisse pas... comment puis-je m'organiser... j'ai besoin de... c'est ma formation.

Cet obstacle que j'ai... cette difficulté à quitter le village... que j'ai vu qu'un jour je veux juste finir mon lycée et obtenir mon diplôme de technicienne infirmière... et je continuerai mon travail au sein de ma communauté... donc... **ma lutte est par là [la santé]... en même temps... cette lutte s'insère aussi dans la politique des femmes.** C'est une chose qui me plaît, et c'est pourquoi je n'abandonne pas. Je reste ici pendant un certain temps, environ 10 jours, puis je vais rester là-bas [village] 15 jours de plus. Je me divise. Alors... depuis ce moment, durant les dernières années, les 3 dernières années, je me consacre davantage à l'Association. Je laisse de côté... j'ai remarqué que je laisse de côté le domaine de la santé. Quand je suis dans là [dans le village], je reste un peu et je repars. Cela me dérange aussi un peu parce que j'aimerais avoir la liberté de rester ici en ville... ou de voyager davantage... sans avoir cet engagement envers ma communauté... parce que je dois... aussi agir... si je suis... si j'ai 2... fonctions... je dois me répartir entre deux domaines... et c'est pourquoi... enfin... Je n'ai jamais sous-estimé l'un ou l'autre. **Je suis toujours en train de m'ajuster entre ces deux domaines...** Je suis restée là-bas... mais, ma décision c'est ça [travailler avec l'Association]... et quand ma famille ne comprend pas mon désir, ce que je dois faire... je dois m'ajuster de cette façon... je reste ici un peu et je reste un peu [là-bas]. **Mais c'est compliqué pour moi, c'est compliqué... je suis sans sortie...** Si je partais, je me sentirais plus légère, cette demande diminuerait, parce que, par exemple, je suis ici à faire le travail de l'Association. Mais quand j'arrive là-bas... il y a une autre demande, dans un autre domaine... je dois finir mes rapports... je dois réaliser mes activités... et en même temps... je dois réaliser les activités de l'Association là-bas... donc... **c'est vraiment toujours à la course... et je n'ai pas beaucoup de temps pour moi... c'est fatigant... mais je pense que quand on aime quelque chose... on n'abandonne pas... on ne se décourage pas...**³⁰³ Manala

Une telle mobilité entraîne des coûts élevés de déplacement, notamment considérant le fait que les déplacements à l'intérieur du territoire sont possibles par le biais d'un moyen de transport comme une voiture (propre, camion des institutions de santé ou un taxi-frette) ou encore par bateau, et parfois les deux. Manala doit ainsi utiliser l'argent de son revenu d'agente de santé pour pouvoir payer le transport jusqu'à Canarana afin de participer aux réunions bénévoles de la direction de l'AYMXI. Son commentaire montre la difficulté à arrimer plusieurs rôles à celui de bénévole, souvent considéré collectivement comme étant le moins pertinent malgré sa valeur politique. On sent aussi dans son récit sa fatigue de porter deux projets simultanément et son désir de s'impliquer dans l'espace urbain. Toutefois, sans l'accord de sa communauté, elle conserve les deux postes et continue le va-et-vient incessant. Une telle position affaiblit la structure de cette jeune association féminine qui ne compte que

sur des bénévoles, elles-mêmes souvent déjà (sur)monopolisées par leurs communautés pour leurs études et compétences particulières.

De telles trajectoires sont complexes et difficiles pour les protagonistes politiques. La charge de travail ainsi que la précarité peuvent paraître des chemins peu reluisants pour les jeunes générations. Même les familles de ces femmes vont parfois les inciter à renoncer à ces rôles, ainsi qu'aux charges et normes sociales qui y sont liées. Lors d'une conversation informelle, Amari me raconte avec tristesse que l'un de ses garçons lui a dit qu'il ne désire pas être comme elle et son époux, prêts à aider, à donner aux autres et à ne rien recevoir en retour, signifiant qu'il associe cette situation à un abus de leur gentillesse accentuant leur précarité. Ces femmes, instruites, politisées et bénévoles représentent le contraire de cette élite décrite, mais surtout imaginée, comme aisée. Elles travaillent avec acharnement à consolider les bases d'un mouvement politique féminin dont elles sont les pionnières pour et avec leurs sœurs xinguanas. Or, force est de constater que la reconnaissance des épreuves qu'un tel chemin demande n'est pas généralisée. Alors qu'elles constituent de nouveaux modèles pour les jeunes filles et garçons xinguanos, qu'elles occupent aussi un rôle de « porte-parole » (Wotherspoon, 2003, p. 167), de représentante des intérêts et des droits, leur posture est la cible parfaite pour critiquer les changements qu'elles provoquent. Ce paradoxe entre modèle, médiateur et bouc émissaire constitue un autre des traits de la posture d'élite autochtone (Cornellier, 2010, p. 56). Cependant, si des positions dans des organisations autochtones sont normalement aussi liées au prestige, notamment par l'accès à une nouvelle « classe moyenne autochtone », les emplois bénévoles tels que ceux de l'AYMXI tombent dans cet interstice où leur validité et leur légitimité sont constamment critiquées. En plus de l'abondance des critiques, ces emplois ne gagnent pas d'autre bénéfice que la reconnaissance sociale et politique, elle-même souvent contestée. Si l'associativisme autochtone est en croissance depuis les années 1970, le mouvement féminin est, comme il a été décrit ci-dessus, quant à lui beaucoup plus récent. L'État du Mato Grosso a vu ses premières associations féminines être créées au début des années 2000, soit 30 ans après l'amorce du mouvement indigène brésilien. Si la position délicate d'élite, et encore davantage d'élite bénévole, est partagée par tous les acteurs du mouvement indigène, il nous apparaît évident que la position des femmes, pour occuper un espace qui n'est pas traditionnellement le leur, participe aux tensions

entourant leurs positions. Vinente dos Santos, à propos des associations féminines autochtones dans la région d'Amazonie, décrit ces difficultés en ces termes :

L'associativisme des femmes indigènes se heurte encore à divers problèmes : des problèmes structurels, comme **la difficulté technique d'obtenir des ressources pour le maintien des organisations et des dirigeantes elles-mêmes, et des problèmes de légitimité, puisqu'elles doivent se disputer l'espace à l'extérieur et à l'intérieur des grandes organisations, où leur espace politique est encore précaire et doit être renforcé.** Bien que la création de départements et d'organisations de femmes autochtones au sein ou en dehors des organisations soit déjà devenue relativement courante, **les femmes autochtones éprouvent encore des difficultés à être reconnues comme dirigeantes au sein de ces organisations, car leur capital politique - la représentation d'un segment traditionnellement « invisible » dans l'arène politique - est d'une origine différente de celle des hommes.** (Vinente dos Santos, 2012 - traduction libre)

Être une femme autochtone, œuvrer exclusivement pour les droits et intérêts des femmes autochtones de sa communauté ou sa région et compter principalement sur leur appui s'avèrent donc être des traits limitant et complexifiant la participation au mouvement autochtone brésilien.

Figure maternelle

Mais malgré ces caractéristiques d'engagement politique difficiles, cette figure « d'élite » me semble aussi renvoyer au croisement des notions de « maternité » (de motherhood) et de « care ». Dans les études et la littérature autochtone des Amériques, la femme est considérée comme la « mère » et le « cœur » de la communauté. Une considération qui rappelle le rôle maternel et son étendue non seulement à la famille, mais à la nation tout entière. Pour plusieurs autrices, dont Lee Maracle, le concept de maternité en est un qui est « both empowering and culturally specific » (Maracle, 2005, p. 56). Lina Sunseri (2009, p. 56) qui décrit la maternité chez les Oneida et les autres communautés Haudenosaunee que la maternité est bien plus qu'une capacité à porter un enfant biologique. Il s'agit plutôt d'être un modèle pour toute la famille et la communauté, pour toutes les générations de jeunes filles qui viendront. Sunseri (Sunseri, 2009b, p. 56-57) défend en effet que la

Motherhood did not imply a subservient and submissive role, rather it gave her strength to be a type of woman that her children, grandchildren, and all other Oneida people could look up to.

Dans cette assertion, il est évident que les rôles politiques occupés par les collaboratrices de cette recherche correspondent à cette image maternelle symbolique, à cette figure de force offrant un modèle vers lequel tendre. À travers les orientations qu'elles offrent aux femmes, à travers leur présence, leur accompagnement et l'attention qu'elles portent au futur de ces femmes qui ne sont pas biologiquement leurs enfants, ainsi qu'à travers le rôle qu'elles

occupent face à celles que je décris comme leurs « filles de considération », les femmes politisées et engagées portent ce rôle rassembleur, protecteur, tourné vers le futur de la nation et du territoire, orienté vers le bien-être de ces personnes qu'elles désirent voir grandir et acquérir une autonomie, une capacité et un pouvoir d'action.

Comme nous l'avons vu précédemment, la femme qui sort de réclusion acquiert cette reconnaissance sociale d'être capable de reproduire la vie et tout écart de cette responsabilité (concernant principalement les refus de mariage) collective est considéré négativement. Cependant, l'engagement politique me semble ici être le lieu d'une réconciliation entre ce pouvoir et ce devoir de reproduire la vie (biologique et sociale). La femme politique porte ainsi, en quelque sorte, ce rôle maternel aux échelles communautaire et publique. Elle devient celle qui « crée » le social en lui offrant une voix dans les débats et luttes autochtones. Elle prend soin et veille aux intérêts des siens. Elle se porte à la défense de ses « filles » lorsque des commérages et critiques les prennent pour cible. Elle les guide et agit à titre d'enseignante ou de responsable de leurs apprentissages (en dispensant des formations).

Plus que cela et même s'il ne s'agit là que d'une hypothèse non confirmée, la posture de la femme engagée politiquement pourrait participer à sa légitimation communautaire lorsqu'elle est célibataire et sans enfant par le rôle analogue qu'elle développe envers la communauté.

La figure maternelle m'apparaît aussi renvoyer à la notion de « care » présente au sein des réseaux migratoires. Des auteurs tels que Finch (1989), mais plus récemment, Baldassar, Baldock et Wilding (2007) se sont intéressés à identifier les types d'aide qui transitent entre les migrants et leurs communautés d'origine (la famille, les amis, les gens du village), restées au lieu de départ. Les études discutant de la notion de « care » et de « caregiving » au sein de la migration s'intéressent principalement aux réseaux d'entraide dirigés vers la parenté vieillissante restée au lieu de départ ou encore au rôle que la posture de « caregiver » prend dans les parcours de ces femmes (nombreuses) qui quittent les leurs pour aller prendre soin d'une famille étrangère. Peu importe l'angle, les auteurs font ressortir des types de « soins » et « d'aide » principaux. On y trouve, entre autres, le soutien moral et émotionnel, le soutien financier, le soutien pratique, le soin personnel et l'hébergement. De ces types de soutiens,

parfois nommés sous la forme de soins, s'effectuent donc des échanges entre les groupes, et ce, malgré la distance. Selon eux, ces « échanges de soins »

« s'inscrivent dans une dialectique qui tient compte de la capacité de chacun des membres à fournir de l'aide, de leur conception culturelle de **l'obligation de subvenir aux besoins**, de même que des caractéristiques particulières des relations familiales et des engagements familiaux négociés communs aux personnes unies par des liens familiaux spécifiques » (Baldassar, Baldock et Wilding 2007). (cité dans Baldassar, 2007a, p. 96)

Comme il l'a été démontré dans la partie II d'analyse, les réseaux d'aide et les « pratiques d'échange d'aide » (Baldassar, 2007a, p. 96) relatés par les migrantes xinguanas mettent surtout en valeur une circulation de biens, de temps et d'argent du village vers les villes, contrairement à un flux plus présent, ou du moins équivalent, vers les lieux d'origine dans les études de migration transnationale (Baldassar 2007a, 2007b, 2008). Parallèlement à cela, j'ai aussi fait la démonstration que les rôles de *caciqua* et de *liderança* amènent les migrantes urbaines, malgré leur grande précarité économique, à faire état d'une générosité essentielle à leurs rôles, ce qui nous rappelle la conception xingwana de cette obligation de subvenir aux besoins des gens de son peuple, un point également présent dans les études migratoires transnationales à travers des « obligations and commitments to exchange care across distance » comme le démontre l'anthropologue Loretta Baldassar dans ses travaux portant sur les relations entre les migrants italiens et les réfugiés afghans installés en Australie et leurs familles et communautés d'origine (Baldassar, 2007b). Dans la littérature migratoire, une attention est portée à la notion de « care giving », notamment par l'entremise des « *care chains* », ces trajectoires de migrantes issues de régions économiquement défavorisées qui vont quitter leurs familles, leurs enfants, pour aller s'occuper d'autres familles mieux nanties (Baldassar, 2010). En ce sens, quelques migrantes xinguanas ont relaté être parties en ville pour s'occuper de parents malades, mais les pratiques quotidiennes liées à ces soins familiaux n'étaient que très peu mobilisées dans leurs récits. Une seule des 4 participantes ayant soulevé ce motif à l'origine de leur migration a intégré à son récit de courts segments des pratiques de soin que comprend son quotidien dirigé vers sa sœur cadette handicapée.

Si les mères sont considérées comme « being primary caregivers of children » (K. Anderson, 2006, p. 68), la présence d'un rôle féminin maternel et politique porte cet échange de soin aux échelles communautaire et collective. Ainsi, la générosité de ces figures politiques, les orientations qu'elles transmettent, la présence et le soutien qu'elles apportent lorsque nécessaire me semblent participer à cet « échange de soins ».

Ainsi, l'importance du rôle maternel et les échanges de soins, ces derniers étant déjà compris dans le flux relationnel de la migration, sont ici exacerbés par la figure de la femme politisée. Le processus migratoire, mais aussi les opportunités politiques qu'il provoque, nous permettent d'entrevoir le sérieux, ainsi que le respect des normes avec lesquels les femmes s'engagent en politique. Bien loin de s'extirper ou de refuser le cadre culturel xingvano, elles en reproduisent les bases à une tout autre échelle. Le rôle politique des femmes au sein de leur migration abordé par la position féminine et maternelle m'apparaît donc s'ancrer dans un désir (et une obligation) de prendre soin de sa nation. Ce que je décrirai ici comme étant une pratique de *care* politique.

Ces caractéristiques de l'engagement politique mettent donc en lumière des obstacles et des difficultés, mais aussi les ponts que les femmes rencontrées créent. Dépassant l'image de l'élite de Cornellier (2010, p. 59) où celle-ci crée des ponts « entre les deux cultures présentes sur le territoire » (allochtone et autochtone), les femmes xingvanas qui occupent des rôles au sein de la politique autochtone construisent simultanément plusieurs ponts. Elles établissent des espaces de rencontre et de dialogue entre elles et les hommes à travers l'investissement d'un champ principalement masculin. Elles déconstruisent des préconçus et structurent différemment le rapport entre la scolarité, le travail politique et une posture plutôt engagée qu'élitiste. Elles démontrent qu'il est possible de conserver un lien étroit entre le territoire, la base du mouvement et la ville où elles travaillent et habitent pour la plupart. Elles articulent, avec soin, les normes traditionnelles jusque dans l'espace urbain et politique où celles-ci sont parfois considérées comme incompatibles. Et, finalement, à travers leurs parcours (personnel, scolaire, professionnel, maternel) et les compétences (études formelles, études informelles) qu'elles y ont acquises, elles s'affairent à jouer un rôle d'intermédiaire entre leur culture et celle de la société dominante.

Finalement, le statut d'intermédiaire que peuvent détenir les leaders autochtones basés en milieux urbains permet et facilite, selon McSweeney & Jokish, par l'espace politique et sécuritaire qu'ils créent (leur maison est un lieu de passage, les établissements politiques dans lesquels ils travaillent sont des lieux de rassemblement), l'établissement d'une chaîne de migration autochtone (McSweeney & Jokisch, 2015, p. 19) :

City-based indigenous leaders can also act as urban pioneers for family members and other co-ethnics who might otherwise not have made the risky leap to remote state capitals. Thus, migration chains are established whereby indigenous youth (seeking education or work) stay temporarily in leaders' homes (or federation offices) upon first arrival in the city. These politicized spaces are thus the portals through which co-ethnics are introduced to the city.

Les leaders féminines rencontrées, par leur statut politique, leur rôle de rassemblement et d'unité, leur position de représentante sur des tables régionales, vont étendre leurs actions parfois au-delà de leur communauté et des membres qu'elles représentent pour englober les femmes autochtones d'autres nations et communautés ayant un désir de s'impliquer. Endossant le rôle d'enseignante, elles prennent sous leurs ailes de jeunes apprenantes, les hébergent, leur partagent les connaissances et compétences liées à l'engagement politique, mais aussi à ce que représente le « vivre en ville » lorsqu'on est une femme autochtone. Leur posture de « caregiver » les mène également à évoluer dans l'espace urbain à partir d'un projet (un désir personnel) ou encore une responsabilité (un devoir collectif) de prendre soin de leur famille, de leur communauté, de leur territoire. La notion de « care » s'extirpe ainsi d'une relation interpersonnelle ou familiale et d'une relation de proximité²¹⁹ pour englober la relation que les femmes, principalement celles qui sont politisées, entretiennent avec leur territoire natal en développant une pratique de *care* politique. Le croisement de ces savoirs, postures et compétences, le souci des Xinguanas d'équilibrer leur comportement entre transgression et application des normes, ne peuvent que mettre en valeur le lien qu'elles construisent entre le territoire et leur présence en milieu urbain. À l'instar de l'espace urbain qui est parfois décrit comme le lieu où l'on *veut*, où l'on *doit* vivre pour pouvoir défendre les droits autochtones, les migrantes xinguanas nous présentent des stratégies pour entretenir le rapport au territoire tout en développant une capacité à pouvoir s'en éloigner davantage. S'en éloigner, certes, mais toujours pour y revenir.

10.6 Le rôle et la relation aux hommes dans ce processus

Si cette thèse aspire à mettre de l'avant les récits des femmes autochtones migrantes, leurs luttes quotidiennes et leurs processus d'autonomisation (individuel, familial, communautaire et collectif), il m'apparaît essentiel de ne pas passer sous silence le rapport omniprésent aux

²¹⁹ Un point également défendu par Baldassar (2007a) dans l'importance de mettre en lumière les réseaux et processus d'échange de soin qui persistent malgré la distance, contrairement à une vision ancrée dans la proximité exclusivement.

hommes xinguanos dans leurs trajectoires. Les références aux hommes autochtones sont, en effet, plus nombreuses que celles faites des hommes allochtones. Afin de déconstruire le besoin, parfois le réflexe, de penser l'autonomisation féminine en des termes uniquement féministes (surtout d'un féminisme occidental), je replace ici le rôle, l'impact (souvent équivoque) et la participation des hommes xinguanos au cœur des trajectoires d'autonomisation féminines liées aux femmes, mais aussi au territoire, à la culture, à la famille, au Xingu tout entier.

Entre l'appui et la résistance

De manière spontanée, les femmes ont tendance à souligner les difficultés rencontrées dans l'acceptation masculine de leurs nouveaux rôles, mais simultanément, les figures qu'elles présentent comme leurs modèles sont invariablement des hommes. Ce rapport équivoque que les femmes xinguanas décrivent dans leurs récits migratoires et expériences quotidiennes dans l'espace urbain me paraît plus qu'indicateur sur l'importance de ne pas considérer « les hommes » comme un obstacle, comme un bloc homogène se dressant contre les projets d'autonomisation de mes interlocutrices. En effet, la majorité a décrit leur modèle comme étant un père, un frère ou un oncle. Cette notion, dans leurs récits, est souvent liée à la scolarisation, l'emploi et l'engagement politique auquel ces hommes s'adonnent pour leur territoire. Mais au-delà de cette ressemblance avec la posture d'élite décrite précédemment, il s'agit surtout d'individus leur ayant « donné la force » (*dar força*) de faire ce qu'elles voulaient, comme par exemple, éviter un mariage organisé, étudier en ville, travailler, voyager, ignorer les commérages ou critiques à leur endroit, trouver le moyen « d'aider son peuple », persister malgré les obstacles. L'expression « *dar força* » (expression utilisée par les Brésiliens également) qui peut être synonyme « d'aider » ou de « soutenir » nous paraît dépasser ces notions par l'emploi du terme « force » et prendre un sens tout indiqué lorsqu'il est question des projets d'autonomisation des femmes. Par ces individus qu'elles considèrent comme des modèles, souvent des pères, des oncles, des frères (parfois des sœurs lorsqu'elles travaillent), elles apprennent, sont soutenues, développent des compétences particulières (résilience, résistance, persévérance, endurance). Cette relation enseignant-apprenant avec ces figures « modèles » est souvent un élément déclencheur dans le projet d'aider et de

« donner de la force » à autrui à leur tour. Amari voit ainsi émerger son désir d'aider les autres par l'entremise de l'exemple de son père :

Cette chose [d'aider] a toujours été dans mon esprit... parce que... j'ai vu mon père travailler avec les gens, aider ceux qui en ont vraiment besoin... ces gens qui sont... oubliés... que personne n'aide... mon père les a toujours aidés. À travers les projets, j'ai vu mon père faire ça souvent. J'ai trouvé ça magnifique. **J'ai dit, wow... je veux faire ça. Je veux ça pour moi. Et puis, quand j'étais au village, je me suis dit : « Si je reste ici, je ne pourrai pas le faire ».** ³⁰⁴ (Amari)

L'implication dans le monde politique découle généralement de cette même relation à travers laquelle le père accompagne, soutient, donne des opportunités et défend le projet de sa fille. Karu possède aussi une figure paternelle qui œuvre pour la politique du Xingu. Elle le décrit comme étant:

connu comme un liderança, depuis le début de la politique du Xingu il l'a accompagné. Il est connu ici dans le Xingu. Il est aussi respecté par les gens, je crois, et il a aussi une histoire de lutte, de conquêtes, même de souffrance, mais aujourd'hui il est connu comme un leader, pas comme un cacique qui a organisé une communauté, mais comme un leader qui a parlé, qui a lutté et conquis beaucoup de choses pour le Xingu et pour la communauté aussi... ³⁰⁵

Jeune adulte, elle obtiendra sa première expérience de travail au sein d'un organisme autochtone basé à Canarana par l'entremise de son père qui y travaille. Elle note d'emblée que « si ce n'était pas de mon père, je ne pense pas qu'ils m'auraient appelée... je pense qu'ils ne m'auraient pas donné cet espace... parce que là [l'Association] c'était l'espace des hommes... »³⁰⁶ (Karu). Le constat, que le travail associatif, politique, mais surtout urbain, est d'ordre masculin est généralisé. Dans sa famille, son père constitue son premier support qui s'avère essentiel pour l'approbation maternelle :

[le travail dans une association indigène] a été très important pour moi, parce que c'est là que j'ai commencé à voir qu'il était important pour nous aussi de travailler... ce n'était pas seulement rester à la maison parce que ma... enfin... j'ai vu ma mère à la maison, elle ne s'impliquait pas, même aujourd'hui elle ne s'implique pas dans ces choses-là [politique]... en dehors de la maison... c'était seulement à la maison. Donc pour moi ça devait rester comme ça... et je pense que mon père a pensé... quelque chose pour moi. (lui) : «elle doit savoir quelque chose, elle doit travailler... si elle a commencé à étudier alors elle étudie pour ça... "Peut-être qu'il pensait ça... pour me donner cette opportunité de connaître ce côté du travail à l'extérieur [dans le monde allochtone], **mais c'était très important pour moi... c'était une expérience et une connaissance que jusqu'à aujourd'hui j'essaie de suivre... je ne peux plus me voir sans travail juste à l'intérieur de la maison à faire des choses à la maison...** pas que je n'aime pas ça, mais pour moi, j'ai gagné cette expérience et être indépendante, tu sais... financièrement, et même de connaissances encore plus.

(...) Au début, ma mère ne voulait même pas que je m'implique dans ce domaine... parfois, même aujourd'hui, elle dit parfois : « ma fille, est-il nécessaire que tu ailles à une réunion ? as-tu besoin d'y aller ? parce que tu as tes enfants, tu as un mari dont tu dois t'occuper, » et donc au début, c'était un peu difficile, parce que... heureusement que mon père m'a toujours soutenue, il disait toujours: « non, elle doit le faire... ». 'Donc elle m'a toujours laissée, qu'elle le veuille ou non, elle a ouvert la main pour me laisser aller chercher ce que je voulais et quand je réussissais, elle aussi me soutenait : « c'est bien... », mais elle a cette pensée, que je devrais arrêter de me mêler de ces choses, parce qu'elle dit que c'est un problème pour moi, que ça m'apporte des problèmes, donc, si je veux vivre en paix, je

dois arrêter de me mêler de ces choses, et surtout quand elle entend les critiques (les autres :) « Ah, [ta fille], je ne sais pas quoi, [ta fille] a fait ceci, [ta fille] a dit cela et les gens ont parlé d'elle... ». Alors elle est incommodée par ça, elle s'inquiète, elle dit que je dois arrêter de courir après ces choses... ³⁰⁷
Karu

Son récit nous permet donc d'affirmer que la figure masculine qui œuvre en politique constitue un appui essentiel pour les femmes qui tentent de s'extirper des normes traditionnelles. Son récit illustre également l'ambivalence des mères envers les projets de leurs filles, surtout lorsque ces premières ne possèdent pas d'expérience dans le domaine politique. Mes interlocutrices constituent donc, pour la plupart, cette première génération de femmes politisées et prêtes à « donner de la force » à leurs enfants (mais aussi à d'autres membres de leur famille, dont leurs propres mères) pour la réalisation de leurs projets. Ainsi, Amari qui désire transmettre l'exemple de son père à ses enfants nous explique, en parlant de ses filles :

[qu']elles rêvent aussi... le même chemin que leurs frères... aller à l'université. Elles rêvent vraiment... [sa 2^e fille] dit qu'elle veut être cinéaste... elle veut faire des films... elle ne veut plus être infirmière... elle veut être cinéaste. Tous les jours elle dit ... je veux faire des films... j'ai dit... « ok, je te donnerai la force... » (*vou te dar força*).³⁰⁸

Mais ce rapport n'est pas homogène dans toutes les relations que les hommes politisés entretiennent avec les femmes de leur famille. Ces mêmes hommes qui aident leurs sœurs ou leurs filles n'observent ainsi pas toujours le même enthousiasme envers l'autonomie de leur épouse. Un homme qui encourage sa sœur ou sa fille à étudier pourra réprimer le désir de son épouse d'en faire autant. Cependant, j'avance l'hypothèse selon laquelle les femmes qui ont eu une relation de soutien « masculin » lorsqu'elles étaient jeunes auront plus de facilité (et/ou de courage) à affronter leur époux, ainsi que les futurs individus (masculins ou féminins, autochtones comme allochtones) qui se dresseront sur leur chemin, car ces hommes qui les ont appuyés ont eux-mêmes été les cibles de critiques communautaires par leur position d'élite politique, intellectuelle, économique. Dans ce rapport de transmission entre enseignant-apprenant, possible principalement auprès des premiers²²⁰ Autochtones à composer avec cette posture nouvelle d'intermédiaire face « au monde des Blancs », elles développent une conscience aiguë de la difficulté d'agir à titre de représentants non traditionnels (à la fois par le fait de ne pas agir à titre de *cacique* ou *liderança*, mais aussi par

²²⁰ Sacchi (2006) décrit historiquement le biais occidental des colonisateurs à offrir ce rôle uniquement aux hommes, considérés comme plus à même d'être les intermédiaires par leur participation politique et publique.

le fait d'occuper une posture traditionnellement masculine) et s'arment de l'expérience de ces hommes.

C'est cette incursion dans des sphères considérées comme masculines qui leur vaut la plupart des critiques. Être « la seule femme » parmi un groupe d'hommes (dans une équipe de travail, une réunion ou une formation, une classe à l'école), être une femme qui s'exprime en public, être une femme qui gagne un salaire et est la pourvoyeuse familiale, être une femme qui aspire à une indépendance financière (ou du moins à participer au revenu familial), être une femme mobile, être une femme qui refuse de se marier pour pouvoir continuer son travail, être une femme qui préfère se séparer de son époux que de laisser son emploi. Ces différents traits sont généralement communs aux femmes xinguanas instruites et politisées tout en étant à l'origine de critiques et source de commérages. Ils ont en commun de traduire ce désir, cet objectif d'autonomie individuelle, tout d'abord, mais aussi familiale, communautaire et collective. Il nous apparaît que le lieu de discord survient dans l'interprétation de cette autonomie. Si on pouvait être porté à observer ces trajectoires sous un angle séparatiste, divisionniste, les femmes soulignent qu'elles aspirent à cette autonomisation afin que soient reconnus leurs enjeux spécifiques et qu'elles puissent prendre part à la lutte collective.

Revenons à la notion d'autonomie liée au relationnel présentée par Hervé et Laneuville (2017) en début de partie. Pour les autrices, à travers l'indépendance résidentielle, les femmes inuit ne désirent pas se séparer et s'isoler des communautés ni ne prônent leur émancipation face à leur rôle domestique et à leur époux (2017, p. 53). Au contraire, elles envisagent la rupture résidentielle comme étant nécessaire, un passage obligé, pour permettre le « rétablissement de l'harmonie sociale, et non comme moyen d'obtenir une liberté personnelle » (2017, p. 54). Si le discours des migrantes xinguanas est nuancé entre leur désir d'autonomie collective et individuelle, elles définissent clairement leur objectif de ne pas travailler contre, mais bien avec les hommes. Dans le cadre du film *Vozes das Guerreiras* (AYMXI et al, 2022, 01 :02 :23), Kuiaiu Yawalapiti, membre de la direction de l'Association Yamurikumã et infirmière de formation, adresse ce message aux hommes xinguanos :

Nous ne voulons pas nous disputer le pouvoir avec eux, nous voulons faire notre part, en tant que femmes. Les femmes ont leurs différences. Il faut donc que des femmes se battent pour elles. Je voudrais donc qu'ils pensent comme ça... qu'ils pensent « elle n'est pas différente de moi, elle pense aussi... ». Elle veut aussi améliorer la qualité de vie des femmes, elle veut aussi préserver

la culture, elle veut aussi préserver la terre, prendre soin de la famille... elle se soucie aussi des peuples indigènes... donc... qu'ils soutiennent notre cause. Nous sommes dans le même bateau... nous utilisons beaucoup le mot... la phrase... « unir les forces »... **Alors, unissons nos forces... combattons ensemble... pour devenir plus forts.**³⁰⁹

Figure 25 – Capture d'écran du film *Vozes das guerreiras* – Message aux hommes



Elle soutient toutefois que, pour réaliser cela, les hommes doivent comprendre les obstacles et enjeux rencontrés par les femmes xinguanas. Elle exprime ce souhait, soutenu par les expériences féminines, ainsi que les difficultés rencontrées pour parvenir au rôle politisé que les femmes occupent:

Je ferais en sorte que les hommes échangent, qu'ils fassent un jour l'expérience d'un homme qui devient une femme, qu'ils ressentent dans leur peau ce que les femmes ressentent. Être agressée, souffrir... se faire draguer... Parce que les hommes aussi... les hommes autochtones aussi draguent les femmes. Qu'ils soient méprisés... Je voudrais que les hommes ressentent cela aussi. Je voudrais que cet homme entende un homme lui dire : « Oh, tu n'es pas capable, tu es une femme, tu ne penses pas ».³¹⁰ (AYMXI et al, 2022, 00 :58 :41, Kuiaiu Yawalapiti)

À l'image de la relation qu'elles entretiennent avec leurs modèles et grâce auxquels elles ont pu apprendre et se préparer pour ces rôles politiques et polémiques, elles aspirent à pouvoir « enseigner » aux hommes ces enjeux féminins, rudiments essentiels d'un travail collaboratif. Comme quoi la relation d'enseignante-apprenti se transpose à différentes échelles dans l'agir des migrantes xinguanas.

Sacchi remonte à la source de l'établissement des hommes dans le rôle d'« interlocuteurs politiques » (Santilli, 1994, p. 65, cité par Sacchi, 2006, p. 220) lors des premiers contacts entre les communautés autochtones d'Amazonie et les expéditions de Rio Branco de colons et d'indigénistes. Les hommes autochtones sont alors employés comme guides, aide de camp et éventuellement interprètes leur offrant un rôle visible et socialement reconnu dans la

rencontre interethnique (autant du côté autochtone qu'allochtone). Une situation similaire se produit dans la région du Xingu lors des contacts avec les frères Villas-Bôas. De nombreuses collaboratrices relatent l'histoire de leurs pères ou grands-pères ayant suivi ou travaillé pour les indigénistes. Les figures qui deviendront les plus politisées sont celles ayant eu une relation plus étroite avec le monde allochtone dès le début du contact. L'attribution d'un rôle d'intermédiaire dès la rencontre avec les Allochtones offrira aux hommes la possibilité d'investir les nouveaux emplois émergeant sur le territoire, tels que professeur, contremaître, cuisinier, agent de santé, chef du poste Indigène (voir Junqueira 1970 pour les rôles des hommes dans les postes Indigènes de la FUNAI). Cumulé à cela, le rôle traditionnel de cacique et de liderança, ainsi qu'une politique locale et intertribale menée par les hommes achèveront de placer l'homme en posture de représentant légitime. C'est donc du croisement de ces derniers facteurs que, autant au nord de l'Amazonie qu'au Xingu, la résistance masculine se dresse face aux aspirations des femmes à investir ces mêmes rôles et postures. Or, de manière similaire au Xingu et malgré cette résistance (parfois ce refus catégorique), Sacchi (2006, p. 221) affirme l'intérêt des femmes à travailler en collaboration avec les hommes.

C'est à partir de cet ensemble de facteurs que l'on peut comprendre, du côté des hommes, la résistance masculine face aux changements proposés par les femmes dans l'élargissement de leurs champs d'action et la garantie d'un espace dans les luttes indigènes, et du côté des femmes, l'affirmation constante en faveur d'un partenariat de travail avec les hommes. (traduction libre)

C'est donc devant cette résistance que les modèles masculins des collaboratrices occupent le rôle important de « donner de la force ». Les femmes xinguanas s'entourent ainsi d'alliés qui participent à leurs activités, à leurs assemblées et les soutiennent dans leurs projets sans leur imposer un chemin déjà tracé. Leurs projets d'autonomie se construisent dans cette relation, cette collaboration avec les hommes xinguanos et non en opposition à eux.

En ce sens, le film *Voz das guerreiras* met en lumière la présence de telles figures au cœur même du narratif politique et féminin xinguanos en rappelant le soutien du cacique nationalement reconnu Aritana Yawalapiti à la création de l'AYMXI en 2009. L'appui de ces figures publiques masculines est un vecteur de reconnaissance et de légitimité du mouvement féminin xinguanos.

L'équipe de réalisation a aussi choisi d'offrir un espace de parole aux hommes dans le film mettant en pratique le souhait de collaboration. Lors du tournage du film, sur 10 personnes interviewées, 3 étaient des hommes occupant des rôles politiques pour le Xingu. Parmi eux, le coordinateur régional de la FUNAI-Xingu de l'époque, basé à Canarana, s'adresse aux hommes xinguanos dans ces mots :

Je veux donner mon message aux hommes, que le temps passe. Les choses changent. Et les femmes changent aussi, elles étudient, elles apprennent. Je pense qu'aujourd'hui nous devons valoriser les femmes, leur donner l'opportunité de participer à la politique publique, à la politique interne, je pense qu'il est important qu'elles participent, qu'elles collaborent et participent à la construction des plans pour le Xingu, pour la santé, l'éducation et la FUNAI elle-même. Je pense qu'il est important de valoriser et de donner des opportunités aux femmes.³¹¹ (AYMXI et al, 2022, 00 :59 :27, Kumaré Txicão)

Figure 26 – Présence et participation des hommes au narratif de l'AYMXI



Mais les alliés et leurs positions respectives, notamment ceux en situation urbaine, sont des éléments instables. Les directions des organisations et institutions autochtones sont amenées à changer (élection, retour au village) et avec ces mouvements, les appuis qu'ils constituent.

Les interlocutrices qui occupent des rôles politiques sont donc quotidiennement en relation avec ces deux types de rapport aux hommes xinguanos : d'un côté, les figures modèles et les appuis politiques qui leur permettent de se fortifier, et de l'autre, ceux qui encouragent la production de critiques et commérages, voire la discrimination à leur égard pouvant avoir pour effet de fragiliser la réputation et la légitimité des actrices et de leurs initiatives. Toujours dans un objectif d'union, la direction de l'AYMXI lance, à travers le film *Vozes das Guerreiras*, un appel aux hommes, les invitant à se joindre à elles, reprenant la symbolique du mythe régional et intercommunautaire de l'Hyper-femme guerrière :

Je voudrais envoyer un message aux hommes, aux hommes xinguanos, pour dire... rapprochez-vous du Yamurikumã, rapprochez-vous d'elle, parce que la Yamurikuma ne vient pas pour rivaliser avec qui que ce soit, la Yamurikumã n'est pas venue pour rivaliser pour la force, la Yamurikumã n'est pas venue pour rivaliser qui est le meilleur, [l'Association] **Yamurikumã est venue pour unir les forces avec vous les hommes. Venez rencontrer la Yamurikumã... parce que vous êtes nés d'une Yamurikumã aussi.**³¹² (AYMXI et al, 2022, 01 :01 :42, Kaiulu Yawalapiti)

C'est dans cet esprit que s'ouvre l'AYMXI et son siège à Canarana à la présence et à la participation des hommes xinguanos à ses diverses activités. Qu'ils soient présents, mais en retrait lors des *moitaras* urbains, qu'ils participent aux discussions et aux BBQ informels, qu'ils soient invités formellement lors des assemblées annuelles ou bien qu'ils participent aux formations promues par l'Association (présence de 2 garçons et 9 filles à la formation GERMINA; présence de 3 garçons et 16 filles à la formation audiovisuelle organisée par l'AYMXI en partenariat avec le centre de formation professionnelle de Canarana), les hommes sont présents au sein de l'Association.

Contrairement à Sacchi (Sacchi, 2003) qui décrit la participation des hommes aux associations féminines de la ville de Manaus (AMISM, OMIR) en fonction du mode de migration des femmes (migration avec la famille – plus de participation masculine, migration seule par l'entremise de programmes d'employabilité des femmes comme femmes de ménage – moins de participation masculine), la participation masculine à l'AYMXI ne semble pas tributaire des trajectoires de migration des Xinguanas, puisqu'un grand nombre de ces activités sont tournées vers le territoire.

En conclusion, j'aurais tort de discuter du rôle politique des migrantes urbaines, de leurs initiatives et de leurs trajectoires sans noter l'apport (positif *et* négatif) qu'y ont les hommes xinguanos. Discuter d'autonomie, d'autonomisation féminine se fait par et pour les femmes, mais également en étroite collaboration avec les hommes et leurs communautés xinguanas. C'est à travers la construction, ou la déconstruction et la reconstruction, de ces relations et des normes qui les sous-tendent que les migrantes xinguanas qui occupent des postures politiques définissent le rapport reliant le territoire à la ville. Si elles rencontrent plusieurs obstacles dus à une posture polémique, aux normes traditionnelles qui régissent leur rôle féminin et au contexte urbain particulier, c'est dans cette double relation masculine, venant simultanément les soutenir et les confronter dans leur nouvelle position, qu'elles puisent la

force de persévérer. En effet, si elles discutent des modèles qui leur ont donné les bases, les opportunités et les compétences pour se rendre jusqu'où elles sont, la confrontation des critiques, la discrimination et les ragots leur donnent le motif pour continuer leurs luttes.

Ils me disaient ça... que j'étais une femme, que je n'y arriverais pas (...) les gens me ridiculisaient (me niaisaient). Je m'en fichais (...) **ça ne m'a jamais empêchée... de continuer. Je pense qu'avec ça, je voulais continuer, cela m'a donné envie de continuer...** et mon père disait toujours... « avec la critique on peut améliorer les choses... ». **Donc... mon père m'a toujours dit... « si... tu vas avec le Yamurikumã... tu vas entendre beaucoup de critiques... mais les critiques... avec les critiques... n'abandonne pas à cause des critiques, parce qu'elles t'enseignent aussi. »**³¹³ Takali

Les hommes constituent donc une figure importante de soutien et d'autonomisation féminine en milieu urbain. Ayant été les premiers à sortir du territoire, à naviguer en milieu urbain et allochtone, ils formeront les premiers soutiens à leurs filles, mais très rarement à leurs épouses. Leurs filles constituent donc, dans de nombreux cas, la première génération féminine qui déploie son autonomie au-delà du cadre domestique. Les femmes et épouses de ces hommes qui se sont fait priver du droit d'étudier apporteront également leur soutien affirmé à leurs enfants, renforçant du coup cette première génération féminine politiquement active.

Conclusion

Cette nouvelle génération de femmes politisées, instruites et engagées bénévolement, aspire à travailler en collaboration avec les autres acteurs (hommes autochtones, organisations autochtones, institutions indigénistes) pour fortifier le mouvement indigène brésilien. Contrairement à de nombreuses organisations autochtones féminines et urbaines brésiliennes, elles concentrent exclusivement leurs projets et luttes vers les intérêts du territoire. Cette préoccupation territoriale, en plus du maintien des postures traditionnelles et des normes (générosité, oralité, représentativité) qui y sont liées, font de ces figures politiques féminines les ambassadrices d'une relation où la ville s'arrime au territoire, voire où la ville est englobée par le territoire, ses enjeux, ses intérêts et ses acteurs. La position géographique de la ville de Canarana, en périphérie du Territoire Indigène du Xingu, ainsi que la présence en son sein de plusieurs organisations autochtones et institutions indigénistes (fédérales et non gouvernementales) sont des conditions favorisant cette implication active des migrants xinguanos et la relation au territoire qui en découle.

L'investissement des femmes dans la politique autochtone, à travers la participation aux projets et organisations existantes ou encore par l'entremise de leur propre initiative, construit un nouveau narratif féminin, un nouveau possible pour les futures générations permettant simultanément la légitimation communautaire de leur autonomisation féminine. Par leurs objectifs ciblant principalement l'autonomie (individuelle, familiale, communautaire et collective), elles orientent leurs choix et actions les menant parfois vers des avenues non conventionnelles, instables, précaires, mais parallèlement traditionnelles et profondément relationnelles.

Si les rapports au territoire et les trajectoires de migration des femmes autochtones sont divers comme le démontrent les chapitres 8 et 9, l'investissement féminin dans la sphère politique représente une expérience croissante hors du commun et de plus en plus visible. Le peu d'information produite à son sujet démontre le manque de considération (locale, politique et académique) qui lui est accordé lorsqu'il est question de politique et de migration autochtone.

Ce chapitre met donc en relief le désir des femmes de devenir les protagonistes de leurs récits et des politiques qui les touchent, mais plus largement de participer activement au mouvement indigène brésilien dans toute sa grandeur. Par leur présence et leur capacité d'agir urbaine liée au territoire, ces femmes déconstruisent les préjugés liés à l'autochtonie urbaine et proposent aux mondes autochtones comme allochtones un nouveau rapport unissant le territoire à la ville.

CONCLUSION | PARTIE III

Cette troisième partie d'analyse nous a permis de mettre en lumière les différents rapports au territoire qu'entretiennent les migrantes xinguanas, notamment à partir de leurs récits de migration et de leur agir urbain. Les récits mettent en évidence la pluralité des rapports dépendant de plusieurs facteurs, allant du processus de migration, l'âge du départ du territoire, les expériences parentales et les projets personnels de chacune. Cette pluralité de rapports au territoire permet également la déconstruction des préjugés et stéréotypes liés à l'autochtonie urbaine, à la posture passive et domestique de la femme autochtone ou encore à l'image de « l'Indien modèle » (Ramos, 1995).

Dans l'analyse des « agir » urbains des migrantes, je révèle la convergence de leurs objectifs et de leurs luttes vers une quadruple autonomisation. La distinction de ces différentes formes d'autonomisation est essentielle pour rendre compte de la complexité des trajectoires, mais surtout de la multiplicité des échelles à travers lesquelles se construit et se performe l'expérience féminine de l'urbanité. L'expérience urbaine active chez les femmes xinguanas des champs d'action qui dépassent largement les cadres contraignants les considérant comme passives, apolitiques et maîtresses de maison. En se scolarisant, en occupant un emploi salarié, en devenant le pourvoyeur familial, en se politisant, elles gagnent une visibilité, une voix et un champ d'action auparavant inaccessibles. L'usage que les migrantes xinguanas font de cette capacité d'agir multiple et urbaine est pensé et articulé par plusieurs d'entre elles au bénéfice du plus grand nombre. S'il s'agit d'une autonomie d'abord individuelle, celle-ci devient donc aussi familiale et dans certains cas, communautaire et collective. L'objectif d'obtenir une autonomie, une indépendance au sein de son groupe familial et social, est basé sur la jonction des impacts de la colonisation passée et présente de leur territoire, ainsi que des discriminations de genre dont elles sont les cibles. La situation urbaine constitue un troisième vecteur de mobilisation des femmes à travers le croisement d'une situation de grande précarité simultanément à un contexte politisé rendant accessible des opportunités d'engagement politique.

À travers ces trois chapitres ont donc été explicités les rapports, mais aussi les forces, les sensibilités, les initiatives, les rêves, les fragilités et les relations qui construisent cette expérience liminaire qu'est la migration autochtone et féminine en ville. Ces femmes ne font pas que *former*, mais *sont* elles-mêmes des ponts. Des ponts entre le territoire et la ville, entre les Autochtones urbains et ceux des villages, entre les Autochtones et les Allochtones, entre les générations, ainsi qu'entre les genres.

Cette relation entre territoire et ville a pour particularité de s'affirmer même dans la distance, voire, grâce à la distance. Cette distanciation du territoire alimente, chez les femmes, le désir de le protéger et de le défendre (Wilson, 2003, cité par Landry, 2020). Suivant la manière dont la leader Ro'otsitsina Juruna (Xavante, 2017) décrit le rôle des femmes non pas comme une « partie » d'un peuple, mais bien comme étant « le peuple » elles-mêmes (« Nous, comme femmes indigènes, ne sommes pas une partie d'un peuple, nous sommes le peuple »), leur implication politique dans la défense de leur territoire n'apparaît pas comme disloquée de leurs rôles traditionnels féminins. Ainsi, la migration agit davantage comme le catalyseur de nouvelles formes d'action répondant à ces rôles traditionnels de défense, de transmission et d'autonomisation de leurs peuples et de leurs territoires. Migrer vers la ville participe alors davantage à la constitution d'un mouvement permettant de « faire territoire » avec la ville à la différence du « faire ville » d'Agier (2015). Ce « faire territoire » est compris dans cette capacité à investir un espace (référant à un territoire autre que traditionnel ou au territoire traditionnel conquis, volé, occupé par les colons) et à le faire sien par la force de la présence, de la mobilisation et de la pratique de la culture. La ville de Canarana nous semble ainsi prendre les traits d'un « petit Xingu » où les migrantes et résidentes urbaines xinguanas reproduisent, adaptent et transmettent leur culture, mobilisent leurs réseaux familiaux, communautaires et en développent de nouveaux, déploient des stratégies pour se maintenir en ville tout en conservant un lien fort au territoire. C'est dans cet « englobement territorial » où elles « font territoire » que ces femmes parviennent à valoriser leurs nouveaux rôles.

Certains diront, comme le fait Marie-Pier Bousquet en rapport aux jeunes algonquins (Bousquet, 2005), qu'il s'agit d'une génération particulière (que l'on pourrait qualifier de biculturelle), puisque leur investissement dans ces deux espaces (territoire et ville) serait moins présent dans les trajectoires des migrants de seconde génération. Cette thèse affirme

plutôt le contraire, puisque ces femmes constituent de nouveaux « modèles » et « narratifs » accessibles pour les jeunes générations. À l'instar du discours de l'écrivaine et éducatrice cri et métisse Kim Anderson qui défend que « strong, independent female role models provide Native girls with the sense that they can overcome whatever obstacles they will inevitably encounter. » (K. Anderson, 2006, p. 118), ces nouvelles figures constituent ainsi l'accès à ce rapport au territoire, peut-être moins « vécu » et davantage « remémoré » et/ou « imaginé », formant une nouvelle base sur laquelle s'élabore l'engagement territorial, urbain et féminin.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Bilan de la recherche, retour sur les hypothèses et grandes conclusions

Cette thèse s'est intéressée aux parcours migratoires des femmes xinguanas vers l'espace urbain, dont principalement la ville de Canarana dans l'État du Mato Grosso au Brésil. Je rappelle qu'il s'agit d'une petite ville de 22 000 habitants dont la présence autochtone s'est établie (selon le recensement du IBGE de 2010) à 1349 individus se déclarant Autochtones (donc 1,8 % de la population de la municipalité). Canarana est la 9^e ville de l'État du Mato Grosso en ce qui a trait à la population autochtone urbaine. Quant au Mato Grosso, il se situe au 6^e rang en termes de population autochtone (urbaine et non urbaine) au pays avec 42 539 individus (IBGE, 2010). Canarana ne peut donc être observée de la même manière qu'une métropole. Pensons à São Paulo qui détient la plus grande population autochtone urbaine au pays avec 11 918 individus représentant 3,8 % des Autochtones au Brésil, à Rio de Janeiro en quatrième position avec ses 6 764 individus ou encore à Brasilia en 6^e position qui se compose de 5 941 individus se déclarant Autochtones (IBGE, 2010). Le contexte rural de la ville de Canarana offre également un cadre distinct des grandes métropoles ou encore des villes amazoniennes comme Manaus, Bêlêm ou même São Gabriel da Cachoeira, cette dernière détenant la plus grande concentration d'Autochtones urbains au Brésil avec 76,60% de sa population se déclarant Autochtone.

Ce contexte particulier et la thématique de la présence urbaine ont mené à la récolte des récits de vie féminins desquels ont émergé trois angles qui exigeaient d'être approfondis, soit le processus décisionnel migratoire des femmes xinguanas et de leurs familles, leurs expériences du quotidien urbain à travers les spatialités qu'elles investissent et, finalement, leurs relations au territoire. Cette conclusion a pour objet un retour sur les différentes parties présentées, les attentes, à la fois académiques et, dans une moindre mesure, militantes, inscrites à travers les hypothèses et les objectifs formulés, ainsi que la théorie et la méthodologie employées. Elle est close par une ouverture aux questions restées sans réponse et aux diverses avenues qui mériteraient une étude propre, tandis que des réflexions plus

générales sont amorcées à propos des femmes et de la migration, ainsi que de la présence autochtone dans les villes.

Mais d'abord, il importe de revenir sur les éléments qui font de cette thèse un apport pertinent et original à la discipline. Dans les études autochtones, la littérature portant sur la migration urbaine est en croissance. Elle demeure toutefois timide en ce qui a trait aux parcours féminins et aux expériences d'autonomisation de ces actrices, misant encore trop souvent sur la marginalisation dont sont victimes les Autochtones urbains. Afin d'enrichir ce pan de la littérature, cette thèse a misé sur un triptyque théorique mettant en lumière l'agentivité des migrantes, les projets d'autonomisation qui s'en dégagent et les vulnérabilités qui traversent, influencent et enrichissent ces mêmes projets. Cet alliage théorique a eu pour objectif de montrer toute la complexité de ces parcours et des réflexions qui les sous-tendent. Plusieurs autres notions et débats théoriques sont mobilisés au courant de la thèse afin de soutenir (processus d'analyse déductif et itératif) ce qui émerge des récits migratoires des collaboratrices. Les notions « d'habiter » (Gagnon, 2021), de « faire ville » (Agier, 2015), de rite de passage, de « biculturalisme » et le rapport au territoire en des termes de « multiterritorialité » (Bueno Mota, 2011) en sont quelques-unes. Ces notions ont toutes en commun de tendre à mettre des mots sur les processus sociaux, culturels, relationnels que les femmes décrivent à travers le récit de leur migration et de leurs expériences de l'urbanité. Pour ce faire, plusieurs disciplines sont entrées en dialogue entre elles, dont l'anthropologie, la sociologie, la géographie, la philosophie. Par ailleurs, afin de rendre compte de cas similaires ou opposés pour faire avancer la réflexion, j'ai puisé dans des ethnographies brésiliennes (autochtones et non-autochtones), sud-américaines, nord-américaines et dans une moindre mesure en Océanie (Australie).

Cette thèse s'est proposé d'enrichir non pas uniquement la théorie, mais aussi la méthodologie en accordant une place importante aux collaboratrices de la recherche. En mobilisant une structure collaborative à toutes les étapes de la recherche et en s'inspirant des pratiques locales, telles que le *moitara*, cette recherche s'inscrit dans un courant de décolonisation et de mobilisation des résultats *par* et *pour* les collaborateurs. Bien évidemment, leur collaboration aurait pu être plus soutenue lors des phases de l'analyse et de

l'écriture, un souhait rendu complexe par le contexte sanitaire mondial de 2020-2021. Malgré cela, il s'est avéré essentiel pour moi et mes co-chercheuses d'accompagner le présent travail d'un constant dialogue entre nous et de produire deux réalisations dirigées vers les collaboratrices, ainsi qu'un plus large public. Celles-ci ont été pensées afin que les données et résultats de cette thèse soient mobilisés dans le cadre des activités quotidiennes et les revendications politiques des femmes xinguanas. Le film *Vozes das Guerreiras*, réalisé en partenariat avec l'AYMXI, est le premier produit non académique de cette thèse. Il a été à la fois un objet de troc exigé par mes co-chercheuses, un projet d'engagement politique pour l'anthropologue et cinéaste que je suis, un moment de rencontre et de partage où des relations ont pu se forger en parallèle à ma posture de chercheuse. Une première version du film, présentée au public à Canarana le 8 mars 2018, est utilisée dès lors par la direction de l'AYMXI dans le cadre de différents événements. Une version finalisée est rendue publique depuis le mois de janvier 2022²²¹. En tant que deuxième produit non académique de cette thèse, le site web *Guerreiras urbanas*²²² permet de se plonger dans les données et résultats de la thèse sous une formule vulgarisée, condensée et accessible à un public à la fois francophone et lusophone. Il s'agit d'un outil permettant l'appropriation des résultats de la recherche par les collaboratrices et participantes.

Les grandes conclusions de la thèse

La migration féminine comme processus multifactoriel et l'agentivité « multipositionnelle »

Une première grande conclusion soutient que la migration féminine est un processus multifactoriel qui s'inscrit dans les relations sociale, culturelle et historique que la femme, sa famille et sa communauté entretiennent avec les entités du territoire et de la ville. Dans ces relations, l'agentivité se construit par l'entremise de la position familiale (l'aînée ou la benjamine de la fratrie) et communautaire de la femme (caciqua, liderança), de la posture (accompagnante, initiatrice) que la femme occupe au sein de la décision migratoire et des expériences familiales d'un tel processus (accessibles à la femme grâce à la relation familiale).

²²¹ Lien vers le film sur YouTube : https://youtu.be/DepcsPGhA_A

²²² Lien vers le site web : <https://bourdagesdsarah.wixsite.com/femmesterritoires>

Cette conclusion est validée par l'arrimage de plusieurs éléments. Analyser la migration comme un processus multifactoriel permet de prendre en compte les divers facteurs qui contribuent à l'acte décisionnel présenté explicitement ou implicitement par les femmes. Par le contexte présenté dans le chapitre 4 dont les éléments sont entretissés dans le discours des femmes, j'avais pour objectif de présenter le cadre contextuel des différents départs des collaboratrices vers la ville, et d'ainsi définir les différents moments clés issus des récits des femmes qui ont eu un impact direct ou indirect sur leur propre parcours de mobilité et de migration. Ce chapitre permet, en ce sens, de prendre la mesure de l'impact que l'histoire du Xingu et des peuples autochtones voisins, l'arrivée des Allochtones, la délimitation du Territoire Indigène du Xingu, l'implantation des postes de la FUNAI et des écoles, l'accès routier au territoire ont pu avoir dans l'acte de migrer vers la ville. Un tel contexte nous indique également en quoi, par exemple, la paix xingwana ou encore la xinguanisation des outils allochtones, ainsi que de la modernité que l'on observe en ville comme sur le territoire, représentent des continuités culturelles qui forgent l'expérience migratoire, contrairement aux notions de déracinement, de dilution des identités et d'abandon des cultures. On peut ainsi y percevoir les différentes stratégies mises de l'avant par les femmes pour permettre à la relation culturelle de se jouer, se rejouer, se reformuler devant les nouveaux besoins générés par l'urbanité. La relation à la modernité sera aussi parfois génératrice de crises, à travers l'adaptation de la réclusion, le refus des mariages, la scolarité et la mobilité des femmes en dehors du contrôle familial et communautaire. Toutefois, ces crises seront bien souvent salutaires pour les femmes et les communautés qui parviennent à en retirer une nouvelle forme d'autonomisation collective.

Des facteurs (structurels, culturels, interpersonnels et individuels) participent à la construction du contexte spécifique à chaque départ duquel émerge le besoin ou le désir de migrer. À travers le chapitre 5, l'objectif était de présenter ces différents facteurs et les échelles (macro et micro; structurelle, culturelle, interpersonnelle, individuelle) auxquels ils interagissent. Ce chapitre a également été constitué dans le but de renforcer le fait qu'il n'existe aucun parcours « type » ou « homogène » et que la migration s'insère au croisement de ces différents facteurs et de leur degré variable d'implication dans les récits des femmes. À travers eux, la posture de la femme revient à différentes échelles. La posture familiale peut

faciliter ou complexifier la migration. Les femmes qui migrent en tant qu'enfant n'auront pas la même trajectoire que celles qui migrent en tant qu'épouse. La posture décisionnelle sera également différente selon qu'elle participe, avec l'époux (posture maritale), à la décision de migrer ou qu'elle demande au père (posture filiale) de pouvoir aller en ville. Même le rang familial de la posture filiale (benjamine ou aînée) et l'âge (pré ou post-réclusion pubertaire) au moment du départ auront une incidence sur la possibilité de migrer et la tenue de l'expérience.

Mais ces différents facteurs sont aussi traversés par l'agentivité des femmes que ces diverses positions influencent. À travers le chapitre 6, je démontre l'articulation existant entre l'autonomie et la vulnérabilité des migrantes dans la décision de migrer selon trois cadres. Puisque la migration est performée dès l'acte décisionnel, je mobilise une section afin d'approfondir des « postures performatives » de l'agentivité. Ceci a pour objectif de démontrer que malgré les positions décisionnelles (accompagnante ou initiatrice), toutes les femmes partent vers la ville en mobilisant leur propre agentivité à des degrés divers. Ainsi, la position familiale, la position sociale (cacique ou liderança) et la position expérientielle de la famille (membre de la parenté qui a une expérience urbaine, qui habite en ville) peuvent, à leur manière, permettre d'augmenter ou de diminuer l'agentivité des femmes et d'ainsi insérer la femme dans une position décisionnelle (initiatrice ou accompagnatrice) différente. Il s'agit donc de facteurs et positions qui s'influencent les uns les autres pour donner un résultat unique à travers chaque parcours. Par cela, j'entends qu'il n'existe pas de position pour laquelle l'agentivité est complètement absente ou, au contraire, omniprésente. En effet, être une petite fille de cacique apportera son lot de difficultés pour sortir du territoire, tout en offrant d'autres outils (reconnaissance sociale, réseaux) facilitant l'expérience migratoire. Un jeune âge peut à la fois permettre la sortie vers la ville ou plutôt mener à la garde d'un parent du village alors que les plus âgés accompagnent les parents. Les enfants plus âgés peuvent toutefois être amenés à rester au village pour répondre à d'autres obligations sociales comme le mariage alors qu'il est plus facile de migrer avec les jeunes enfants. La position relationnelle avec un membre de la famille possédant une expérience urbaine peut faciliter la migration par la réception d'orientation, d'un réseau urbain, d'un hébergement, de contact pour un emploi. Cette même position peut cependant complexifier la mobilisation de

l'agentivité féminine si ces individus ne soutiennent pas efficacement la migrante une fois arrivée en ville (chapitre 7). Un tel soutien s'avérant néfaste peut mener au retour vers le territoire ou à augmenter la vulnérabilité de la migrante. L'agentivité féminine se constitue ainsi de ces positions, parfois la renforçant et parfois la vulnérabilisant, ce qui pourrait être décrit comme étant une agentivité multipositionnelle. Le caractère multiple des facteurs et des positions qui participent à forger l'agentivité est également lié à l'idée de fluidité. Pensons à la position culturelle selon laquelle une femme est en âge de « reproduire la vie » (post-réclusion). Cette position peut être considérée comme limitante par l'attente de la communauté qui est liée à la procréation, mais peut aussi comporter un fort potentiel lorsqu'il s'agit d'un rôle qui est transféré au niveau collectif et par l'entremise duquel la femme reproduit et prend soin de sa communauté (par un emploi, par la gestion d'une association, la figure maternelle abordée au chapitre 11).

Ce dernier exemple me permet d'aborder la question de l'individualisme au sein de la notion d'autonomie et d'agentivité, car cette agentivité navigue entre les niveaux individuel, familial, communautaire et collectif. Ainsi, un départ est à la fois pensé de manière individuelle (pour réaliser un projet), mais aussi de manière collective (pour aider l'ensemble d'un groupe). Si la position individuelle peut être perçue de manière négative par la communauté, la posture communautaire peut rendre inaccessibles certains choix personnels de la femme (chapitre 11). Pensons à Manala qui travaille au sein de sa communauté comme agente de santé et également comme vice-présidente de l'AYMXI qui peine à supporter la charge de travail qu'impliquent ces deux rôles pensés pour la communauté sans pouvoir se refuser à en choisir un seul. En effet, l'un lui permet de disposer de plus d'autonomie (mobilité), mais l'autre lui demande de s'y limiter, rendant impossible son projet personnel d'études.

L'agentivité est ainsi construite de ces nombreuses positions qui se rencontrent, se confrontent, s'arriment. La figure mythique de la Yamurikumã, cet être mi-femme, mi-esprit, située entre les mondes humain et non humain, s'accaparant des symboles masculins et migrant vers la fondation de sa propre communauté, me semble être pertinente dans l'objectif de représenter cette agentivité mouvante, fluide, multipositionnelle. Une figure qui renvoie à une position « d'entre-deux » sur laquelle je reviens sous la deuxième hypothèse.

Somme toute, le caractère pluriel des facteurs et des positions traversant principalement la partie I de la thèse, mais aussi défendue dans les deux parties d'analyse subséquente, s'avère juste et nécessaire dans l'exercice de saisir toute la complexité des expériences féminines et autochtones de l'espace urbain.

L'expérience urbaine : entre opposition et complémentarité

Une deuxième conclusion de cette thèse est celle de l'investissement féminin des différentes spatialités urbaines (divisées ici entre les espaces intimes et privés, dont principalement la maison, et les espaces publics où l'on retrouve la rue, l'école, les organismes autochtones, le marché, l'église, etc.) à partir desquelles se construit l'agentivité féminine xingwana en milieu urbain. La partie II de la thèse se donne ainsi l'objectif de penser l'expérience quotidienne des migrantes en étroite relation avec la spatialité présente dans leurs récits. La ville est à la fois cet espace domestique et privé où l'on peut se réfugier tout en étant un lieu reflétant une grande précarité. La ville est aussi cet espace public à travers lequel les femmes sont simultanément mobiles et immobiles. L'urbain est ainsi synonyme de paradoxes et de complémentarités entre des espaces vécus différemment par les femmes, mais dans lesquels elles se trouvent performer leurs agentivités.

Les données issues des récits permettent de soutenir que les femmes mobilisent les vulnérabilités et situations contraignantes qui meublent leurs quotidiens dans l'élaboration de leur agentivité urbaine. Reprenant la notion « d'habiter », il est apparu clair que les migrantes s'approprient l'espace urbain. Comme Henri Lefebvre (1974, cité par Gagnon 2021) le soulignait, les individus vivent l'espace à la fois à travers ses contraintes, mais aussi en lui résistant, en l'adaptant, en le transformant. L'agentivité qui s'en dégage est donc souple, mobile, se façonne *dans*, mais aussi *entre* les différentes spatialités que les migrantes xingwanas sont amenées à occuper. Leur agentivité en contexte urbain tend à correspondre aux normes traditionnelles tout en les négociant simultanément. Pensons à l'exemple de la *fofoca* (comméragé) qu'il faut éviter en limitant sa mobilité au sein de la ville, un choix parfois observé comme une forme « d'enfermement ». Cependant, cet immobilisme est pensé afin de protéger la réputation de la femme, celle de sa famille et paradoxalement, sa propre mobilité. De multiples stratégies sont ainsi élaborées par les femmes et appliquées dans

l'expérience du quotidien urbain. Celles-ci permettent d'observer l'espace urbain comme le théâtre d'une agentivité oscillant entre des actions à la fois contraires et complémentaires. Les femmes transforment ainsi les « dangers » en opportunités, tout en s'assurant que les opportunités ne deviennent pas elles-mêmes des « dangers ». En ce sens, les différentes spatialités sont elles-mêmes vécues simultanément comme des lieux d'opportunité, mais aussi de précarité, de « dangers ». Dans le chapitre 7, l'espace domestique est défini à la fois comme un lieu d'apprentissage, sécuritaire et endogène, où les migrants peuvent aussi vivre des situations de surpopulation, de précarité financière, d'inconfort spatial. Le vécu féminin de l'espace public défini dans le chapitre 8 est, quant à lui, présenté à partir des opportunités, comme l'accès à des enseignements ou des emplois pouvant faciliter l'autonomie de l'individu, de sa famille ou de sa communauté, tout en étant un lieu où transitent les commérages, les critiques et différentes autres formes de discrimination. Théoriquement, chacun de ces chapitres a mis en exergue l'agentivité de la femme, les stratégies mises de l'avant dans ces cadres et espaces, ainsi que l'importance de prendre en compte à la fois l'autonomie, mais aussi la vulnérabilité dans la constitution du quotidien féminin et urbain des xinguanas. Ila, qui définit une pratique de « surprotection » des femmes pouvant expliquer les limites qui lui sont imposées, a su mettre en mots cette dualité à travers laquelle la femme autochtone « *aguenta* » (endure). Elle endure les difficultés jusqu'à la négation de ses désirs et de ses projets. Elle met à profit cette force, cette résilience pour mieux naviguer dans l'espace urbain, en sachant « *lidar com* » (gérer) les problèmes et les refus, en persistant malgré les obstacles, puisqu'une femme autochtone « *nunca desiste* » (n'abandonne jamais). De cette capacité à endurer les difficultés tout en trouvant un chemin pour parvenir à ses fins, la femme adopte une double performativité, un double savoir, tant traditionnel qu'urbain, tant féminin que masculin, tant autochtone qu'allochtone. J'en suis donc venue à la conclusion que ces femmes constituent des ponts entre les groupes, entre les sphères de savoirs, entre les mondes. Si j'ai expliqué en quoi la notion de biculturalisme pouvait être pertinente dans un certain sens sans être complètement applicable, c'est la notion de multiterritorialisme qui m'apparaît répondre davantage à la complexité d'une telle posture. Occuper divers espaces simultanément (qu'il s'agisse de son territoire ancestral, ou d'autres territoires et espaces) nécessite une capacité à transiter entre eux, à trouver un certain équilibre tout en transposant son propre cadre culturel xinguanos, à développer un langage et

une manière d'agir mobiles. Une pratique qui n'est pas nouvelle dans la région du Xingu. Les femmes démontrent également que l'expérience de la ville au quotidien permet l'acquisition de compétences individuelles qui serviront à la communauté, à la collectivité. Dans les récits qui m'ont été racontés, l'agentivité urbaine *produit et est traversée* par des projets d'autonomisation multiples qui sont orientés en général vers un groupe plus large que l'individu, soit la famille, la communauté ou la collectivité féminine. Ces types d'autonomisation peuvent se cumuler, se chevaucher, entrer en interférence les uns avec les autres au cours d'un même parcours de vie. Malgré la complexité qui les compose et les ressources (matérielles, sociales, symboliques) qui sont nécessaires à leur élaboration, ces projets sont largement défendus par les femmes rencontrées. Sans prétendre qu'ils constituent la base de tous les processus migratoires xinguanos, ils participent néanmoins à la diffusion de parcours urbains et féminins collectivement légitimés. Cette reconnaissance de la communauté m'apparaît passer par un processus de transformation, tel un rite de passage permettant au migrant de renaître socialement. Ainsi, la dé-structuration de l'ordre social xinguanos mis à mal par les comportements considérés comme non appropriés (principalement l'investissement des lieux publics par la migrante, l'absence d'un contrôle communautaire) est balancée par une pratique de retrait (sorte de réclusion plus ou moins permanente où la femme migrante s'isole au sein de l'espace domestique urbain) permettant éventuellement la re-structuration de l'ordre social lorsque les femmes donnent à voir un travail et une posture au service de la communauté. Ce processus est empreint d'une fine négociation grâce à laquelle la femme voit son parcours être accepté socialement, lui permettant d'embrasser cette autonomisation. Ainsi, la mise en valeur de ces processus permet de tracer de nouveaux possibles, de nouveaux narratifs pour les femmes, pour les jeunes, pour les Autochtones.

La deuxième hypothèse suggérant que l'expérience urbaine est un parcours à travers lequel les migrantes sont amenées à vivre et à agir de manière à la fois opposée et complémentaire est ainsi appuyée par les différents éléments mis en exergue ici. Ce rapport à la fois d'opposition et de complémentarité me semble toutefois s'inscrire dans le contexte particulier de la ville de Canarana, de sa proximité physique au TIX, de la présence de plusieurs Xinguanos en son sein et de l'importance du rapport au territoire qui est véhiculée par les organismes et associations présents.

Dans leur manière d’habiter la ville, de la ressentir, de la percevoir, de la comprendre, de la transformer, les migrantes xinguanas articulent des choix et des stratégies liées au territoire du Xingu et à leurs communautés. En réaction à eux ou dans l’objectif de les défendre, elles habitent la ville et y font « territoire », répondant ainsi à la troisième hypothèse de cette thèse.

Sortir des villes pour développer un nouveau rapport féminin au territoire

La troisième conclusion renvoie à une conception territorialisante et féminisante du processus migratoire vers les villes. En cela, j’avance que les parcours migratoires sont intimement liés au territoire, puisque celui-ci est présent dans les discours et dans l’agir des femmes sous plusieurs formes. En effet, les récits ont mis en valeur de multiples préoccupations liées au Xingu, de sa défense au désir de s’en éloigner, parfois l’une n’étant possible que grâce à l’autre. La référence au territoire du Xingu presque constante dans les récits décrivant la migration et l’urbanité est un point central de cette thèse. Cette attention accrue m’a donc amenée à considérer la migration et l’expérience urbaine non pas comme un phénomène où le rapport aux Allochtones (histoire coloniale des villes et du contact avec les Xinguanos, racisme) et aux institutions étatiques (SPI, FUNAI, DSEI) est central, mais bien dans lequel le territoire est omniprésent et est utilisé comme outil, stratégie, motif et objectif soutenus par les femmes. En ce sens, les chapitres 9 et 10 avaient pour objectif, par l’entremise des discours et des actions des migrantes, de mettre à nue l’omniprésence des pratiques, des normes et des rôles, de ce regard toujours tourné vers le Xingu, de cette attention envers les autres Xinguanos ou d’autres êtres spirituels malveillants liés à la cosmologie xingwana. À la différence de l’assertion de Michel Agier (2015), les femmes xinguanas ne font pas ville, mais s’affairent plutôt à « faire territoire »; elles habitent la ville comme elles habitent le territoire. Un constat qui diffère des réalités urbaines où les Autochtones représentent la majorité ou encore des villes comptant des quartiers fortement autochtonisés où il est alors possible de voir des marqueurs spatiaux, une architecture propre, un investissement de la ville.

Afin de rendre compte de cette logique, il m’est apparu que la « multiterritorialité » faisait part de la multitude, et non du rapport, de la relation entre ces multiples espaces. Ceux-ci ne sont, en effet, pas juxtaposés les uns aux autres, mais sont plutôt liés entre eux par l’épaisseur,

l'accumulation des uns *sur* les autres. Voyant les migrantes xinguanas agir « comme » sur le territoire, en adaptant leurs possibles urbains dans un cadre xinguano, j'ai trouvé l'image d'un « englobement » plus représentative et évocatrice d'une relation dans la profondeur, pénétrant les tissus sociaux et culturels de ces espaces, que celle de multiplicité. Une proposition qui s'avère fort probablement plus appropriée dans le cas des espaces urbains situés aux abords des territoires autochtones, contrairement aux villes et métropoles qui en sont plus éloignées.

Dans les expériences de l'urbanité collectées auprès des femmes, le territoire en vient souvent à supplanter l'expérience de la ville comme lieu créateur de nouvelles relations sociales. Ainsi, on ne parle pas des autres migrants xinguanos comme une « communauté urbaine » sur laquelle les femmes peuvent compter, contrairement aux réseaux féminins d'artisans tels que l'AMARN ou l'OMISM présentés par Matos Pereira (2020), Vinente dos Santos (2012) et Sacchi (2003) dans le cas de la ville de Manaus ou encore les relations qui se créent dans des espaces tels que les centres d'amitié autochtones au Québec. Si l'isolement des femmes peut sembler être la raison de cette absence de rassemblement, les récits font plutôt état de la manière dont les migrantes reproduisent les rapports intercommunautaires existants sur le territoire. Les rivalités et les alliances, la distance physique qui sépare les groupes, les moments de rassemblement politique ou cérémoniel, la cordialité et la générosité mêlées aux commérages et à la peur de la sorcellerie semblent être des facteurs évacuant l'idée, ou le désir, de construire une communauté dont le dénominateur commun serait l'appartenance à l'espace urbain.

Cette relation au territoire qu'entretiennent les migrantes revêt une importance particulière pour celles qui œuvrent au sein d'organisations autochtones ou occupent des rôles dirigés vers le territoire (agente de santé, infirmière). C'est pourquoi le chapitre 11, en guise de point d'orgue, permet de mieux comprendre les relations entre le territoire, la politique autochtone et la migration urbaine. Après une présentation de la situation du mouvement autochtone brésilien, des organisations politiques féminines dans le Mato Grosso et à Canarana, il m'apparaissait important d'analyser ces parcours qui croisent l'acte d'habiter la ville et celui de défendre un espace autre, celui du territoire. Le croisement de ces états m'a donc amenée, dans ce chapitre, à porter mon attention vers ces nouvelles figures que représentent les femmes xinguanas engagées politiquement et publiquement. Ce choix s'est constitué pour

mettre en lumière le fin tissage entre le territoire, la migration et le rôle des femmes. La relation se développe principalement dans un cadre où le rôle maternel est recouvré, mais sous une forme symbolique. La notion d'un *care* dit politique est alors présente dans les discours des femmes qui travaillent à prendre soin de leur communauté, prendre soin de la collectivité féminine. Dans ce cadre, la maternité est profondément politique et instigue aux femmes un devoir maternel de protection, d'enseignement (d'éducation, d'orientation) et d'autonomisation envers les groupes qu'elles représentent. Plusieurs autrices et académiciennes autochtones soulignent le rôle de la femme comme étant celui de la « mère » ou du « cœur » de la nation (K. Anderson, 2006; Maracle, 2005; Sunseri, 2009b). Lorsque les migrantes occupent des postes dirigés vers le Xingu, ce devoir est décuplé. Son importance rend possible la validation du rôle féminin dans l'espace public urbain. Leur présence urbaine devient donc profondément culturelle et permet une autonomisation qui ancre son potentiel dans les relations et rôles féminins, plutôt que masculins. De ce fait, elles participent à rendre la migration et l'expérience urbaine profondément féminines.

Finalement, ce dernier chapitre permet aussi de rappeler la présence des hommes au courant des récits des migrantes politisées, une présence à la fois fondamentale pour la constitution des premières opportunités offertes aux femmes, tout en étant contraignante selon les contextes et les positions sociales et familiales qu'occupent les femmes. C'est cependant à travers cette relation de soutien principalement masculin que les collaboratrices mettent de l'avant l'importance de « donner de la force », un soutien essentiel à l'autonomisation féminine. Elles rappellent, finalement, que cette autonomisation féminine est nécessaire à la lutte et au mouvement autochtone brésilien dans son ensemble, renforçant la légitimité de leur présence en ville. Cette étroite relation entre le parcours migratoire et le territoire s'est avérée confirmée par l'analyse autant des discours que des agirs féminins xinguanos en contexte urbain.

De cette thèse se dégagent donc ces grandes conclusions qui permettent d'enrichir la littérature académique à propos de la migration autochtone; qui offrent accès à une ethnographie autochtone urbaine, féminine et intercommunautaire et qui mettent en application à la fois théoriquement et méthodologiquement les notions d'agentivité, d'autonomie et de vulnérabilité. Par ailleurs, sa structure méthodologique, à travers un troc

des savoirs et une étroite collaboration avec l'AYMXI, a permis d'enrichir les données ethnographiques en incorporant des segments du long-métrage co-réalisé avec le partenaire de recherche, d'approfondir l'analyse et la compréhension de ces réalités complexes par l'entremise d'ateliers de co-analyse avec les collaboratrices, et de permettre un accès aux collaboratrices ainsi qu'à un public xinguano aux éléments seyants de l'analyse, ainsi qu'aux conclusions vulgarisées et imagées de la thèse.

Limites et pistes pour la suite de la recherche

L'objectif de travailler avec la réalité urbaine de mes collaboratrices et co-chercheuses en formulant cette recherche sous un angle intercommunautaire et « xinguano » limite d'emblée une lecture approfondie et culturelle de la relation au territoire, à la ville, aux différentes stratégies élaborées par les différentes communautés xinguanas. Une ethnographie communautaire pour chaque nation se retrouvant en ville permettrait de combler les interstices culturels et historiques à chaque groupe et de produire une lecture plus fine de l'expérience urbaine xingwana.

Une autre limite de cette recherche est celle, à mon grand regret, de n'avoir pas été en mesure de réaliser les entrevues dans les langues maternelles de toutes mes collaboratrices. Nous avons discuté de l'attrait que représentait le portugais dans un dialogue commun où, comme deuxième langue pour nous toutes, elle prenait la forme d'un terrain neutre. Il m'est toutefois impossible de passer sous silence l'hypothèse que les collaboratrices auraient peut-être défini dans des termes plus précis leur quotidien, auraient peut-être fait davantage de références culturelles à leur vie sur le territoire et auraient certainement été plus à l'aise. Une expérience infructueuse et biaisée à la suite de la participation d'un membre masculin de la famille comme traducteur m'a dissuadé d'aborder les parcours de vie et les enjeux féminins par l'entremise d'un interprète masculin. Cette décision a donc restreint mon accès à des interprètes. Il s'agit là d'une limite découlant également d'un travail intercommunautaire, rendant difficile de trouver une traductrice dans chacune des 9 langues maternelles de mes interlocutrices.

Par la construction d'un cadre théorique orienté vers l'agentivité et l'autonomie féminines, cette thèse a ainsi limité l'analyse et la production de résultats portant plus spécifiquement sur le processus migratoire autochtone (les étapes, les obstacles institutionnels, les politiques migratoires). En effet, j'ai fait le choix de porter mon attention sur les expériences et le vécu quotidien dont elles m'ont fait part dans leurs récits. Un volet plus quantitatif lié aux frais encourus, ou encore un volet institutionnel concernant les politiques locales, régionales et nationales en interrogeant les institutions directement auraient permis de rendre compte de la structure dans laquelle ces vécus se déploient.

L'instabilité de la présence urbaine et les importantes charges de travail de mes collaboratrices et co-chercheuses ont rendu difficiles certaines étapes de collaboration, principalement celles de la co-analyse et de la confirmation des données. 5 collaboratrices sont retournées vivre sur le territoire, dont certaines n'ayant pas ou peu accès à des moyens de communication dans les villages. La distance et le temps nécessaire aux étapes de validation des données et de co-analyse ont participé au désintérêt du projet et ont parfois rendu difficile mon contact avec les interlocutrices dans les dernières étapes de collaboration. Il m'aurait fallu retourner plus rapidement ces données et mener les ateliers d'analyse tout au long de mes terrains afin de le faire lorsqu'elles étaient présentes, accessibles et intéressées.

Une autre limite de cette recherche est la prise en compte d'une proportion importante de parcours féminins politisés et engagés. Ceci a pour lacune de développer moins en profondeur les récits plus « ordinaires », dans lesquels les femmes visitent la ville « a toa » (sans objectif), comme il l'a été mentionné à quelques reprises dans la thèse. Cette situation est en partie liée à mon partenaire de recherche et aux rencontres faites en périphérie de cette collaboration, offrant un regard orienté vers ce rapport spécifique à la ville à travers des réseaux et des événements l'encourageant. Ce regard n'est toutefois pas l'apanage de toutes les migrantes urbaines et il aurait été intéressant de travailler davantage à élargir et diversifier ces réseaux. Une autre collaboration aurait orienté différemment mes rencontres et mes réseaux. Mais comme chaque terrain ethnographique, les collaborateurs et co-chercheurs

influencent directement et indirectement les réseaux dans lesquels nous sommes intégrés. C'est donc avec conscience que je m'approprie cette décision et les limites qui en découlent.

Cette recherche comporte aussi une limite géographique puisqu'elle n'observe que le point de vue des migrants habitant la ville de Canarana. Afin de rendre compte des expériences liées aux villes périphériques du TIX, il importerait de produire des ethnographies dans chacune des municipalités bordant le territoire. Cette piste des futures recherches permettrait de rendre plus complète la vision de l'expérience urbaine dans une ville en périphérie du TIX, de percevoir si des distinctions émergent entre les villes et selon quels facteurs, de pouvoir faire dialoguer les expériences des Xinguanos dans ces espaces urbains aux historiques, aux réalités, aux populations différentes.

Finalement, ma position de femme, blanche et Canadienne m'a conduite à reproduire un biais de genre, cette fois-ci contraire à celui mentionné dans le premier projet présenté en introduction. Afin de contrebalancer la situation initiale, j'ai observé une grande distance avec les hommes rencontrés pendant mes séjours à Canarana. Cette distance s'est traduite par l'absence d'entrevues formelles et de récits de vie masculins. La présente recherche aurait cependant gagné à présenter, notamment, les parcours et réflexions des hommes présents dans les récits de mes collaboratrices. En effet, l'observation des parcours féminins par l'angle masculin des membres de leurs familles ou des « modèles » présents dans leurs récits aurait pu offrir des clés supplémentaires concernant le processus migratoire selon les différents contextes et les genres, ainsi que la passation filiale des opportunités politiques (principalement entre les pères et leurs filles dans le cas des récits présentés ici).

Épilogue

De nombreuses questions abordées dans cette thèse mériteraient un intérêt plus pointu. Si la question de l'identité est abordée à travers l'angle du métissage et celui de la reconnaissance de son identité « indienne » imbriquée dans la relation des femmes au territoire, il ne s'agit pas d'une notion clé de cette thèse. Il serait d'ailleurs intéressant d'interroger la notion d'identité au cœur de la migration xingwana en reprenant le cadre proposé dans cette thèse

selon lequel la ville de Canarana est englobée par le Xingu et son cadre culturel. Ainsi, comment les Xinguanos se réfèrent-ils à leur identité, à leur communauté ? Comment s'articule l'identité xingwana pour les générations nées en ville ? Comment la notion d'identité est-elle influencée par ce processus de mobilité, ainsi que dans le rapport des Xinguanos aux autres Xinguanos en ville ?

Cette thèse laisse également peu d'espace aux questions entourant la migration xingwana de retour sur le territoire (Schultz, 2000), à ses processus et aux rêves qui y sont liés, un thème cher aux études migratoires. Parallèlement, il serait pertinent d'approfondir les expériences de celles et ceux « qui restent » (Cortes, 2016; Labrecque, 2016) au lieu d'origine. En ce sens, s'intéresser aux gens des villages, à celles et ceux qui voient leur famille partir sans participer au processus, comme c'est le cas des enfants n'ayant pas été intégrés dans les projets migratoires de leurs parents. Ces différents thèmes permettraient d'approfondir la question de la relation au territoire au cœur d'un processus migratoire et des relations sociales et culturelles qui en découlent.

Les notions de « réseau d'entraide » et de « care » qui ont été abordées succinctement en regard de l'angle politique mériteraient toutes deux d'être analysées lors des parcours des Xinguanos forcés de vivre en ville à la suite de problèmes de santé. Ceci permettrait de mettre en lumière les expériences quotidiennes de ces accompagnantes et accompagnants, des difficultés rencontrées dans ces cas spécifiques et de l'aide reçue de la part du territoire et des institutions autochtones et allochtones.

Or, il est également intéressant de voir que de nombreuses pistes émises dans cette thèse rejoignent l'expérience de migration féminine de manière plus globale, telles que : le processus d'accueil, l'intégration, les préoccupations pour le futur, la quête identitaire des enfants ou des migrants de 2^e ou 3^e génération, le besoin d'entretenir une relation au territoire d'origine, les différents réseaux qui se maintiennent ou se développent pour permettre aux familles et aux femmes migrantes de s'organiser dans ce nouvel espace, la place et le rôle économique de la femme au sein de cette mobilité, voire, le chamboulement des rôles familiaux, les difficultés rencontrées par les femmes migrantes lorsqu'elles s'engagent

politiquement, réussissent économiquement, les allers-retours entre le pays ou le territoire d'origine et le(s) lieu(x) de migration, l'importance de la fierté des parents, le sentiment d'entre-deux, les appuis essentiels des parents et les critiques de l'entourage pour être une femme et faire des choix différents. Tous ces éléments sont des thématiques récurrentes lorsqu'il est question des parcours migratoires féminins (Mazzocchetti & Nyatanyi Biyiha, 2016; Morokvasic, 2008; Morokvasic & Catarino, 2007; Bisiliat, 2000). Il m'apparaît ainsi que les lecteurs de cette thèse trouveront de nombreuses comparaisons à établir avec des contextes de migration (historiques, politiques, économiques, religieux), des milieux (de départ et d'arrivée) et des populations (migrants, communauté d'accueil, communauté d'origine) différentes.

« Ce qui fait le monde, ce sont des gens qui sont allés hors des sentiers battus », dit Isabelle Mbore (Mazzocchetti & Nyatanyi Biyiha, 2016), métisse gabonaise et belge. Ce commentaire correspond bien aux réalités décrites ici, car les femmes qui se sont racontées à travers cette thèse innovent toutes, chacune à leur manière. Elles sont les premières femmes à occuper des postes d'associations autochtones, les premières femmes à habiter la ville, les premières à négocier auprès de leur famille et de leur communauté pour obtenir plus de mobilité, à participer à des rassemblements politiques d'ampleur nationale et internationale, à travailler et gagner un salaire parfois même plus important que celui de l'homme, à devenir la pourvoyeuse familiale. À partir de leur persévérance, de leur résilience, d'une détermination soutenue par des modèles et des appuis, elles tracent de nouveaux chemins, dessinent de nouveaux possibles, deviennent de nouveaux modèles pour leurs enfants, pour les femmes, pour les Xinguanos et les autres Autochtones du Brésil d'aujourd'hui et des générations à venir.

Il m'apparaît ainsi essentiel de continuer les recherches portant sur les expériences des groupes féminins marginalisés et minorisés en milieux urbains, notamment les femmes autochtones. Au Brésil comme dans les Amériques, l'actualité du phénomène de migration urbaine, de (re)territorialisation de l'espace urbain par les peuples autochtones devrait renforcer le soutien de l'angle féminin de cette réalité. Mais d'autres thématiques telles que les réseaux de solidarité urbains, le rapport politique qui unissent la ville et le territoire, le

« faire ville » par l'investissement autochtone de l'espace, ou encore la naissance de quartiers et de villes dites « autochtones » sont aussi à mettre en relation avec les résultats de cette thèse.

En effet, les résultats présentés ici correspondent principalement à des expériences de l'urbanité dans une jeune et petite ville à caractère rural. Une ville composée à grande majorité par des Allochtones dont l'économie tourne principalement autour de l'agro-industrie. Une ville qui a été créée en périphérie rapprochée des délimitations actuelles d'un territoire autochtone, mais positionnée « sur » le territoire traditionnel et ancestral de plusieurs nations de la région. Une ville qui présente une population autochtone issue de 16 peuples et qui est investie par plusieurs institutions, associations et organismes autochtones à but non lucratif. Une ville où la présence autochtone est visible par la présence de Xinguanos et Xavantes circulant dans les rues, dans les espaces publics, sans que ceux-ci soient « marqués » par des symboles particuliers (absence de quartier autochtone, de symboles identitaires permettant d'identifier les lieux investis, de kiosques d'artisanat dans les rues, d'architecture traditionnelle visible). Une ville inscrite dans une municipalité dont 1,8% de la population se déclare Autochtone, mais dont cette tranche de la population ne possède pas de représentation politique au conseil municipal et ne compte pas de politique publique dirigée vers ses résidants urbains autochtones de plus en plus nombreux.

Poser les questions de la dimension, de l'origine et de la composition de la population, des cadres historique et économique de la ville, de sa proximité aux territoires autochtones délimités (aux TIs, les Terres Indigènes démarquées par la FUNAI), de la visibilité de la présence autochtone (en matière de population, de politique ou de symbolique) sont autant d'avenues et de pistes qu'il importe d'approfondir dans de futurs travaux portant sur l'expérience urbaine des peuples autochtones. Ainsi, il serait fort pertinent de comparer les différentes manières d'occuper la ville; ce qui mène ou non aux rassemblements des migrants urbains dans un même secteur, un même quartier; de différencier ce qui permet ou non le « faire ville » ou le « faire territoire » par l'occupation spatiale, sociale, culturelle, relationnelle; de rendre compte des multiples liens qui connectent le territoire à l'espace urbain et des multiples manières de vivre cet espace, de se l'approprier.

Bibliographie

- Agência IBGE Notícias. (2012). *Entre 1991 e 2010, população indígena se expandiu de 34,5% para 80,5% dos municípios do país*. <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/14204-asi-entre-1991-e-2010-populacao-indigena-se-expandiu-de-345-para-805-dos-municipios-do-pais>
- Agier, M. (2004). *La Sagesse de l'ethnologue*. L'Oeil neuf.
- Agier, M. (2015). *Anthropologie de la ville*. Presses Universitaires de France.
<https://doi.org/10.3917/puf.agier.2015.01>
- Agier, M., & Bouillon, F. (2018). « La ville par ses marges : Une approche anthropologique de la ville ». Entretien avec Michel Agier (par Florence Bouillon). *Métropoles, Hors-série 2018*.
<https://doi.org/10.4000/metropoles.6257>
- Albert, B. (2005). Territoriality, Ethnopolitics and Development : The Indian Movement in the Brazilian Amazon. In A. Surrallés & P. G. Hierro (Éds.), *The Land Within : Indigenous Territory and the Perception of the Environment*. IWGIA.
- Alexiades, M. (2009). *Mobility and Migration in Indigenous Amazonia : Contemporary Ethnoecological Perspectives*. Berghahn Press.
- Alexiades, M. N., & Peluso, D. M. (2015). Introduction : Indigenous Urbanization in Lowland South America: Introduction: Indigenous Urbanization. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 20(1), 1-12. <https://doi.org/10.1111/jlca.12133>
- Alfred, T. (2009). *Wasáse. Indigenous pathways of action and freedom*. University of Toronto Press.
- Andersen, C. (2013). Urban Aboriginality as a Distinctive Identity, in Twelve Parts. In E. Peters & Andersen, C. *Indigenous in the City* (p. 46-68). UBC Press.
- Anderson, A. B. (Éd.). (2013a). *Home in the City. Urban Aboriginal Housing and Living Conditions*. University of Toronto Press.
- Anderson, A. B. (2013b). Introduction. In A. B. Anderson (Éd.), *Home in the City. Urban Aboriginal Housing and Living Conditions* (p. 4-26). University of Toronto Press.
- Anderson, & Honneth, A. (2005). Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice. In J. Christman & J. Anderson (Éds.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism : New Essays* (p. 127-149). Cambridge University Press.
- Anderson, K. (2006). *A Recognition of Being. Reconstructing Native Womanhood* (4e éd.). Sumach Press.
- Anderson, K. (2008). Notokwe Opikiheet—'Old lady raised' : Aboriginal women's reflections on ethics and methodologies in health. *Canadian Woman Studies*, 26(3-4), 6-12.
- Anderson, M. (1999). Children In-Between : Constructing Identities in the Bicultural Family. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5(1), 13-26.
- Anton, C. D., & Lawrence, C. (2014). Home is where the heart is : The effect of place of residence on place attachment and community participation. *Journal of Environmental Psy*, 40, 451-461.
- Archibald, J. (2008). *Indigenous Storywork. Educating the heart, mind, body, and spirit*. UBC Press.
- Associação Yamurikumã das Mulheres Xinguans, Rodarte Kamaiura, M., Rodarte Kamaiura, M., Trumai Cardoso, N., & Bourdages Duclot, S. (2018). *Vozes das guerreiras*. 73 minutes.
- Atkinson, R. (1995). *The Gift of Stories*. Bergin & Garvey.

- Auclair, R. (2003). *Des ordres sociaux : Marché et réciprocité dans l'Arctique* [Mémoire de maîtrise]. Université Laval.
- Augé, M. (1999). Voyage et ethnographie : La vie comme récit. *L'Homme*, 151, 11-19.
- Babadzan, A. (2009). L'“indigénisation de la modernité”. *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 190, 105-128.
- Baines, S. G. (2001). As chamadas « aldeias urbanas » ou índios na cidade. *Revista Brasil Indígena*, 1(7).
- Baldassar, L. (2007). L'aide transnationale au sein des familles d'immigrés qualifiés établis en Australie : Une comparaison entre les immigrés italiens et les réfugiés afghans. *Enfances, Familles, Générations*, 6, 93-109.
- Baldassar, L. (2010). Ce « sentiment de culpabilité ». Réflexion sur la relation entre émotions et motivation dans les migrations et le soin transnational. *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 41(1), 15-37.
- Ball, C. (2007). *Out of the Park : Trajectories of Wauja (Xingu Arawak) Language and Culture*. University of Chicago.
- Barboza Brandão, M. O. (2017). Reflexões sobre o ensino de língua portuguesa em contexto indígena. *Nanduty*, 5(7), 160-186.
- Barcelos Neto, A. (2006). De divinações xamânicas e acusações de feitiçaria : Imagens Wauja de agência letal. *Mana. Estudos de Anthropologia Social*, 12(2), 285-313.
- Barcelos Neto, A. (2012). Objetos de poder, pessoas de prestígio : A temporalidade biográfica dos rituais xinguanos e a cosmopolítica wauja. *Mundo Amazônico*, 3(0), 71-94.
- Barthes, R. (1980). *La chambre claire*. Gallimard.
- Baruzzi, R. G. (2005). Do Araguaia ao Xingu. In *Parque Indígena do Xingu. Saúde, Cultura e História* (p. 59-114). Terra Virgem.
- Basso, E. B. (1973). *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. Holt, Rinehart and Wineton Inc.
- Basso, E. B. (1985). *A Musical View of the Universe*. University of Pennsylvania Press.
- Basso, E. B. (1987). *In Favor of Deceit : A study of tricksters in an amazonian society*. University of Arizona Press.
- Bastos Cunha, R. (2008). Políticas de línguas e educação escolar indígena no Brasil. *Educar*, 32, 143-159.
- Batistoti, A. F., & Latosinski, K. T. (2019). O indígena e a cidade. Panorama das aldeias urbanas de Campo Grande/MS. *RUA*, 25(1), 329-355.
- Battiste, M. (2000). *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*. UBC Press.
- Baudrillard, J. (1981). *Simulacres et simulation*. Galilée. http://www.editions-galilee.com/f/index.php?sp=liv&livre_id=2631
- Beaud, S., & Weber, F. (1997). *Guide de l'enquête de terrain. Produire et analyser des données ethnographiques*. Éditions La Découverte.
- Bell, M. M., & Osti, G. (2010). Mobilities and Ruralities : An Introduction. *Sociologia Ruralis*, 50(3), 199-204.
- Belleau, J.-P. (2014a). History, Memory, and Utopia in the Missionaries' Creation of the Indigenous Movement in Brazil (1967-1988). *The Americas*, 70(4), 707-730.
- Belleau, J.-P. (2014b). *Le mouvement indien au Brésil. Du village aux organisations*. Presses Universitaires de Rennes.
- Bellier, I. (2018). Les droits des peuples autochtones. *L'Homme et la société*, 206, 137-174.

- Bendriss, N. (2005). *Représentations sociales, ethnicité et stratégies identitaires : Le cas des femmes arabes du Québec* [Thèse de doctorat]. Université de Montréal.
- Berdoulay, V., & Entrikin, N. J. (1998). Lieu et sujet. Perspectives théoriques. *L'Espace géographique*, 2, 111-121.
- Bertaux, D. (2016). *Le récit de vie* (4e éd.). Armand Colin.
- Bessire, L. (2009). From the Ground, Looking Up : Report on the Video nas Aldeias Tour. *American Anthropologist*, 111(1), 101-103. https://doi.org/10.1111/j.1548-1433.2009.01080_3.x
- Béteille, R. (1981). Une nouvelle approche géographique des faits migratoires : Champs, relations, espaces relationnels. *Espaces géographique*, 10(3), 187-197.
- Bilge, S. (2010). De l'analogie à l'articulation : Théoriser la différenciation sociale et l'inégalité complexe. *L'Homme et la société*, 2(176-177), 43-64.
- Bisilliat, J. (2000). Migration féminine comme parcours initiatique. La conquête d'une nouvelle identité (São Paulo, Brésil). *Les cahiers du CEDREF*, 8-9, 67-85.
- Bizarro Barbosa, L. C. (2018). Elite intelectual e política indígena no Equador : Notas sobre sua formação na modernidade ocidental. *Revista Katálysis*, 21(1), 66-75.
- Blaser, M., de Costa, R., McGregor, D., & D. Coleman, W. (2010). *Indigenous Peoples and Autonomy. Insights for a Global Age*. UBC Press.
- Bonnemaison, J. (1981). Voyage autour du territoire. *L'Espace géographique*, 10(4), 249-262.
- Bonnemère, P. (2014). Marilyn Strathern en Mélanésie : Un regard critique sur le genre, les objets et les rituels. *Tracé. Revue de Sciences humaines*, 14, 203-221.
- Boucher, N. (2005). *La transmission intergénérationnelle des savoirs dans la communauté innue de Mashteuiatsh* [Mémoire de maîtrise]. Université Laval.
- Boukala, M., & Laplantine, F. (2006). Une certaine tendance des sciences sociales en France : Le cinéma mésestimé. *Anthropologie et Sociétés*, 30(2), 87-105.
- Bourdages Duclot, S. (2020). Les commérages extra-ordinaires : Quand prendre la parole contrôle le corps et l'autonomie xinguana en milieux urbains. *cArgo*, 10, 85-110.
- Bourdieu, P. (1980a). Le capital social. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 31(1), 2-3.
- Bourdieu, P. (1980b). Le capital social. Notes provisoires. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 31, 2-3.
- Bousquet, M.-P. (2002). « *Quand nous vivions dans le bois* », *le changement spatial et sa dimension générationnelle : L'exemple des Algonquins du Canada* [Thèse de doctorat]. Université de Paris X-Nanterre et Université Laval.
- Bousquet, M.-P. (2005). Les jeunes Algonquins sont-ils biculturels ? Modèles de transmission et innovations dans quelques réserves. *Recherches amérindiennes au Québec*, XXXV(3).
- Brown, J. S. H. (2003). Doing Aboriginal History : A View from Winnipeg. *The Canadian Historical Review*, 84(4), 613-635.
- Bruner, J. (1987). Life as narrative. *Social research*, 54(1), 11-32.
- Brysk, A. (1996). Turning Weakness into Strength : The Internationalization of Indian Rights. *Latin American Perspectives*, 23(2), 38-57.
- Bueno Mota, J. G. (2011). *Territórios e territorialidades Guarani e Kaiowa : Da territorialização precária na reserva indígena de Dourados à multiterritorialidade* [Mémoire de maîtrise]. Universidade Federal da Grande Dourados.
- Butler, J. (2004). *Le pouvoir des mots. Politique du performatif*. Éditions Amsterdam.
- Butler, J. (2016). Rethinking Vulnerability and Resistance. In J. Butler, Z. Gambetti, & L. Sabsay

- (Éds.), *Vulnerability in Resistance*. Duke University Press.
- Cardoso, D. H. (2018). *Chefes, Aldeias e suas Histórias : Memória e Política no Alto Xingu*. Universidade Estadual de Campinas.
- Cardoso de Oliveira, L. (1981). *Colonização e diferenciação : Os colonos de Canarana* [Mémoire de maîtrise]. Museu Nacional/UFRJ.
- Cardoso de Oliveira, R. (1968). *Urbanização e Tribalismo*. Zahar.
- Castel, R. (1991). De l'indigence à l'exclusion, la désaffiliation. Précarité du travail et vulnérabilité relationnelle. In J. Donzelot (Éd.), *Face à l'exclusion, le modèle français*. Esprit.
- Cavalcante, O. de C. (1997). *Migração e gênero : Mulheres indígenas em Manaus* [Monographie]. Universidade Federal de Amazonas.
- CEPAL - United Nations. (2015). *Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe*. https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/37773/1/S1420764_pt.pdf
- Cheng, A. S., Kruger, L. E., & Daniels, S. E. (2003). « Placr » as an integrating concept in natural resource politics : Propositions for a social research agenda. *Society & Natural Resources*, 16(2), 87-104.
- Chernela, J. M. (2015). Directions of Existence : Indigenous Women Domestic in the Paris of the Tropics1: Directions of Existence. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 20(1), 201-229. <https://doi.org/10.1111/jlca.12135>
- Clifford, J. (1980). Fieldwork, Reciprocity, and the Making of Ethnographic Texts. *Man*, 3, 518-532.
- Clifford, J. (1983). On ethnographic Authority. *Representation*, 1, 118-146.
- Clifford, J. (1996). Anthropology and/as travel. *Jaarg*, 9(2), 5-15.
- Clifford, J. (1997). Spatial Practices : Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology. In A. Gupta & J. Ferguson, *Anthropological Locations* (p. 185-222). University of California Press.
- Cohen, V. (1997). La vulnérabilité relationnelle. Essai de cadrage et de définition. *Socio-anthropologie*, 1, 1-16.
- Colpron, A.-M. (2006). Chamanisme féminin 'contre nature' ? Menstruation, gestation et femmes chamanes parmi les Shipibo-Conibo de l'Amazonie occidentale. *Journal de la société des américanistes*, 92(1-2), 203-235.
- Comat, I. (2014). *Se construire et s'affirmer par les lieux : Un regard sur les présences autochtones à Montréal* [Université Laval]. <https://corpus.ulaval.ca/jspui/handle/20.500.11794/24984>
- Conklin, B. A. (1997). Body Paint, Feathers, and VCRs : Aesthetics and Authenticity in Amazonian Activism. *American Ethnologist*, 24(4), 711-737.
- Copans, J. (1998). *L'enquête ethnologique de terrain*. Nathan.
- Coppens, L. (2012). Stories from the margins. Collaborative Filmmaking and Auto-Ethnography as Tools for LGBT Activism in Indonesia. *Journal des anthropologues*, 130-131, 131-160.
- Cornellier, F. (2010). *Vivre la ville : L'expérience sociale et spatiale des autochtones de Val-d'Or* [Mémoire de maîtrise]. Université de Montréal.
- Cortes, G. (2016). Femmes et migrations : Celles qui restent. *EchoGéo*, 37, Article 37. <https://doi.org/10.4000/echogeo.14742>
- Coutinho, G. (2011). Festas, guerras e trocas entre os Aparai e Wayana meridionais. *Revista de Antropologia*, 54(2), 829-855.
- Crapanzano, V. (1980). *Tuhami : Portrait of a Moroccan*. University of Chicago Press.
- Cruikshank, J. (1990). *Life Lived Like a Story. Life Stories of Three Yukon Native Elders*. UBC

Press.

Culhane, D. (2003). Their Spirits Live within Us : Aboriginal Women in Downtown Eastside Vancouver Emerging into Visibility. *The American Indian Quarterly*, 27(3), 593-606.

<https://doi.org/10.1353/aiq.2004.0073>

Cyr, C. (2018). Le cinéma autochtone dans les Amériques comme médium social. In J.-F. Côté (Éd.), *La reconnaissance des cultures autochtones* (p. 29-59). Presses de l'Université Laval.

D'Angelis, W. (2014). Línguas Indígenas no Brasil : Urgência de ações para que sobrevivam. In A. B. Bomfim & F. V. F. da Costa (Éds.), *Revitalização de língua indígena e educação escolar indígena inclusiva* (p. 93-117). EGBA.

https://www.academia.edu/38303087/L%C3%ADnguas_Ind%C3%ADgenas_no_Brasil_urg%C3%A2ncia_de_a%C3%A7%C3%B5es_para_que_sobrevivam

Davies, B. (1991). The concept of agency : A feminist poststructural analysis. *Postmodern critical theorizing*, 30, 42-53.

De France, C. (1982). *Cinéma et anthropologie*. CNRS.

De Haas, H. (2010). Migration and development : A theoretical perspective. *International Migration Review*, 44(1), 227-264.

de Certeau, M. (1980). *L'invention du quotidien* (Vol. 1). Union générale d'éditions.

Del Grossi, M. E. (2012). Réduction de la pauvreté : De 44 millions de personnes à 29,6 millions. In J. Graziano da Silva, M. E. Del Grossi, & C. Galvão de França, *Fome Zero (Programme Faim Zéro). L'expérience brésilienne*. (p. 321-338). Ministère du développement agricole.

Deleuze, G. (1994). *Le pli*. Minuit.

Deloria, V. Jr. (1988). *Custer died for your sins* (2e (1969)). University of Oklahoma Press.

Delugan, R. M. (2010). Indigeneity Across Borders : Hemispheric Migrations and Cosmopolitan Encounters. *American Ethnologist*, 37(1), 83-97.

Dépelteau, F. (1998). *La démarche d'une recherche en sciences humaines de la question de départ à la communication des résultats*. Presses de l'Université Laval.

Desbiens, C., Rivard, É., & Hirt, I. (2018). Nous nous souvenons du territoire : La géographie québécoise face aux mémoires autochtones. *Cahiers de géographie du Québec*, 61(173), 293-313.

<https://doi.org/10.7202/1049374ar>

Descola, P. (2001). The Genres of Gender : Local Models and Global Paradigms in the Comparison of Amazonian and Melanesia. In T. A. Gregor & D. Tuzin (Éds.), *Gender in Amazonia and Melanesia* (p. 91-114). University of California Press.

Desgagné, S. (1994). *À propos de la discipline de classe : Analyse du savoir professionnel d'enseignant-e-s expérimentés du secondaire en situation de parrainer des débutants* [Thèse de doctorat]. Université Laval.

Desgagné, S. (2007). Le défi de coproduction de « savoir » en recherche collaborative. Autour d'une démarche de reconstruction et d'analyse de récits de pratique enseignante. In M. Anadón (Éd.), *La recherche participative. Multiples regards* (p. 89-121). Les Presses de l'Université du Québec.

Deveaux, M. (2007). *Justice and Gender in Multicultural Societies*. Oxford University Press.

Devereux, G. (1970). *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Gallimard.

Dias Scopel, R. P. (2014). *A cosmopolítica da gestação, parto e pós-parto : Práticas de autoatenção e processo de medicalização entre os índios Munduruku* [Thèse de doctorat].

Universidade Federal de Santa Catarina.

- Diouf, A. (2011). *Étude exploratoire du phénomène de l'immigration comme rite de passage : Le cas de trois immigrants sénégalais* [Mémoire de maîtrise]. Université du Québec à Montréal.
- Dole, G. (1964). Shamanism and political control among Kuikuro. In H. Becker (Éd.), *Beiträge zur Völkerkunde Südamerikas* (p. 53-62). Munstermann-Druck GMBH.
- Douglas, A. (1998). « *There's life and then there's school* » : *School and community as contradictory contexts for Inuit self/knowledge* [Thèse de doctorat]. Université McGill.
- Ehlert Maia, J. M. (2011). *As ideias que fazem o Estado andar : A Fundação Brasil Central e a imaginação territorial brasileira*. Encontro às Quintas.
<http://www.coc.fiocruz.br/index.php/en/todas-as-noticias/264-as-ideias-que-fazem-o-estado-andar-a-fundacao-brasil-central-e-a-imaginacao-territorial-brasileira?tmpl=component&print=1&page=#.XuPSIZ5KiRs>
- Eloy, L., & Lasmar, C. (2011). Urbanização e transformação dos sistemas indígenas de manejo de recursos naturais : O caso do alto rio Negro (Brasil). *Acta Amazonica*, 41(1), 091-102.
<https://doi.org/10.1590/S0044-59672011000100011>
- Emirbayer, M., & Mische, A. (1998). What is Agency? *American Journal of Sociology*, 104(4), 962-1023.
- Erikson, P. (2003). « Comme à toi jadis on l'a fait, fais-le moi à présent ». Cycle de vie et ornementation corporelle chez les Matis (Amazonas, Brésil). *L'Homme*, 167-168, 129-152.
- Eveno, S. (2003). *Le suicide et la mort chez les Mamit-Innuat*. L'Harmattan.
- Faraco, C. A. (2002). Questões de política de língua no Brasil : Problemas e implicações. *Educar em Revista*, 20, 13-22.
- Fausto, C. (1999). Of enemies and pets : Warfare and shamanism in Amazonia. *American Ethnologist*, 26(4), 933-956.
- Fausto, C. (2008). Donos demais : Maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, 14(2), 329-366.
<https://doi.org/10.1590/S0104-93132008000200003>
- Fausto, C. (2017). Chefe Jaguar, Chefe Árvore : Afinidade, Ancestralidade e Memória no Alto Xingu. *MANA*, 3(23), 653-676.
- Fausto, C., Franchetto, B., & Montagnani, T. (2011). Les formes de la mémoire : Art verbal et musique chez les Kuikuro du Haut-Xingu (Brésil). *L'Homme*, 1(197), 41-69.
<https://doi.org/10.4000/lhomme.22618>
- Féral, J. (2013). De la performance à la performativité. *Communications*, 1(92), 205-218.
- Fertaly, K., & Fluri, J. L. (2018). Research Associates and the Production of Knowledge in the Field. *The Professional Geographer*, 71(2), 1-8.
- Fields, G. S. (1990). Labour market modelling and the urban informal sector : Theory and evidence. In D. Turnham, B. Salome, & A. Schwarz (Éds.), *The Informal Sector Revisited* (p. 49-69). OCDE.
- Forst, M. (2016). *Rapport du Rapporteur spécial sur la situation des défenseurs des droits de l'homme*. Nations unies. <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N16/247/10/PDF/N1624710.pdf?OpenElement>
- Fortin, S., & Renaud, J. (2004). Stratégies d'établissement en contexte montréalais : Une diversité de modalité. In J. Renaud, A. Germain, & X. Leloup (Éds.), *Racisme et discrimination : Permanence et résurgence d'un phénomène inavouable* (p. 31-59). Les Presses de l'Université Laval.
- Foucault, M. (2006). *Seguridade, territorio, población : Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Fondo de Cultura Económica.

- Franchetto, B. (1983). A fala do Chefe : Gêneros verbais entre os Kuikuru do Alto Xingu. *Cadernos de Estudos Linguísticos*, 4, 45-72.
- Franchetto, B. (1986). *Falar Kuikuro. Estudo Etnolinguístico de um grupo Karibe do Alto Xingu*. Museu Nacional.
- Franchetto, B. (1996). Mulheres entre os Kuikúro. *RevWarrista Estudos Feministas*, 41(1), 35-54.
- Franchetto, B. (2003). As artes da palavra. *Cadernos de Educação Escolar Indígena*, 1(02), 19-51.
- Freire da Silva, L. (2016). *Prostituição, segredos e mobilidade entre indígenas Potiguara*. 30a Reunião Brasileira de Antropologia, João Pessoa.
- FUNAI. (2015). Mulheres xinguanas realizam assembleia e fortalecem a participação feminina. *FUNAI - notícias*. <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2015/mulheres-xinguanas-realizam-assembleia-e-fortalecem-a-participacao-feminina>
- Furlan, L. M. (2017). *Indigenous Cities. Urban Indian Fiction and the Histories of Relocation*. University of Nebraska Press.
- Gagnon, É. (2021). Habiter. In *Anthropen*.
- Garcia, A. S., & et al. (2019). Assessing land use/cover dynamics and exploring drivers in the Amazon's arc of deforestation through a hierarchical, multi-scale and multi-temporal classification approach. *Remote Sensing Applications: Society and Environment*, 15, 1-15.
- Garrau, M. (2021). Agentivité ou autonomie ? Pour une théorie critique de la vulnérabilité. *Genre, sexualité & société*, 25, 1-19.
- Gendron, G., & Tremblay, F. (1982). L'ethnicité : Affirmation de soi et manipulation. *Recherches amérindiennes au Québec*, XII(2), 133-138.
- Gennep, A. van. (1960). *The rites of passage*. University of Chicago Press.
- Giddens, A. (1979). *Central problems in social theory : Action, structure and contradiction in social analysis*. University of California Press.
- Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society : Outline of the Theory of Structuration*. University of California Press. <https://www.ucpress.edu/book/9780520057289/the-constitution-of-society>
- Girard, C. (2013). À la redécouverte des cultures – Les récits de vie. *Histoire Québec*, 19(1), 21-26.
- Globo. (2019). Veja quem são as lideranças indígenas mortas em 2019. *Globo*. <https://g1.globo.com/natureza/noticia/2019/12/10/veja-quem-sao-os-indigenas-mortos-em-2019.ghtml>
- Godelier, M. (1995). Du quadruple rapport entre les catégories de masculin et de féminin. *La place des femmes*, 439-442.
- Goffman, E. (1967). *Les rites d'interaction*. Les Éditions de Minuit.
- Goffman, E. (1973). *La Présentation de soi. La Mise en scène de la vie quotidienne I* (Les Presses de Minuit). http://www.leseditionsdeminuit.fr/livre-La_Pr%C3%A9sentation_de_soi._La_Mise_en_sc%C3%A8ne_de_la_vie_quotidienne_I-2089-1-1-0-1.html
- Golub, A., Morokvasic, M., & Quiminal, C. (1997). Evolution de la production des connaissances sur les femmes immigrées en France et en Europe. *Migrations Sociétés*, IX(52), 19-36.
- Goulet, J.-G. (1984). Being Oneself As an Aboriginal Person. Reflections on Becoming Bicultural. *Rerygma*, 18, 189-211.
- Goulet, J.-G. (1998). *Ways of knowing : Experience, knowledge, and power among the Dene Tha*. UBC Press.
- Governo do Estado de São Paulo. (2021). *CDHU - Secretaria da Habitação, Moradia Indígena*.

- CDHU. <http://201.55.10.46/programas-habitacionais/provisao-de-moradias/moradia-indigena>
- Green, J. (2007a). *Making Space for Indigenous Feminism*. Fernwood Publishing.
- Green, J. (2007b). Taking Account of Aboriginal Feminism. In J. Green (Éd.), *Making Space for Indigenous Feminism* (p. 254). Fernwood Publishing.
- Gregor, T. (1977). *Mehinako : The Drama of Daily Life in a Brazilian Indian Villade* [Thèse de doctorat]. University of Chicago.
- Gregor, T. (1982). *Mehinaku : O Drama da Vida diária em uma Aldeia do Alto-Xingu*. Nacional.
- Gregor, T. A., & Tuzin, D. (2001). Comparing Gender in Amazonia and Melanesia : A Theoretical Orientation. In T. A. Gregor & D. Tuzin (Éds.), *Gender in Amazonia and Melanesia. An exploration of the Comparative Method* (p. 1-16). University of California Press.
- Guerreiro, A. (2015). Political chimeras. The uncertainty of the chief's speech in the Upper Xingu. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5(1), 59-85.
- Guerreiro Júnior, A. R. (2011). Aliança, chefia e regionalismo no Alto Xingu. *Journal de la société des américanistes*, 97(97-2), 99-133. <https://doi.org/10.4000/jsa.11902>
- Guerreiro Júnior, A. R. (2012). *ANCESTRAIS E SUAS SOMBRAS Uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário* [Thèse de doctorat]. Universidade de Brasília.
- Gupta, A. (2014). Authorship, research assistants and the ethnographic field. *Ethnography*, 15(3), 394-400.
- Gupta, A., & Ferguson, J. (1997). Discipline and Practice : « The Field » as Site, Method, and Location in Anthropology. In A. Gupta & J. Ferguson, *Anthropological Locations* (p. 1-46). University of California Press.
- Haesbaert, R. (2005). Da desterritorialização à multiterritorialidade. *Encontro de geógrafos a América Latina*, 10, 6774-6792.
- Haesbaert, R. (2007). *O mito da desterritorialização : Do « fim dos territórios » á multiterritorialidade* (3^e éd.). Bertrand Brasil.
- Hall, S. (1996). The problem of ideology : Marxism without guarantees. In D. Morley & K.-H. Chen, *Stuart Hall : Critical Dialogues in Cultural Studies* (p. 25-46). Routledge.
- Hannam, K., Sheller, M., & Urry, J. (2006). Editorial : Mobilities, immobilities and moorings. *Mobilities*, 1(1), 1-22.
- Harding, S. G. (1991). *Whose science ? Whose knowledge ? : Thinking from women's lives*. Cornell University Press.
- Heckenberger, M. (2003). The Enigma of the Great Cities : Body and State in Amazonia. *Tipiti: Journal of the Society of the Anthropology of Lowland South America*, 1, 27-58.
- Heckenberger, M. (2005). *The Ecology of Power*. Routledge.
- Heckenberger, M., & et al. (2003). Amazonia 1492:pristine forst or cultural parkland? *Science*, 301, 1710-1714.
- Heckenberger, M., & et al. (2008). Pre-Columbian urbanism, anthropogenic landscape, and the future of the Amazon. *Science*, 321, 1214-1217.
- Hemming, J. (2005). A Pax Xinguana. In *Parque Indígena do Xingu. Saúde, Cultura e História* (p. 25-47). Terra Virgem.
- Hervé, C., & Laneuville, P. (2017). La quête d'autonomie résidentielle des femmes inuites du Nunavik : Une perspective relationnelle. *Recherches amérindiennes au Québec*, 47(1), 49-58.
- Horta, A. (2017). Indígenas em Canarana : Notas cidadinas sobre a criatividade parque-xinguana. *Revista de Antropologia*, 60(1), 216. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.132074>

- Horta, A. (2018). *Relações Indígenas em Canarana (MT)*. Museu Nacional.
- Hoshmand, L. (1989). Alternate Research Paradigms : A Review and Teaching Proposal. *The Counseling Psychologist*, 17(1), 3-79.
- Hugh-Jones, S. (2001). The Gender of Amazonian Gifts. In T. A. Gregor & D. Tuzin (Éds.), *Gender in Amazonia and Melanesia* (p. 245-278). University of California Press.
- IBGE. (2010). *O Brasil Indígena. Característica sociodemográficas e domiciliares*. <https://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena/caracteristica-socidemograficas-e-domiciliares>
- ISA. (2011). *Almanaque socioambiental parque indígena do Xingu : 50 anos*. Instituto Socioambiental.
- ISA, & FUNAI. (2011). *Levantamento da população indígena residente em Canarana. Circulação interna*.
- Jaccoud, M., & Brassard, R. (2003). La marginalisation des femmes autochtones à Montréal. In D. Newhouse & E. Peters (Éds.), *Les gens d'ici. Les Autochtone en milieu urbain* (p. 142-160). Projet de recherches sur les politiques.
- Jacobsen, J. D. (2016). *Mulheres Kaingang, seus caminhos, políticas e redes na TI Serrinha* [Mémoire de maîtrise]. Universidade Federal de Santa Catarina.
- Jiménez Estrada, V. M. (2005). The tree of life as a research methodology. *Australian Journal of Indigenous Education*, 34, 44-52.
- Jorgensen, B. S., & Stedman, C. R. (2001). Sense of place as an attitude : Lakeshore owners attitudes toward their properties. *Journal of Environmental Psychology*, 21, 232-248.
- Jorgensen, B. S., & Stedman, C. R. (2006). A comparative analysis of predictors of sense of place dimensions : Attachment to, dependence on, and identification with lakeshore properties. *Journal of Environmental Management*, 79(3), 316-327.
- Junot, A., Paquet, Y., & Fenouillet, F. (2018). Place attachment influence on human well-being and general pro-environmental behaviors. *Journal of Theoretical Social Psychology*, 2(2), 49-57.
- Junqueira, C. (1973). *The Brazilian indigenous problem and policy : The example of the Xingu National Park*. IWGIA.
- Kastersztejn, J. (1990). Les stratégies identitaires des acteurs sociaux : Approche dynamique des finalités. In C. Camilleri (Éd.), *Stratégies identitaires* (p. 27-41). Presses universitaires de France.
- Keck, M., & Sikkink, K. (1998). *Activists beyond Borders*. Cornell University Press.
- Kempadoo, K. (1999). Slavery or Work ? Reconceptualizing Third World Prostitution. *Positions*, 7(1), 225-237.
- Kilani, M. (1994). *L'invention de l'autre. Essai sur le discours anthropologique*. Payot.
- Kornelsen, J., Waterfall, A., Willie, L., & Wilson, D. (2010). The geography of belonging : The experience of birthing at home for First Nations women. *Health & Place*, 16(4), 638-645.
- Krissman, F. (2005). Sin coyote ni patrón : Why the « migrant network » fails to explain international migration? *International Migration Review*, 39(1), 4-44.
- Labrecque, M.-F. (2016). *La migration saisonnière des Mayas du Yucatán au Canada : La dialectique de la mobilité*. Presses de l'Université Laval.
- Landry, J.-M. (2010). Repenser la norme, réinventer l'agencéité : Entretien avec Saba Mahmood. *Anthropologie et Sociétés*, 34(1), 217-231.
- Landry, V. (2020). *Lien des autochtones au territoire : Manifestations différentes selon le lieu de résidence et la génération* [Thèse de doctorat]. Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue.

- Laneuville, P. (2020). La recherche participative en contexte inuit : Quelques réflexions autour des concepts de réciprocité, d'épistémologie relationnelle et de transfert des connaissances. In *Regards croisés sur la transmission Actes du 2ème colloque annuel du département d'anthropologie à l'UdeM (CADA), 2019* (p. 153-173). Éditions@anthro.
- Laplantine, F. (2005). *Le social et le sensible. Introduction à une anthropologie modale*. Téraèdre.
- Lasmar, C. (1999). Mulheres indígenas : Representações. *Revista Estudos Feministas*, 7(1-2), 143-156.
- Lasmar, C. (2005). *De Volta ao Lago do leite : Gênero e Transformação no Alto Rio Negro*. ISA.
- Lasmar, C. (2008). Irmã de índio, mulher de branco : Perspectivas femininas no alto Rio Negro. *Mana-estudos De Antropologia Social - URRJ*, 14(2), Article 2. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132008000200006>
- Lassiter, L. E. (2005). *The Chicago guide to Collaborative Ethnography* (p. 201). University of Chicago Press.
- Laster, D. (2012). Embodied Memory : Body-Memory in the Performance Research of Jerzy Grotowski. *New Theatre Quarterly*, 28(03), 211-229.
- Lawless, E. J. (1993). *Holy Women, Wholly Women : Sharing Ninistries through Life Stories and Reciprocal Ethnography*. University of Pennsylvania Press.
- Lawless, E. J. (2000). « Reciprocal » Ethnography : No One Said It Was Easy—ProQuest. *Journal of Folklore Research*, 37(2), 197-205.
- Lawson, V. (2007). Geographies of care and responsibility. *Annals of the Association of American Geographers*, 97(1), 1-11.
- Lawson, V. A. (2000). Arguments within geographies of movement : The theoretical potential of migrants' stories. *Progress in Human Geography*, 24, 173-189.
- Le Bot, Y. (2004). Le renversement historique de la question indienne en Amérique Latine. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 10, 1-10.
- Leach, B. (2005). Agency and the Gendered Imagination : Women's Actions and Local Culture in Steelworker Families. *Identities*, 12(1), 1-22.
- Lebner, A. (2016). La redescription de l'anthropologie selon Marilyn Strathern. *L'Homme*, 218, 117-149.
- Lee, E. S. (1966). A Theory of Migration. *Demography*, 3(1), 47-57.
- Lefebvre, H. (1967). Le droit à la ville. *L'Homme et la société*, 6, 29-35.
- Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space*. Blackwell.
- Lefebvre, H. (2003). *The Urban Revolution*. University of Minnesota Press.
- Lefrançois, R. (1997). La recherche collaborative : Essai de définition. *Nouvelles pratiques sociales*, 10(1), 81-95.
- Lenard, P. T. (2009). Agency, empowerment and culture. *Contemporary Political Theory*, 8, 455-465.
- Lévesque, C. (2003). La présence des Autochtones dans les villes du Québec : Mouvements pluriels, enjeux diversifiés. In D. Newhouse & E. Peters (Éds.), *Les gens d'ici. Les Autochtones en milieu urbain*. Projet de recherches sur les politiques.
- Lévi-Strauss, C. (1991). *Histoire de Lynx*. Plon.
- Lewis-Williams, D. (2002). *Mind in the Cave*. Rhames & Hudson.
- Little, P. E. (2002). Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil : Por uma antropologia da territorialidade. *Série Antropologia*, 322, 01-32.

- Logsdon, L. (2014). *Perfil demográfico dos povos indígenas de Mato Grosso, 2000 e 2010* [Mémoire de maîtrise]. Universidade Federal de Mato Grosso.
- M. Chernela, J. (2015). Directions of Existence : Indigenous Women Domestic in the Paris of the Tropics. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 20(1), 201-229.
- Machado, B. M., Juliana S., Parente, I. S., Jacodsen, J. D., & Fagundes, M. G. (2019). Mulheres Indígenas, Mulheres de Luta : Terra, educação e resistência | Juliana S Machado. In *Mulheres de luta. Feminismo e esquerdas no Brasil (1964-1985)*. Appris Ltda.
https://www.academia.edu/41266396/Mulheres_Ind%C3%ADgenas_Mulheres_de_Luta_terra_educac%C3%A7%C3%A3o_e_resist%C3%Aancia?email_work_card=view-paper
- Mackenzie, C. (2012). Agency : Un mot, un engagement. *Rives méditerranéennes*, 41, 1-4.
- Mahmood, S. (2009). *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*. La Découverte.
- Mainbourg, E., Araújo, M., & Almeida, I. (2002). Populações Indígenas de Cidade de Manaus. Inserção na cidade. *Associação Brasileira de Estudos Populacionais*, 13.
- Manzanares, P. A. (1998). La organización de mujeres indígenas como instrumento de cammbio em el desarrollo rural com perspectiva de género. *Revista Española de Antropología Americana*, 28, 189-213.
- Maracle, L. (2005). Untitle. In S. Laronde (Éd.), *Sky Woman : Indigenous Women Who Have Shaped, Moved or Inspired Us* (p. 55-60). Theytus Books.
- Marcus, G. (Éd.). (1992). *Rereading Cultural Anthropology*. Duke University Press.
- Marcus, G. (1994). After the Critique of Ethnography : Faith, Hope and Charity, but the greatest of Thesen is Charity. In R. Borofsky (Éd.), *Assessing Cultural Anthropology* (p. 40-52). McGraw-Hill.
- Marcus, G., & Fischer, M. M. J. (1986). *Anthropology as Cultural Critique : An Experimental moment in the Human Sciences*. University of Chicago Press.
- Martin, C. (1993). Le 'risque solitude' : Divorces et vulnérabilité relationnelle. *Revue internationale d'action communautaire*, 29, 69-83.
- Marzloff, B. (2005). *Mobilités, trajectoires fluides*. Éditions de l'Aube.
- Masterson, V. A., Stedman, C. R., Enqvist, J., Tengö, M., Giusti, M., Wahl, D., & Svedin, U. (2017). The contribution of sense of place to social-ecological systems research : A review and research agenda. *Ecology and Society*, 22(1), 49.
- Matos, M. do S. P. de. (1996). Artesanato, Mercadoria e Resgate cultural : Uma associação de mulheres indígenas na Amazônia. *Cadernos NEPS*, 2, 5-8.
- Matos, M. H. O. (1997). *O Processo de Criação e Consolidação do Movimento Pan-Indígena no Brasil (1970-1980)*. [Mémoire de maîtrise]. Universidade de Brasília.
- Matos, M. H. O. (2012). Mulheres no movimento indígena : Do espaço de complementariedade ao lugar da especificidade. In *Gênero e povos indígenas* (p. 140-171). Museu do Índio.
[https://www.google.com/search?client=safari&rls=en&q=Matos,+M.+H.+\(2012\).+Mulheres+no+m ovimento+ind%C3%ADgena:+Do+espa%C3%A7o+de+complementariedade+ao+lugar+da+especificidade.+In:+A.+Sacchi,+%26+M.+M.+Gramkow+\(Orgs.\),+G%C3%AAnero+e+povos+ind%C3%A Dgenas+\(pp.+140-171\).+Rio+de+Janeiro,+RJ:+Museu+do+%C3%8Dndio.&ie=UTF-8&oe=UTF-8](https://www.google.com/search?client=safari&rls=en&q=Matos,+M.+H.+(2012).+Mulheres+no+m ovimento+ind%C3%ADgena:+Do+espa%C3%A7o+de+complementariedade+ao+lugar+da+especificidade.+In:+A.+Sacchi,+%26+M.+M.+Gramkow+(Orgs.),+G%C3%AAnero+e+povos+ind%C3%A Dgenas+(pp.+140-171).+Rio+de+Janeiro,+RJ:+Museu+do+%C3%8Dndio.&ie=UTF-8&oe=UTF-8)
- Matos Pereira, J. C. (2020). Indígenas na cidade de Manaus (AM). *Novos Cadernos NAEA*, 23(3), 11-31.
- Mauss, M. (1923). Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques.

l'Année Sociologique, 2.

- Maximiano, C. A. (2007). *Mulheres Indígenas e Artesão do Alto Rio Negro em Manaus*. Nova Cartografia Social da Amazônia (Vol. 18). Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia.
- Maximiano, C. A. (2013). Mulheres Indígenas : Diálogo Sobre a Vida na Cidade. *Ponto Urbe*, 13, Article 13. <https://doi.org/10.4000/pontourbe.672>
- Mazzocchetti, J., & Nyatanyi Biyiha, M.-P. (Éds.). (2016). *Plurielles. Femmes de la diaspora africaine*. Karthala.
- McCaskill, D. (1981). The Urbanization of Indians in Winnipeg, Toronto, Edmonton, and Vancouver : A Comparative Analysis. *Culture*, 1(1), 82-89.
- McSweeney, K., & Jokisch, B. (2015). Native Amazonians' Strategic Urbanization : Shaping Territorial Possibilities through Cities: Native Amazonians' Strategic Urbanization. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 20(1), 13-33. <https://doi.org/10.1111/jlca.12067>
- Mehinako, M. (2010). A hereditariedade tradicional da função de cacique entre o povo mehinako. In B. Franchetto, *Pesquisas indígenas na universidade* (p. 117-148). Museu do Índio.
- Mello, M. I. C. (2005). *Iamurikuma : Música, Mito e Ritual entre os Wauja do Alto Xingu* [Thèse de doctorat]. Universidade Federal de Santa Catarina.
- Melo, J. G. (2013). *Dimensões do Urbano : O que as narrativas indígenas revelam sobre a cidade ? Considerações dos Baré sobre Manaus, AM*. (Nº 1). 8(1), 12.
- Menezes Bastos, R. J. de. (1984). O « payemeramaraka » kamayurá—Uma contribuição à etnografia do xamanismo do alto Xingu. *Revista de Antropologia*, 27-28, 139-177.
- Menezes Bastos, R. J. de. (2001). Ritual, história e política no Alto Xingu : Observações a partir dos Kamayurá e do estudo da Festa da Jaguatirica (Jawari). In B. Franchetto & M. Heckenberger (Éds.), *Os povos do Alto Xingu : História e cultura* (p. 335-357). Editora da UFRJ.
- Menezes Bastos, R. J. de. (2013). *A festa da jaguatirica : Uma partitura crítico-interpretativa*. Editora UFSC.
- Menezes, M. L. P. (2008). Parque indígena do Xingu : Efeitos do modo de vida urbano e da urbanização no território indígena. *Novos Cadernos NAEA*, 11(2), Article 2. <https://doi.org/10.5801/ncn.v11i2.278>
- Menget, P. (1993). Les Frontières de la chefferie. Remarques sur le système politique du haut Xingu (Brésil). *l'Homme*, 126-128, 59-76.
- Merlan, F. (2009). Indigeneity : Global and Local. *Current Anthropology*, 50(3), 303-320.
- Meyer, M. A. (2008). Indigenous and Authentic : Hawaiian Epistemology and the Triangulation of Meaning. In N. K. Denzin, Y. S. Lincoln, & L. Tuhiwai smith (Éds.), *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies* (p. 217-232). Sage.
- Miranda, V. (2015). *Mulheres Indígenas na cidade : Cultura, Saúde e Trabalho (Manaus, 1995-2014)* [Mémoire de maîtrise]. Universidade Federal de Amazonas.
- Mohia, N. (2000). Le récit de vie : Une approche anthropologique heuristique? *L'Autre*, 1, 259-279.
- Mondor, M.-M. (2012, mai). *Mouvements transnationaux autochtones en Amazonie et dans les Andes : Tension entre les échelles nationale et internationale d'action* [Mémoire accepté]. Université du Québec à Montréal. <https://archipel.uqam.ca/4969/>
- Monteiro Lucas, E. W., & et al. (2021). Trends in climate extreme indices assessed in the Xingu river basin—Brazilian Amazon | Elsevier Enhanced Reader. *Weather and Climate Extremes*, 31, 1-10. <https://doi.org/10.1016/j.wace.2021.100306>
- Morin, F. (2007). Genre, alliance et filiation dans les relations chamanes-esprits chez les Shipibo-

- Conibo : Un itinéraire de recherche conjointe et multisituée. *Anthropologie et Sociétés*, 31(3), 87-106.
- Morin, M.-P. (2009). *Statut d'immigration, agentivité et référents identitaires. L'Expérience migratoire d'immigrantes maghrébines* [Mémoire de maîtrise]. Université de Montréal.
- Morokvasic, M. (2008). Femmes et genre dans l'étude des migrations : Un regard rétrospectif. *Les cahiers du CEDREF*, 16, 1-18.
- Morokvasic, M., & Catarino, C. (2007). Une (in)visibilité multiforme. *Plein Droit*, 75, 27-30.
- Mzinegiizhigo-Kwe Bédard, R. E. (2009). Role models : An Anishnaabe-kwe Perspective. In P. A. Monture & P. D. McGuire (Éds.), *First Voices. An aboriginal women's reader* (p. 49-53). INANNA Publications and Education Inc.
- Nagar, R. (2013). Storytelling and co-authorship in feminist alliance work : Reflections from a journey. *Gender, Place & Culture*, 20(1), 1-18.
- Nagar, R., & Shirazi, R. (2019). Radical Vulnerability. In Antipode Editorial Collective & et al., *Keywords in Radical Geography : Antipode at 50* (p. 279). John Wiley & Sons Ltd.
- Nahum-Claudel, C., Pétesch, N. & Yvinec, C. (2017). Pourquoi filmer sa culture ? Rituel et patrimonialisation en Amazonie brésilienne. *Journal de la société des américanistes*, 103(2), 47-80.
- Ndejuru, L. (2009). Sharing Authority as Deep Listening and Sharing the Load. *Journal of Canadian Studies/Revue d'études canadiennes*, 43(1), 5-11.
- Nedelsky, J. (1989). Reconceiving Autonomy : Sources, Thoughts, and Possibilities. *Yale Journal of Law and Feminism*, 1(7).
- Newhouse, D. (2000). The Development of Modern Aboriginal Societies. In R. F. Laliberte, P. Sette, J. B. Waldram, & et al. (Éds.), *Expressions in Canadian Native Studies*. University Extension Press.
- Ní Laoire, C. (2007). To name or not to name : Reflections on the use of anonymity in an oral archive of migrant life narratives. *Social & Cultural Geography*, 8(3), 373-390.
- Norris, M. J. (2011). Aboriginal Languages in Urban Canada : A Decade in Review, 1996 to 2006. *Aboriginal Policy Studies*, 1(2), Article 2. <https://doi.org/10.5663/aps.v1i2.8965>
- Norris, M. J., & Clatworthy, S. (2003). Aboriginal mobility and migration within urban Canada : Outcomes, factors and implications. In D. Newhouse & E. Peters, *Not strangers in these parts : Urban Aboriginal peoples*. Policy Research Initiative.
- Norris, M. J., & Jantzen. (2003). Les langues autochtones en milieu urbain au Canada : Caractéristiques, considérations et conséquences. In D. Newhouse & E. Peters (Éds.), *Des gens d'ici. Les Autochtones en milieu urbain* (p. 101-127). Projet de recherches sur les politiques.
- Novo, M. P. (2018). *Esse é o meu patikula" : Uma etnografia do dinheiro e outras coisas entre os Kalapalo de Aiha* [Doctorat]. Universidade Federal de São Carlos.
- Novo, M. P., & Guerreiro, A. (2020). Exchange, Friendship and Regional Relations in the Upper Xingu. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 17. <https://doi.org/10.1590/1809-43412020v17a354>
- Oberg, K. (1953). *Indian Tribes of Matto Grosso, Brazil*. Smithsonian Institute of Social Anthropology Publication.
- Olivier de Sardan, J.-P. (2008). *La rigueur du qualitatif*. Academia Bruylant.
- Ong-Van-Cung, K. S. (2010). Reconnaissance et vulnérabilité. *Archives de Philosophie*, Tome 73(1), 119-141.
- Ortner, S. B. (2006). *Anthropology and Social Theory. Culture, Power and the Acting Subject*.

- Duke University Press.
- Pacini, A., Teodoro, E. L. de O., & Novais, L. C. C. (2019). *Mulheres Indígenas de Mato Grosso : A visibilidade desta participação*. 1-12.
- Paillé, P., & Mucchielli, A. (2012). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Armand Colin.
- Paperman, P. (2005). Les gens vulnérables n'ont rien d'exceptionnel. In S. Laugier & P. Paperman (Éds.), *Le souci des autres. Éthique et politique du care*. Éditions de l'EHESS.
- Pereira, J. R da Silva (2021). Movimento de Mulheres do Xingu (MMX). *Margens*, 15(24), 123-135.
- Pereira da Silva, R. N. (1999). De aldeados a urbanizados : Aspectos da identidade étnica indígena na cidade de manaus. *RUA*, 5(1), 109-119. <https://doi.org/10.20396/rua.v5i1.8640667>
- Pereira de Souza, L. D., & Bandeira Cemin, A. (2010). *Mulheres indígenas em Porto Velho : Gênero, Migração e Participação Política*. Seminário Internacional Fazendo Gênero 9: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos, Santa Catarina.
- Perreault, T. (2003). Social Capital, Development, and Indigenous Politics in Ecuadorian Amazonia. *Geographical Review*, 93(3), 328-349.
- Peters. (2002). 'Our city Indians' : Negotiating the meaning of First Nations urbanization in Canada, 1945-1975. *Historical Geography*, 30, 75-92.
- Peters, E. (1996). « Urban » and 'Aboriginal' : An Impossible Contradiction. In *City Lives and City Forms : Critical Research and Canadian Urbanism* (p. 47-62). University of Toronto Press.
- Peters, E. (2007). First Nations and Métis People and Diversity in Canadian Cities. In K. Banting & et al. (Éds.), *Volume III. Belonging ? : Diversity, Recognition and Shared Citizenship in Canada* (p. 207-245). Institute for Research on Public Policy.
- Peters, E., & Andersen, C. (2013). Introduction. In E. Peters & C. Andersen (Éds.), *Indigenous in the City* (p. 1-20). UBC Press.
- Peters, E., & Lafond, C. (2013). « I basically Mostly Stick with My Own Kind ». First Nations Appropriation of Urban Space in Saskatoon, Saskatchewan. In *Indigenous in the City* (p. 88-109). UBC Press.
- Piché, V. (2013). Les fondements des théories migratoires contemporaines. In sous la direction de Victor Piché, *Les théories de la migration* (p. 19-60). ined.
- Piguet, É. (2013). Les théories des migrations. Synthèse de la prise de décision individuelle. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 29(3), 141-161.
- Pitt-Rivers, J. (1965). Honours and SOcial Status. In *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society* (p. 19-78). Weidenfled and Nicolson.
- Portes, A. (1998). Social Capital : Its Origins and Applications in Modern Sociology. *Annual Review of Sociology*, 24(1), 1-24. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.24.1.1>
- Preibisch, K. (2005). Gender Transformation Odysseys : Tracing the Experiences of Transnational Migrant Women in Rural Canada. *Canadian Woman Studies*, 24(4), 91-97.
- Projeto Xingu*. (2019). <https://projetoxingu.unifesp.br/index.php/formacao/extensao-universitaria/encontro-de-mulheres-indigenas>
- Quain, B. (1966). *The Trumai Indians of Central Brazil*. University of Washington Press.
- Rabinow, P. (1977). *Reflections on Fieldwork in Morocco*. University of California Press.
- Radu, I. (2018). Blurred Boundaries, Feminisms, and Indigenisms : Cocreating an Indigenous Oral History for Decolonization. *The Oral History Review*, 45(1), 29-47.

- Ramos, A. R. (1990). Vozes Indígenas : O Contato Vivido e Contado. *Anuário Antropológico*, 87, 117-143.
- Ramos, A. R. (1995). O ÍNDIO HIPER-REAL(*). *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 10(28), 5-14.
- RCAAQ. (2018). *Les Autochtones en milieu urbain et l'Accès aux services publics* (p. 24). Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec. https://www.rcaaq.info/wp-content/uploads/2019/08/RCAAQ_Portrait_Montreal_FR.pdf
- Robert-Careau, F. (2019). *La socialisation scolaire des jeunes autochtones au Québec. L'exemple du cégep de Joliette* [Mémoire de maîtrise]. Université Laval.
- Rodarte, I. (2010). *Estratégias de gestão ambiental no Parque Indígena do Xingu*. [Trabalho de Conclusão de Curso]. Universidade Norte do Paraná. Canarana, MT.
- Rosaldo, R. (1986). When Natives Talk Back : Chicago Anthropology since the Late Sixties. In *Renato Rosaldo Lecture Series Monograph* (p. 3-20). AZ: Mexican American Studies and Research Center.
- Rosaldo, R. (1989). *Culture and Truth : The remaking of social analysis*. Beacon Press.
- Rose, G. (1997). Situating knowledges : Positionality, reflexivities and other tactics. *Progress in Human Geography*, 21(3), 305-320.
- Rouillé, A., Hermange, E., & Lavoie, V. (1993). Raymond Depardon. Pour une photographie des temps faibles. *La Recherche photographique*, 15, 80.
- Royaume de Belgique. (2016). *Plongée au coeur d'une cérémonie indienne au Brésil*. Royaume de Belgique Affaires étrangères, Commerce extérieur et Coopération au Développement. https://diplomatie.belgium.be/fr/newsroom/nouvelles/nieuwsberichten/2016/plongee_au_coeur_dun_e_ceremonie_indienne_au_bresil
- Rushforth, S. (1992). The legitimation of beliefs in a hunter-gatherer society : Bearlake Athapaskan knowledge authority. *American Ethnologist*, 19(3), 483-500.
- Sacchi, Â. (2003). *Mulheres indígenas e participação política: 14, 16*.
- Sacchi, Â. (2006). *União, luta, liberdade e resistência : As organizações de mulheres indígenas da Amazônia Brasileira* [Thèse de doctorat]. Universidade Federal de Pernambuco.
- Sack, R. D. (1992). *Place, modernity, and the consumer's world : A relational framework for geographical analysis*. MD: Johns Hopkins University Press.
- Salzbrunn, M. (2017). Migration. In *Anthropen*.
- Santilli, P. (1994). *As Fronteiras da República : História e política entre os Macuxi no vale do Rio Branco*. NHII-USP/FAPESP.
- Sayad, A. (1977). Les trois âges de l'émigration algérienne. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 15, 59-82.
- Scharnitzky, P. (2007). La fonction sociale de la rumeur. *Migrations Société*, N° 109(1), 35. <https://doi.org/10.3917/migra.109.0035>
- Schechner, R. (1985). *Between Theater and Anthropology*. University of Pennsylvania Press.
- Schechner, R. (2013). *Performance Studies—An Introduction* (3e éd.). Routledge.
- Schechner, R., & Pecorari, M. (2013). Les « points de contact » entre anthropologie et performance. *Communications*, 92, 125-146.
- Schemeil, Y. (1992). Lynx et Coyote : Les jumeaux terribles du professeur Lévi-Strauss. *Revue française de science politique*, 42(6), 1035-1042.
- Schröder, P. (1998). *Participação e envolvimento de comunidades indígenas*. PPTAL.

- Schultz, U. (2000). 'One day, we will return home' : Turkana women migration and remigration. In J. Knörr & B. Meier (Éds.), *Women and Migration* (p. 164-180). St. Martin's Press.
- Schwantes, N. (1989). *Uma Cruz Em Terranova*. Scritta.
- Schwartzman, S., & et al. (2013). The natural and social history of the indigenous lands and protected areas corridor of the Xingu River basin. *Philosophical Transaction of the Royal Society B*, 368, 1-12.
- Schwimmer, É. (2001). La langue basque et le biculturalisme. *Anthropologie et Sociétés*, 25(1), 141-150.
- Seeger, A. (1981). *Nature and society in Central Brazil : The Suyá indians of Mato Grosso*. Harvard University Press.
- Seeger, A., da Matta, R., & Viveiros de Castro, E. B. (1979). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, 32, 2-19.
- Segalen, M. (2009). *Rites et rituels contemporains : Domaines et approches*. Armand Colin.
- Sete tristes troncos, diplomacia e um protesto. (2016). *Carta Capital*.
<https://www.cartacapital.com.br/sociedade/sete-tristes-troncos-diplomacia-e-um-protesto/>
- Snipp, C. M. (2013). American Indians and Alaska Natives in Urban Environments. In E. Peters & C. Andersen (Éds.), *Indigenous in the City* (p. 173-192). UBC Press.
- Sossa, C. O., & Cardoso de Araújo Silva, E. (2018). *INDÍGENAS E POBREZA NA CIDADE : PARTICULARIDADES DO NORDESTE*. conadis.
<https://editorarealize.com.br/artigo/visualizar/50719>
- Sousa, N. M. B. de. (2014). Os indígenas e o direito à cidade : Negação e invisibilidade em Manaus (AM). *Revista Em Pauta: teoria social e realidade contemporânea*, 12(34), Article 34.
<https://doi.org/10.12957/rep.2014.15085>
- Spielmann, G. (2013). L'"événement-spectacle". *Communications*, 92, 193-204.
- Stearns, P. (2006). *Gender in World History* (2e edition). Routledge.
- Steinen, Karl von den. (1940). Entre os Aborígenes do Brasil Central. *Revista do Arquivo Municipal*, 54-58(3).
- Steinen, K. von den. (1942). *O Brasil central ; expedição em 1884 para a exploração do rio Xingú* (01-0354057; Ed. ilustrada). Companhia editora nacional; Ariane. <http://ariane.ulaval.ca/cgi-bin/recherche.cgi?qu=01-0354057>
- Strathern, M. (1988). *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society*. University of California Press.
- Strauss, A. (1978). *Negotiations : Varieties, Contexts, Processes, and Social Order*. Jossey-Bass.
- Sunseri, L. (2009a). Moving Beyond the Feminism Versus Nationalism Dichotomy : An Anti-Colonial Feminist Perspective on Aboriginal Liberation Struggles. In P. A. Monture & P. D. McGuire (Éds.), *First Voices. An Aboriginal women's reader* (p. 253-263). INANNA Publications and Education Inc.
- Sunseri, L. (2009b). Sky Woman Lives On : Contemporary Examples of Mothering the Nation. In P. Monture & P. D. McGuire (Éds.), *First Voices. An aboriginal women's reader* (p. 54-64). INANNA Publications and Education Inc.
- Tassinari, A. (2015). Des saints, des animaux et des étrangers : Fêtes et rituels chez les karipuna du Curipi (Amapá, Brésil). *Études rurales*, 196, 73-88. <https://doi.org/10.4000/etudesrurales.10391>
- Taylor, D. (2003). *The Archive and the Repertoire*. Duke University Press.
- Tedlock, B. (1991). From Participant Observation to the Observation of Participation : The

- Emergence of Narrative Ethnography. *Journal of Anthropological Research*, 47, 69-94.
- Tedlock, B. (2000). Ethnography and Ethnographic Representation. In N. Denzin & Y. S. Lincoln (Éds.), *Handbook of Qualitative Research* (2nd éd., p. 455-486). Sage.
- Teixeira dos Santos, M. (2016). *Mulheres Indígenas na cidade de Boa Vista : As flores nascem no asfalto* [Monographie]. Universidade Federal de Roraima.
- Testart, A. (1989). Aboriginal Social Inequality and Reciprocity. *Oceania*, 60(1), 3-16.
- Thomas, R. A. (2005). Honouring the Oral Traditions of My Ancestors through Storytelling. In L. Brown & S. Strega (Éds.), *Research As Resistance : Critical, Indigenous, and Anti-Oppressive Approaches* (p. 237-254). Canadian Scholars Press.
- Thomàs-Vanrell, C. (2018). Temporalités de l'évolution des relations et des réseaux en contexte de mobilité internationale. *Temporalités*, 27. <https://doi.org/10.4000/temporalites.4090>
- Tota, M., José de Lima, G., & Vêras, C. (2018). 'Meninas danadas' : Exploração sexual, prostituição e agência feminina em contexto indígena. *Vivência*, 51, 26-49.
- Troncarelli, M. C., Würker, E., Mendes, J. R., & Zorthêa, K. S. (2003). A Formação de Educadores Indígenas para as Escolas Xinguanas. *Em Aberto*, 20(76), 54-73.
- Tuhiwai Smith, L. (2012). *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples* (2nd éd.). Otago University Press.
- Turner, T. (1992). Defiant Images: The Kayapo Appropriation of Video. *Anthropology Today*, 8(6), 5-16.
- Turner, V. (1987). *The anthropology of performance*. PAJ.
- United Nations. (2018). *68% of the world population projected to live in urban areas by 2050, says UN*. Department of Economic and Social Affairs. <https://www.un.org/development/desa/en/news/population/2018-revision-of-world-urbanization-prospects.html>
- Vanzolini, M. (2011). O parentesco pervertido : Notas sobre a feitiçaria no Alto Xingu. In *Os outros dos outros : Relações interétnicas na etnologia sulamericana* (p. 211-223). UFPR.
- Vanzolini, M. (2013). Ser e não ser gente : Dinâmicas da feitiçaria no alto Xingu. *Mana*, 19(2), 341-370. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132013000200005>
- Vanzolini, M., & Sauma, J. (2016). Peace and Knowledge Politics in the Upper Xingu. *Common Knowledge*, 22(1), 25-42.
- Velthem, L. H. van. (2001). A mulher indígena e o trabalho artesanal em São Gabriel da Cachoeira—AM. In M. A. d'Incao & et al., *Mulher e modernidade na Amazonia* (p. 564). GEPEM.
- Verani, C. B. L. (1991). In D. Buchillet, *Medicinas tradicionais e medicinais ocidental na Amazônia* (p. 65-88). CEJUP.
- Verdum, R., & et al. (2008). *Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas*. INESC, Instituto de Estudos Socioeconômicos.
- Villas Bôas, O. (2000). *A arte dos pajés. Impressões sobre o universo espiritual do índio xingano*. Globo.
- Villas-Bôas, O. (2005). Trinta e Cinco Anos de Assistência e Pesquisa : A Escola Paulista de Medicina e o Parque Indígena do Xingu. In R. G. Baruzzi & C. Junqueira, *Parque Indígena do Xingu. Saúde, Cultura e História* (p. 49-58). Terra Virgem.
- Vincent, S. (2016). « Chevauchements » territoriaux : Ou comment l'ignorance du droit coutumier algonquien permet de créer de faux problèmes. *Recherches amérindiennes au Québec*, 46(2-3), 91-103. <https://doi.org/10.7202/1040438ar>

- Vinente dos Santos, F. (2007). *Um 'equilíbrio delicado' ? Aspectos da experiência urbana de mulheres indígenas no Noroeste amazônico*. 26a Reunião Brasileira de Antropologia, Porto Seguro.
- Vinente dos Santos, F. (2008). 'Comida de branco, comida de índio' : Consumo alimentar, Agency e identidade entre mulheres indígenas urbanizadas no Alto Rio Negro. *Revista Temáticas*, 31, 38-48.
- Vinente dos Santos, F. (2012). Mulheres Indígenas, movimento social e feminismo na Amazônia : Empreendendo aproximações e distanciamentos necessários. *EDUCAmazônia - Educação Sociedade e Meio Ambiente*, VIII(1), 94-104.
- Virtanen, P. K. (2010). Amazonian Native Youths and Notions of Indigeneity in Urban Areas. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 17(2-3), 154-175.
- Viveiros de Castro, E. (1977). *Individuo e sociedade no Alto Xingu : Os Yawalapiti* [Mémoire de maîtrise]. PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.
- Viveiros de Castro, E. (1999). Etnologia Brasileira. *ANPOCS*, 1, 109-224.
- Viveiros de Castro, E. B. (1979). A fabricação do corpo na sociedade xinguana. *Boletim do Museu Nacional*, 32, 40-49.
- Viveiros de Castro, E. B. (2002). *A inconstância da Alma Selvagem*. Cosac & Naify.
- Walker, R., & Barcham, M. (2010). Indigenous-inclusive Citizenship : The City and Social Housing in Canada, New Zealand, and Australia. *Environment and Planning A*, 42, 314-331.
- Warren, K. (1998). *Indigenous Movements and Their Critics*. Princeton University Press.
- Warry, W. (2007). *Ending denial : Understanding Aboriginal issues*. Broadview.
- Waterman, S. J., & Lindley, L. S. (2013). Cultural Strengths to Persevere : Native American Women in Higher Education. *NASPA Journal About Women in Higher Education*, 6(2), Article 2. <https://doi.org/10.1515/njawhe-2013-0011>
- Watson, M. K. (2010). Diasporic Indigeneity : Place and the Articulation of th Ainu Identity in Tokyo, Japan. *Environment and Planning A*, 42, 268-284.
- Weber, M. (2014). *La Ville*. La Découverte.
- Weber-Pillwax, C. (2001). What is Indigenous Research? *Canadian Journal of Native Education*, 25(2), 166-174.
- Wilson, K. (2003). Therapeutic landscapes and First Nations peoples : An exploration of culture, health and place. *Health & Place*, 9(2), 83-93.
- Wilson, K., & Peters, E. J. (2005). "You Can Make a Place for it" : Remapping Urban First Nations Spaces of Identity. *Environment and Planning D: Society and Space*, 23(3), 395-413. <https://doi.org/10.1068/d390>
- Wilson, S. (2008). *Research Is Ceremony. Indigenous Research Methods*. Fernwood Publishing.
- Winchic, D. B., & Carment, D. W. (1988). Intention to Migrate : A Psychological Analysis. *Journal of Applied Social Psychology*, 18(9), 727-736.
- Winchic, D. B., & Carment, D. W. (1989). Migration and Motivation : The Migrant's Perspective. *International Migration Review*, 23(1), 96-104.
- Wotherspoon, T. (2003). Perspective d'une nouvelle classe moyenne parmi les peuples autochtones. In D. Newhouse & E. Peters (Éds.), *Des gens d'ici. Les Autochtones en milieux urbains* (p. 161-182). Projet de recherches sur les politiques.
- Yescas, C. (2008). *Indigenous Routes : A Framework for Understanding Indigenous Migration*. International Organization for Migration.
- Zinsser. (2001). *Writing Well. The Classic Guide to Writing Nonfiction* (25th ed.). Quill.

Annexe A

Récits synthèses

Dans cette annexe sont présentés les récits synthèses de mes collaboratrices. En proposant une formule plus courte de ces récits de vie, je désire offrir aux lecteurs la possibilité de se plonger dans ces parcours, à la fois ordinaires et exceptionnels. Ce plongeon permet d'avoir une vue d'ensemble des femmes ayant participé à cette recherche. Je tente, malgré le défi que cela constitue, de rendre justice aux grands moments et éléments considérés comme importants pour chaque femme dans le partage de leurs expériences de l'urbanité. Je tente de reproduire le plus fidèlement la manière dont elles ont offert la narration de leur vie en introduisant, ici et là, leurs propres mots.

AMARI

Amari, mère de 6 enfants, est née dans un village du Xingu dans les années 1980. Elle se présente comme la petite fille de deux grands leaders de la région, dont l'un était également reconnu internationalement comme chaman (pajé). Son père a été adopté par des blancs dès son enfance, mais est revenu au village à l'âge adulte où il rencontrera sa mère. Dès son plus jeune âge, elle vit « des deux côtés du monde », soit entre le village et la ville. À l'époque, il s'agit de la capitale Brasília où son père est en poste en tant que chef du bureau régional (chefe do gabinete) de la FUNAI. Il lui parlera en portugais, ne maîtrisant pas sa langue maternelle, tandis que sa mère lui parlera dans sa langue natale. Très jeune, elle sera donc bilingue.

Au village, elle cohabite avec ses grands-parents dont elle retient beaucoup d'enseignement liés au territoire, mais aussi au respect que l'on doit offrir à tous et à la « posture de liderança » que sa lignée lui amène à représenter. Des apprentissages qu'elle conserve jusqu'à aujourd'hui et qu'elle transmet à ses enfants.

À 13 ans, ses parents se séparent et son père part dans la ville de Canarana vivre avec une autre femme du village, en l'occurrence, sa tante maternelle. Par le biais de cette séparation

Amari apprend à devenir indépendante, à faire les choses des hommes, comme pêcher et jouer au foot. Ces activités lui vaudront les critiques des hommes du village. Ils lui diront : « tu n'es pas un homme... tu es une femme... tu ne peux pas faire ça », mais elle souligne être têtue et avoir continué à faire ce qu'elle aimait.

À l'âge de 14 ans, tout juste après sa réclusion pubertaire, elle décide de partir rejoindre son père en ville afin d'y étudier. Son village comptait une école, mais celle-ci ne fonctionnait pas très bien ni de manière régulière. Sa mère ne veut pas qu'elle étudie en ville, de peur que les gens critiquent, soient commères et qu'une telle situation puisse mener à « salir le nom de la famille ». Elle décide tout de même d'aller vivre en ville pour étudier, mais aussi en réaction au nouveau mariage de sa mère au village. Elle n'exprime toutefois pas la même rancune, face à son père qui a laissé sa mère pour se marier avec la sœur de cette dernière.

Elle dit être l'une des premières autochtones à aller étudier en ville. Nous sommes en 1993. À nouveau, elle reçoit des critiques stipulant que les femmes ne devraient pas fréquenter l'école, qu'elle est trop vieille (et donc prête à être mariée) et qu'elle est la petite-fille d'un lider et se doit de suivre la tradition. Malgré les critiques acerbes et contre la volonté de sa mère, elle part étudier à Canarana grâce à l'appui de son père heureux de la voir poursuivre ses études secondaires. En plus de la mauvaise réception communautaire de son projet scolaire, elle raconte être également la cible de préjugés et de critiques de la part des Allochtones (ne doivent pas fréquenter les mêmes écoles, n'ont pas le droit de venir en ville, devraient rester au village). Elle raconte les blagues qu'on lui fait disant que « les indiens n'ont pas besoin d'étudier, ne peuvent pas étudier ». Ces doubles critiques rendront difficile son arrivée en ville, mais elle persistera et soulignera avec fierté son identité et ses droits. Elle souligne qu'elle « n'a jamais porté attention à ça... ça ne m'a même pas rendu triste... mais j'ai perçu que les blancs n'acceptaient pas que les autochtones étudient... pensant que nous n'avons pas le droit d'étudier... mais j'ai toujours été forte/décidée, enfin... de supporter tout ça. »

Sa mère tentera de venir la chercher pour la ramener au village, à la demande de ses oncles maternels et sous prétexte de rumeurs (elle fréquente des « Blancs »... elle fait « ceci »...). Elle mène plusieurs tentatives, toute infructueuses, Amari s'entêtant à rester en ville auprès de son père afin de continuer ses études. Les rumeurs et commérages à son sujet seront nombreux. Elle dit ne jamais s'en être préoccupée, mais que ceux-ci ont grandement incommodés, voire « discriminés » sa famille.

Alors qu'elle a 15 ans, elle vit une tentative de mariage arrangé lors de son passage au village pour participer à une fête. Lorsque son père arrive au village, elle va lui dire « père, je veux partir d'ici. Je ne veux pas me marier. Je veux partir, je veux étudier... je ne veux pas rester ici. Je ne veux pas avoir des enfants si tôt... Je veux étudier... ». Son père acquiescera à sa demande et la ramènera en ville.

Vivre en ville implique l'éloignement de sa communauté. De cette distanciation naît des rumeurs basées sur sa dérogation aux normes culturelles. Son père, appui inconditionnel, lui offrira force et résilience pour ignorer ces attaques personnelles et allégations sans fondements. En même temps que ses études, elle amorce un cours en dactylographie à la demande de son père afin de développer des outils et techniques de travail. Le racisme qu'elle y rencontre la pousse à renoncer à la formation malgré la déception paternelle.

À l'âge de 17 ans, Amari largue ses études pour retourner au village de son amoureux d'enfance, contrariant du même coup son père qui l'a encouragé tout au long de son parcours. Elle et son époux y ont leurs deux premiers enfants. Alors qu'elle a eu ses deux premiers fils au village, des complications lors de sa troisième grossesse l'obligent à venir accoucher en ville. Lors de ce séjour, son époux qui l'accompagne reçoit une invitation à venir travailler au sein d'une institution autochtone basée à Canarana. Elle a alors dans la mi-vingtaine.

Cette opportunité marquera sa troisième trajectoire urbaine, cette fois avec ses trois enfants accompagnant son époux, fonctionnaire d'un organisme local de Canarana. Au départ, lorsque son époux lui fait part de la proposition d'emploi, elle refuse de déménager en ville, soulignant qu'elle sait comment c'est difficile d'y vivre. Elle finit toutefois par changer d'idée. Elle voit dans cette nouvelle trajectoire urbaine l'opportunité de faire entrer ses deux garçons à l'école. Elle essuiera un refus de la part de son époux prétextant que trop de jeunes autochtones ont essayé de mener des études et ont terminé par « fazer bagunça » (faire des niaiseries) sans prendre au sérieux les études. Mais Amari ne s'y arrête pas. Elle inscrit, à l'aide de son frère lui aussi habitant de Canarana, ses enfants à l'unique école de la ville ayant encore des places disponibles. Son récit est empreint d'une ferme valorisation de l'éducation reçu de son père qu'elle présente comme nécessaire à un épanouissement et à une autonomisation autant personnelle que communautaire.

À la même époque, sa mère doit être hospitalisée d'urgence à Sao Paulo pour une tumeur au cerveau. Amari l'accompagne. Encore mère au foyer, elle présente ce moment comme révélateur pour elle. Elle réfléchit et « cherche ses forces » pour trouver ce qu'elle veut réellement faire de sa vie. Elle dit à sa mère : « je ne veux pas rester seulement à la maison... je veux faire des choses... j'ai un rêve de faire des choses pour les femmes... j'ai toujours voulu faire ça... (...) Je ne veux pas ça pour moi, seulement rester à la maison, s'occuper des enfants et du mari... je ne suis pas née pour faire ça... ». Lors de son retour de Sao Paulo, elle va s'inscrire à l'école secondaire pour terminer ses trois années manquantes. Elle rêve déjà de s'inscrire à l'université en soins infirmiers.

Elle cultive ce rêve de terminer ses études secondaires depuis qu'elle est repartie au village pour se marier. Amari annonce à son époux qu'elle retourne à l'école lors de sa première journée de cours. Elle ne le laisse pas réagir qu'elle sort déjà avec sa fille pour aller la déposer

chez une gardienne avant de se diriger vers l'école. Elle sait qu'il y aura crise à son retour. Elle narre cet épisode à différents moments lors de nos rencontres. Lors de l'une de ses narrations informelles, elle explique qu'il lui annonce qu'il n'est pas nécessaire de rentrer à la maison si elle ose retourner à l'école. Elle part, en larme. Mais elle reviendra. Son entêtement sera quotidien, les crises aussi. Elle aura finalement raison de son époux qui, plus tard, en viendra même à l'encourager à s'inscrire à l'université.

Mais avant son entrée à l'université, ses enfants grandissent, fréquentent l'école et elle sent qu'elle doit participer au revenu familial. En 2009, elle parvient, après plusieurs mois à insister auprès du responsable qui décide de lui « donner de la force » (de l'aider), à décrocher un emploi au sein de la CASAI. Ce même emploi lui permettra de gagner suffisamment pour faire vivre sa famille, et éventuellement s'inscrire à l'université. Elle y gagnera également une visibilité et une reconnaissance pour son travail, mais aussi auprès des Xinguanos transitant par cette institution de santé. Lors de ce premier emploi, elle entreprend de répondre aux besoins des patients pour « faire la différence » et « travailler pour son peuple », le Xingu.

Elle grimpe les échelons et se fait offrir un poste de « technicien de support 2 » où elle gagne un salaire un peu plus élevé. Ses entrées dans le monde administratif, souvent géré par des Allochtones, l'amènent à devenir très critique du travail des Allochtones envers les autochtones. Elle relève les commentaires racistes, les préjugés et le pouvoir colonial qui est présent dans l'institution. Le chef de la CASAI quitte et est remplacé par un autre qui ne renouvellera pas son contrat. Bien qu'elle se fasse offrir des justificatifs différents, elle est certaine que ses critiques et son aplomb à défendre une meilleure structure des organisations autochtones est la cause de son bris de contrat.

Lors de sa première année à l'emploi de la CASAI, elle participe aux examens d'entrée pour un baccalauréat en gestion hospitalière et un second en service social. Elle est acceptée dans les deux et est soutenu par son époux qui l'encourage à étudier en disant qu'un diplôme universitaire lui sera utile. Son emploi à la CASAI lui permet de payer les frais universitaires.

Elle s'inscrit aux deux baccalauréats en plus de son emploi et de s'occuper de son 5^e enfant. Lorsqu'elle perd son emploi, elle abandonne ses études, n'ayant plus les fonds nécessaires pour payer son inscription. Sa sœur, infirmière, se fâche contre elle et lui propose de lui payer ses études. Elle retourne donc en service social. C'est durant cette année qu'elle réalise qu'elle est enceinte de son 6^e enfant. Alors que sa fille est encore toute petite, elle va faire des examens médicaux où les médecins lui annoncent que sa fille est atteinte d'une grave maladie oculaire. Dévastée, mais tentant de rester forte, elle accompagne sa fille à de multiples rendez-vous médicaux et doit rester de longues périodes à São Paulo où se trouve la clinique spécialisée où sa fille est traitée. Elle manque beaucoup de cours et finit par abandonner à nouveau ses études.

Dans la même année où elle amorce son emploi à la CASAI, elle est invitée à participer à une conférence nationale à titre de représentante régionale des femmes xinguanas. Cette expérience générera un malaise chez Amari qui ne peut concevoir « représenter les femmes » sans avoir été expressément nommées par elles pour le faire et répondre alors à une tâche politique de faire circuler les informations qui les concernent. Elle mobilise les femmes en milieu urbain en 2008 et, lors d'une grande assemblée, propose la fondation d'une première et unique association régionale féminine. L'idée sera ensuite proposée lors d'une série d'assemblées sur le territoire. L'Association prendra le nom mythique des Hyper-femmes, les Yamurikumã, protagonistes du principal mythe féminin et intercommunautaire de la région du Haut-Xingu partagé par les 11 nations qui y sont originaires. L'Association prend pour mandat de représenter les intérêts et les droits des femmes xinguanas des 16 peuples qui vivent sur le Territoire du Xingu.

Nommée présidente, Amari se charge dès la première année d'enregistrer l'Association. Elle réussira dans les années qui suivent à se faire offrir un terrain par un organisme autochtone basé à Canarana, le IPEAX, et pourra alors y installer des bureaux fixes et, plus tard, une boutique d'artisanat.

Depuis 2009, année de la création, Amari en est la présidente. Elle mène à bout de bras et de manière bénévole cette organisation à but non lucratif. Son rôle l'amène à devoir participer à plusieurs conférences régionale, nationale, voire, internationale. À la suite de l'annonce de la maladie de sa fille, elle a suspendu ses études. Son quotidien est ainsi marqué par cette charge de travail considérable qui s'accumule à son rôle de mère de 6 enfants, d'épouse et de maîtresse de maison. Elle a demandé à être retirée de ses fonctions lors du vote de la direction en 2013. Les membres de l'Association l'en ont empêché. Elle occupe donc encore, en 2021, ce poste de manière bénévole. Actuellement elle parvient à vivre en ville grâce aux contrats sporadiques de son époux pour un organisme autochtone de Canarana, les quelques conférences où elle parvient à recevoir des honoraires et l'artisanat qu'elle et ses filles produisent à la maison et vendent par l'entremise d'internet.

À l'hiver 2020, lors de notre dernier passage à Canarana, elle se retire dans une autre région, sans contact avec les autres membres de l'Association. Surchargée et découragée par la discrimination et les critiques dont elle est l'objet, elle pense tout abandonner. Elle reviendra quelques mois plus tard et reprendra la lutte pour l'autonomisation des femmes xinguanas.

Amari a trois rêves résumant bien son parcours et sa personnalité. Son premier rêve consiste à voir tous ses enfants diplômés, les filles comme les garçons, être indépendants, connaissant le monde du Blanc, mais défendant et aidant leur peuple. Son deuxième rêve est de voir l'Association Yamurikumã qu'elle a créée en 2009 réussir à être complètement autonome, à « marcher seule » et voir, grâce à cela, « les femmes être autonomes (empoderadas), voir les

femmes décider, parler, défendre leurs droits ». Son troisième rêve, dit-elle en riant, c'est de parvenir, un jour, à être diplômée de l'université. Une réussite qu'elle souhaite non seulement pour elle, mais surtout pour son rendre son père fier d'elle.

Son désir est de retourner au village, mais elle souligne, comme elle le dit à ses enfants, être en ville uniquement pour qu'ils puissent étudier, rappelant que l'éducation constitue le meilleur outil pour défendre les droits des peuples autochtones.

ILA

Elle naît au village dans les années 1980 de deux parents provenant d'une famille de cacique. Durant son enfance, ses parents fréquentent beaucoup la ville puisque son père est engagé comme fonctionnaire de la FUNAI basée à Brasilia. Ils partent avec sa sœur aînée, tandis qu'elle reste au village, avec ses grands-parents et sa tante. Bien qu'elle aimait rester avec sa tante au village, elle conserve le souvenir de s'être sentie abandonnée et s'en forge une résistance.

Elle se décrit comme une enfant calme, qui parlait peu et observait beaucoup. Elle avait peu d'amis. Elle aimait jouer dans la forêt, aller se baigner à la rivière, tirer de l'arc même si c'était interdit aux jeunes filles. Mais préférait jouer seule. Elle raconte avoir écouté des discussions entre les adultes qui l'entourent desquels elle comprend qu'elle n'était pas désirée et en tire la conclusion que c'est peut-être pour cette raison qu'elle restera une enfant calme, effacée, qui ne veut pas déranger. Durant son enfance, mais également tout au long de sa vie, son père lui donne le conseil de ne jamais oublier sa culture, de retourner visiter le village et la famille, de pratiquer la langue. Et de respecter. Elle explique que sa mère lui enseigne, de son côté, à ne pas parler mal des autres, à bien les recevoir, converser avec eux, être éduquée et respectueuse.

Ses parents se séparent lorsqu'elle a (6-7-8) an. Elle reste avec sa mère et ses 4 frères et sœurs au village. Elle se souvient alors que sa mère, qui souffre énormément de cette séparation, les éloigne du quotidien public du village pour leur éviter les railleries des gens.

Quelques années après la séparation de ses parents, son père l'invite à venir vivre à Brasilia avec lui et sa nouvelle femme, la tante d'Ila. Elle devra tout apprendre toute seule, car personne ne lui prête attention. Comme elle reste tranquillement dans son coin, elle soupçonne que les adultes pensent qu'elle n'a alors aucun besoin et aucune demande. Elle grandit « révoltée » et « furieuse », ne laissant personne lui dire quoi faire.

À 11 ans, elle fait sa réclusion au village, aidée de sa grand-mère, car sa mère est en ville pour des problèmes de santé.

À 13 ans, une dizaine de jours après sa sortie de réclusion, elle décide de retourner vivre en ville avec son père, cette fois-ci installé à Canarana. Elle décrit ce choix comme étant l'une des décisions les plus importantes de sa vie. Elle part, car sa famille au village (principalement sa mère) désire la voir reprendre le rôle de liderança. Sa mère, qui était une liderança lorsqu'elle était jeune et qui s'est vu retirer son statut à la suite de ses nombreux séjours en ville désire protéger sa fille de cette situation. Mais son désir d'étudier la pousse à partir vers la ville, soutenu par son père qui encourage les études. Elle y rejoint sa sœur aînée qui vit et étudie à Canarana. C'est elle qui l'aidera à s'inscrire à l'école. Jeune adolescente, elle reçoit les critiques de la part des parents autochtones qui disent qu'elle ne

devrait pas étudier. Que l'école n'est que pour les garçons et que les jeunes filles doivent rester au village. L'intégration est difficile. À l'époque, bien que son père lui parle en portugais et qu'elle comprenne un peu la langue, elle ne le parle pas. Elle dit « avoir tenté de se désister ». Elle repart vivre en ville quelques mois à l'âge de 14 ans. Lors de son passage, sa famille tente d'organiser son mariage avec un garçon du territoire. Elle s'en offusque et repart dès que possible. Depuis, elle n'y est jamais retournée pour vivre. Elle tente d'aller étudier à Brasilia où son père fait plusieurs séjours pour le travail. Sans aide de sa part, elle se résoudra à revenir à Canarana, la ville qu'elle connaît le mieux et dans laquelle elle sait s'orienter et s'organiser toute seule. Elle termine ses études secondaires et, sous l'orientation de son père qui lui demande de se trouver un emploi ou de retourner au village, elle s'inscrit à un cours de secrétariat. Suite au cours, elle fait un essai d'une journée au Projet Xingu géré par l'UNIFESP. Elle n'aime pas l'ambiance (elle se considère comme « difficile »), mais se sent surtout insécure à l'idée d'accomplir toutes les tâches demandées alors qu'elle n'a encore jamais travaillé.

Peu de temps après, elle se trouve un emploi à la FUNASA de Canarana, comme secrétaire. Elle est la seule femme autochtone de l'organisme. En plus de trouver la tâche difficile, car elle est trop timide pour répondre au téléphone, elle souligne que ses collègues allochtones, en majorité masculins, ne cessent de « ficar em cima de mim » (rester au-dessus de moi – de l'expression « dar em cima » qui signifie « draguer », séduire de manière intensive). Elle refuse ce comportement qui profite de la vulnérabilité des femmes. Elle a 22 ans, « est déjà bien vieille ! » et quitte son emploi au grand désarroi de son père. Suite à cette expérience, elle retourne au Projet Xingu en proposant de travailler à l'ordinateur, sans contact avec la clientèle. Elle y rencontrera son époux, un médecin allochtone qui dirige le projet. Durant ces années, elle partira de la maison paternelle après qu'une crise éclate entre elle et sa belle-mère. Elle part vivre avec son frère dans une maison qu'ils louent grâce à leurs salaires et à l'aide de leur père.

Après 4 ans de travail pour le Projet Xingu, elle désire retourner étudier à l'université. Même si on lui dit que la faculté est un « rêve » et qu'elle doit « arrêter de rêver », elle fait l'examen d'entrée en infirmerie à l'université publique de Fernandópolis, dans la région de São Paulo. C'est son père qui l'inscrit aux cours de préparation et à l'examen d'entrée. Encore aujourd'hui, elle garde fièrement le papier de l'inscription pour l'examen d'entrée en soulignant « oh, c'est toi [son père] qui a payé pour que j'ai mon diplôme ! », car elle sera la seule à réussir l'examen et à partir vivre toute seule à Fernandópolis pour étudier en infirmerie. Elle note qu'il s'agit de la 2^e grande décision qu'elle prend dans sa vie.

L'adaptation et la vie à Fernandópolis représentent un grand apprentissage pour elle. Elle commence par vivre dans une maison où 13 personnes cohabitent. Elle finira par louer une maison avec deux collègues où elle résidera pour les quatre années suivantes. Elle parvient à se faire offrir une bourse d'études à la condition qu'elle n'échoue aucun cours, ce qu'elle fait

et souligne avec fierté, « E nunca reprovei! ». Si la bourse paie les frais scolaires, c'est son père qui la soutient pour le reste des nombreuses dépenses. Elle propose même de travailler pour payer ses études, mais son père lui dit qu'elle n'aura plus de temps pour étudier et qu'elle retardera la fin de ses études. Elle lui propose donc de le rembourser plus tard. Lors des vacances scolaires, elle retourne au village en transitant par Canarana, mais sans y rester, car elle est en froid avec sa belle-mère. Canarana ne devient alors plus qu'un lieu de passage. Comme elle le souligne, « ce fut difficile, mon adaptation à la faculté, parce que c'est totalement différent. Au début, j'ai eu beaucoup de difficulté, parce que je n'ai pas grandi à l'école ! Je suis allée étudier à 13 ans. »

L'école et plus tard la faculté seront donc des épreuves qu'elle affrontera avec beaucoup de résilience et de travail. Elle entre en infirmerie grâce à l'examen d'entrée général, et non par l'entremise des examens pour les « cotes indigènes ». Elle explique qu'il est difficile pour les femmes de réussir à obtenir une place dans ces cotes, car les informations concernant les examens ne leur parviennent pas et sont ainsi monopolisées par les hommes.

Vers la fin de son cours, elle doute de la finalité de sa formation, de ses capacités. Elle pense à abandonner. Elle appelle son père qui la convainc de persister pour avoir son diplôme. C'est lui qu'elle appelle dans ce genre de situation.

Elle se souvient également qu'elle est alors l'une des seules autochtones de son université et que ce statut dirige vers elle une demande de représentativité qu'elle refuse de prendre. Elle donne l'exemple du Jour de l'Indien où elle reçoit des « Félicitations » et des demandes d'entrevues et de conférences. Elle se cache pour éviter cette effervescence temporaire, critiquant le fait que la population s'intéresse aux peuples autochtones une journée par année. Elle a 28 ans. Son diplôme en poche, elle retourne à Canarana où son père, administrateur d'un organisme local, lui offre son premier emploi en tant qu'infirmière. Alors que les autochtones critiquent ce choix, elle précise que son père travaille à offrir un emploi à tout autochtone diplômé. Elle devient donc infirmière d'un poste de santé du TIX. Elle souligne la double difficulté qui l'attend dans ce nouveau rôle, d'être du territoire et d'être une femme. Elle lutte pour faire valoir sa compréhension et son engagement local en étant elle-même Xinguana tout en tentant de voir son autorité respectée. Ils ne veulent pas s'adresser à elle, préfèrent aller voir les infirmières blanches ou les hommes. Elle quitte son poste pour revenir vivre à Canarana. Les options dans la petite ville de 22 000 habitants sont limitées. Elle recontacte le Projet Xingu et revoit celui qui deviendra son futur époux. Peu de temps après et suite à l'accord de son père, elle part vivre avec lui à São Paulo où elle occupera un poste d'infirmière à la Clinique ambulatoire de l'Indien (Ambulatorio do Indio). Grâce à cet emploi, elle retourne sporadiquement sur son territoire lors des visites des équipes médicales. Après 7 ans de résidence à São Paulo, elle explique que sa venue est liée au projet personnel d'une maîtrise (sur les femmes, sur le pouvoir des femmes, sur la santé...) qu'elle rêve encore de faire. Entre temps, elle travaille à temps plein pour la clinique, est membre active de l'Association Yamurikumã des femmes xinguanas pour laquelle elle agit à titre de

représentante lors de nombreux événements, est mère d'une petite fille et suit des cours d'anglais.

Elle prend son rôle de représentante de l'AYMXI au sérieux en soulignant le manque de présence féminine et autochtone dans les événements nationaux. Elle participe à des conférences, mais aussi à des réunions à propos de la santé des femmes. Elle relate le pont qu'elle crée en tentant de représenter les intérêts des femmes du territoire tout en leur rapportant les discussions à l'échelle nationale pour qu'elles détiennent l'information nécessaire pour leurs luttes.

Ila a habité dans 4 villes distinctes soit Canarana, Brasilia, Fernandópolis et São Paulo. Elle relate que sans objectif particulier (comme celui d'étudier à Fernandópolis) et sans famille (comme à Canarana ou Brasilia), elle se trouve très seule.

« Parce que je suis ici, seule, mais je sais d'où je viens, je sais qui est ma famille, je connais la langue qu'ils parlent, je sais tout. Alors, quand je me sens seule, je pense. » Ah non, je ne suis pas seule, j'ai toute ma famille là-bas. » Et je dois penser à eux pour ne pas être triste. Je sais que je suis loin d'eux, mais ils sont là, m'espérant. Un jour prochain, je vais les visiter.»

Elle constate également que son emploi lui prend tout son temps, que le rythme effréné et le stress la rendent malade. Qu'elle ne parvient pas à se relaxer. Elle parle du bruit, de l'agglutinement et la densité des individus et des bâtiments. Elle décrit l'air qui fait mal à respirer de tant de pollution. Elle prévient même son époux qu'un jour, elle veut retourner vivre sur le territoire.

Dans son rêve de retourner au Xingu, elle se projette comme professeure et non comme infirmière. Elle désire travailler avec les femmes, avec les jeunes. Non pas leur « enseigner », mais leur « passer l'information ». Revient ici sa préoccupation de représentation et de transmission des informations entre les échelles, mais surtout de son retour et son appropriation par les femmes « de la base », du territoire. Elle veut aider les jeunes à valoriser la culture.

Ses luttes personnelles opposent son travail, son diplôme, obtenu dans l'idée d'aider son peuple et, d'un autre côté, sa culture, sa famille et son rôle maternel. Elle est prise entre son désir d'étudier et de travailler et son rôle de mère auprès de sa fille. Lorsqu'elle fera le choix (non sans lutter contre son époux) de retourner travailler, elle inscrira sa fille à l'école. Quelques années plus tard, elle regrette ce geste qui a freiné l'apprentissage de la langue maternelle de sa fille qui maintenant comprend sa langue maternelle, mais ne parle qu'en portugais.

Elle considère toutefois compenser cet éloignement par son travail au sein de la clinique à travers lequel elle vient en aide aux autochtones de partout au pays et elle considère son

implication au sein de l'Association comme son échappatoire, répondant plus spécifiquement à son besoin de travailler auprès des femmes, la liant un peu à son territoire et aux siens. L'importance de voir les femmes représentées, prendre la parole et se battre pour leurs droits lui est chère. Lors de ses retours récents au village, c'est ce qu'elle souligne. Elle parle de son plaisir de pouvoir participer aux discussions, d'aider les gens à comprendre en traduisant dans la langue locale, de faire le lien, le pont entre les intervenants et la collectivité. Elle n'est plus la jeune diplômée fraîchement sortie des bancs de l'université, timide et sans expérience. Elle explique qu'elle gagne la confiance et le respect des gens et qu'elle travaille avec eux à se connaître à nouveau.

Elle parle de l'obtention de son diplôme comme le moment le plus important de sa vie à travers lequel elle gagne son indépendance. Elle pouvait être qui elle est, qu'elle n'avait plus besoin de personne, qu'elle pouvait faire ses propres choix, marier la personne qu'elle désirait, décider d'où elle habiterait, ce qu'elle ferait. Pouvoir payer ses propres factures. Mais vis-à-vis cela, elle considère son mariage avec un Allochtone et son déménagement à São Paulo comme un moment charnière qui la coupe de sa culture et de sa tradition. Elle considère, en conclusion, que malgré la difficulté provoquée par cet éloignement, elle considère que ça lui a apporté plus de force, plus de connaissances dont elle peut faire profiter son peuple. Ce qu'elle a considéré comme difficile et négatif s'avère donc positif en fin de compte.

TAKALI

Takali fait partie du peuple Ikpeng, du Moyen-Xingu. Elle est la fille aînée d'une fratrie de quatre filles et un garçon.

Lors de notre première rencontre, Takali a 17 ans et est étudiante en 3^e année d'enseignement moyen (l'équivalent du cinquième secondaire au Québec). Ce grade constitue sa première année d'étude en ville. Elle se décrit comme une femme « très heureuse », « très curieuse », qui aime connaître de nouvelles choses, d'apprendre toujours plus. Ses parents sont Ikpeng, mais elle souligne que sa grand-mère paternelle est Waura, explicitant le métissage omniprésent dans le Territoire du Xingu. Ses parents, avant aujourd'hui, n'avaient jamais « habités » la ville, même s'ils l'ont visité à de nombreuses reprises pour venir « passer » (*passear*). Sa mère est maîtresse de maison et son père est professeur et directeur de l'école de son village. Pour obtenir un tel emploi, son père a dû fréquenter la ville pour y étudier les sciences sociales et revenir avec son baccalauréat au village. Dans sa famille, elle compte deux oncles professeurs (un paternel et un maternel), un oncle paternel administrateur d'un organe indigéniste et un oncle paternel infirmier et un oncle maternel qui est dentiste. Si aucune des femmes de sa famille ne détient d'emploi, la plupart ont étudié ou étudient jusqu'à l'enseignement moyen.

Elle raconte son quotidien au village, habitant avec près de 40 membres de sa famille. Elle aime être avec eux et se sent triste lorsqu'elle est seule. Un sentiment présent depuis qu'elle habite la ville.

Son récit est empreint de son amour pour l'école et de son désir d'apprendre. Alors que son père fait partie des premiers professeurs autochtones diplômés de sa communauté, elle l'accompagne lors de ses cours. Il décide donc de la faire entrer dès ses 6 ans à l'école du village. Même si les cours commencent à 10h, Takali se souvient d'être présente à l'école dès 8h, attendant impatiemment le début des classes. Elle liste les matières qui l'intéressent : des mathématiques aux cours de langue maternelle et à l'histoire. C'est là qu'elle apprend notamment à parler portugais qu'elle maîtrise désormais très bien.

Dès l'enfance, alors qu'elle est entourée de modèles masculins qui détiennent des emplois et travaillent pour la communauté, son père représente une figure importante : il est son premier professeur de l'enseignement fondamental (le primaire), mais de l'enseignement moyen également. Son père représente le modèle auquel elle aspire. Jeune, lorsqu'elle lui disait « quand je serai grande, je veux être comme toi », il lui répondait « Si [tu veux faire] comme moi, tu dois étudier, tu dois lutter pour réussir ».

Takali reçoit un fort appui maternel également. Sa mère qui a étudié jusqu'à ses 13 ans a dû interrompre son parcours scolaire à la suite de son mariage et de sa première grossesse. Dû à

son propre parcours interrompu, sa mère l'encourage à étudier : « tu es une fille, mais tu dois étudier. Pour au moins connaître... Alors tu dois apprendre à lire... tu dois lutter pour étudier, pour au moins être quelqu'un dans le futur. »

Elle le souligne, la majorité des jeunes filles qui étudiaient avec elle au village se sont mariées et se sont désistées des études.

En ce qui concerne le mariage, sa mère est plus flexible alors que son père ne veut pas qu'elle se marie avant d'avoir terminé ses études.

Elle explique que son apprentissage du portugais s'est réalisé à partir des cours offerts dans le village par les professeurs de sa communauté. S'il est obligatoire d'apprendre le portugais, il n'est pas obligatoire de le parler. Les jeunes filles, dit-elle, savent donc parler portugais, mais sont timides à l'idée de l'exercer en public et de se tromper. Elle-même avait honte de parler devant des gens. Une peur qu'elle conserve malgré sa maîtrise de la langue. D'autres membres de sa famille partagent une planification familiale organisée en fonction des études et profitent, comme son père, de la période des études pour aller chercher un diplôme spécifique (baccalauréat, maîtrise) en ville.

Elle pense à partir étudier en ville lorsqu'elle termine l'enseignement fondamental et que l'enseignement moyen n'est pas encore possible au village. Elle propose l'idée à son père qui lui explique que la ville est un environnement difficile et qu'il n'a pas les moyens de l'y faire vivre. Elle délaisse donc le projet de la ville, déjà associé aux possibilités d'études. Si son père l'encourage à poursuivre ses études fondamentales jusqu'à l'enseignement moyen en lui disant qu'elle doit étudier, qu'elle ne peut pas se désister, c'est qu'il a le projet de développer le diplôme d'enseignement moyen au village. L'année suivant la fin de ses études fondamentales, Takali peut entreprendre l'enseignement moyen au village grâce aux efforts de son père.

En 2016, elle développe un premier contact avec l'Association Yamurikumã avec qui elle suit une formation encourageant l'autonomie et le leadership des jeunes. Elle met l'accent sur le fait qu'elle ne fut pas choisie par sa communauté pour participer à la formation (comme il est souvent de coutume d'être « sélectionné » pour participer à un événement et y représenter sa communauté). C'est sa seule curiosité qui la mena à décider de participer. Cette première participation à une association lui offre l'occasion de partir voyager seule pour la première fois. Cette même année marquera, pour elle, la fin d'un ancrage fixe dans le village et le début de ses sorties du territoire pour découvrir et apprendre. Sa participation à cet événement génère des commentaires contradictoires. Certains allèguent qu'elle « n'y arrivera pas... car elle est une femme ». Une femme lui dit même « on ne va pas laisser nos filles se promener comme cela, il n'y a que ton père pour avoir ... le courage de te laisser... je ne vais pas laisser ma fille faire la même chose. » Face à cela, un de ses oncles lui dit d'y aller, de regarder, de participer, de converser avec les autres femmes, qu'il faut « suivre ce chemin ».

Lorsqu'elle revient de son expérience qui durera cinq jours, fière et heureuse des connaissances et des rencontres qu'elle y a faites, un de ses oncles l'accueille avec encouragement : « je suis heureux pour toi, les ateliers sont bien, c'est bien que tu apprennes pour pouvoir m'aider, pour que tu puisses toi-même commander les femmes, parce que je suis un homme, donc tu dois... apprendre pour commander (orienter politiquement) les femmes aussi. » Si elle précise n'avoir été soutenue que par très peu de personnes pour participer à l'événement, dès son retour les appuis se multiplient. Dès son arrivée au village, elle convoque une présentation publique faite devant la communauté afin de transmettre ce qu'elle a appris lors de l'événement du Yamurikumã. La communauté est fière et heureuse de recevoir ces informations. On lui souligne que grâce à elle, ils comprennent mieux le rôle de l'Association Yamurikumã et pourront même reprendre ses acquis pour les appliquer sur leur propre association communautaire. Elle apprécie ces commentaires qui lui donnent envie de continuer.

Son arrivée en ville se produira alors qu'elle a 17 ans et qu'elle amorce sa troisième et dernière année d'enseignement moyen au village. Son père, réélu directeur de l'école, décide de partir s'installer en ville pour faire le pont entre les besoins de l'école, la FUNAI et les formations pédagogiques qu'il poursuit. Alors qu'elle prend la décision de rester au village pour y terminer ses études, elle finira par rejoindre ses parents et l'une de ses sœurs à Canarana peu de temps après leur arrivée. Elle s'inscrit donc à l'école allochtone pour terminer sa dernière année d'enseignement moyen.

La ville est rapidement associée aux critiques entre le village et les résidents urbains. Les gens du village sont d'avis que son père ne travaille pas, qu'il profite de la ville et qu'il utilise l'argent de l'école à mauvais escient. Au contraire, il est constamment en déplacement pour régler des dossiers et travaille intensément. À propos de son désir d'étudier, on lui dit qu'elle ne réussira pas ses études en ville, qu'elle va échouer. Son père part en ville contre l'avis de plusieurs membres de sa famille ainsi que le cacique. De sa communauté, seules la sienne et une autre famille demeurent en ville.

Le poids et l'image négative de la ville lui donnent envie de se désister et de repartir au village, écoutant les commentaires alléguant qu'elle ne réussirait pas ses études, car elle est une femme. C'est sa mère qui l'en dissuade en lui expliquant qu'il faut essayer pour savoir et qu'il ne faut pas croire ces commentaires négatifs.

Sa mère lui explique alors que durant son enfance, elle a appris sa culture et que maintenant, elle doit aussi développer des connaissances et des outils de la culture des blancs pour pouvoir se débrouiller dans le contexte politique actuel, pour lutter pour la défense du territoire, pour défendre les droits de sa communauté, pour parvenir à avoir un emploi au village et tout simplement pour apprendre des choses. Le commentaire de sa mère sera décisif dans son choix de rester en ville et de continuer ses études.

Dans son expérience de la ville, sa communauté et sa famille lui manquent. Elle répète qu'elle ne voulait pas venir en ville, qu'elle préférerait continuer d'étudier au village et passer le temps avec ses cousines, aller prendre des bains dans la rivière, jouer, discuter avec elles. En ville, elle n'a aucune amie xinguana et ne fréquente que quelques amies allochtones. Elle reste, solitaire involontaire, dans son coin. À sa grande tristesse, elle ne sort pas de la maison alors qu'au village elle allait visiter ses grands-parents et ses cousines. Par ailleurs, ses parents ne lui autorisent pas toutes les sorties. Elle peut aller à l'école, au IPEAX pour participer aux activités de l'Association Yamurikumã et visiter quelques amies allochtones, mais de manière sporadique.

Son expérience scolaire se déroule bien malgré quelques commentaires et comportements isolés auxquels elle réplique sans ménagement. Elle se bâtit tranquillement une expérience en milieu associatif lorsqu'elle accompagne la direction de l'Association Yamurikumã dans divers événements. À partir de son expérience dans l'Association ainsi que de son parcours scolaire, elle envisage la ville comme une possibilité, mais toujours temporaire. Car elle désire retourner au village pour aider son peuple. Pour Takali, la ville doit être utile à sa communauté : « je suis venue ici pour connaître des choses et pour ensuite retourner aider. »

TATIANA

Tatiana a 31 ans lors de notre entretien en 2017. Née d'une mère Ikpeng, elle raconte que son arrière-grand-père paternel était Nafukua. Lors des guerres intertribales entre les Ikpeng et les Nafukua du Xingu, son arrière-grand-père a été capturé et a grandi dans la communauté Ikpeng. Elle raconte donc avoir des racines du Xingu avant même que son peuple migre vers le territoire indigène du Xingu sous les conseils des frères Villas-Bôas pour assurer leur protection en 1967. Sa grand-mère (maternelle ou paternelle) était fille de cacique dans leur village d'origine à Jatoba. Si depuis, le cacique est issu d'une autre famille, Tatiana est tout de même issue d'une famille de liderança.

Elle fait partie d'une fratrie de 8 enfants, dont la plus jeune est en fauteuil roulant. Tous habitent le village situé dans le Moyen-Xingu. Tatiana est la plus vieille de la fratrie. Avant elle, aucun membre de sa famille n'a habité la ville. L'espace urbain est plutôt connu à travers des visites de passage pour résoudre des problèmes de santé dans des petites villes périphériques comme Querencia, à Sinope ou encore à la capitale nationale Brasília pour sa tante qui vit avec un handicap.

En 2017, la famille aspire à construire son propre village dans la prochaine année. C'est le lieu où ils résident en 2021. Sa présence en ville ne ravit pas sa famille, loin de sa parenté. Tatiana également n'apprécie pas beaucoup la ville. Le trafic, les multiples dangers qui la compose qui ne sont pas présents au village. Elle souligne qu'en ville, le simple fait de marcher est dangereux. Et elle redoute, par la présence de nombreux autochtones dans la ville, d'être victime de sorcellerie (être victime de la « maladie de l'indien »).

Comme elle est l'aînée et que sa mère aura 7 autres enfants après elle, c'est avec sa grand-mère qu'elle passe la majorité de son temps. Elle se souvient qu'elle lui enseignait les techniques artisanales et lui expliquait son rôle de femme. Elle se décrit comme une jeune fille timide, mais qui aime jouer avec ses amies. Un de ses souvenirs d'enfance est celui où, alors qu'elle a 7 ans, elle et ses amies décident de dormir dans la forêt. Finalement trop apeurées, elles reviendront à la maison, au grand soulagement des parents qui ne savaient pas où étaient leurs enfants.

Alors qu'elle a 9 ou 10 ans, l'école est implantée dans son village. Au départ, les enseignantes ne sont pas des autochtones. Lorsque les premiers professeurs autochtones seront formés, ils passeront de maison en maison afin de demander qui aimerait étudier. Lorsqu'elle entre à l'école, vers ses 10 ans, sa classe compte plusieurs jeunes filles et seulement des professeurs autochtones. Elle étudiera de ses 10 ans à ses 13 ans, année de son mariage.

L'implantation de l'école au village par une professeure allochtone est bien acceptée par la communauté. Mais une seule professeure ne parvient pas à répondre aux besoins et à l'intérêt

des jeunes pour les études. Après une réunion, la communauté décide de former un enseignant de la communauté. À deux professeurs, ils ne parviennent toujours pas à répondre à la demande. C'est lorsqu'ils seront 4 professeurs que le roulement sera suffisant. Depuis, les professeurs de l'école du village sont tous Ikpeng. Filles et garçons de la famille iront à l'école et plusieurs deviendront professeurs. La famille considère l'école et les études comme importantes et toutes ses sœurs en état de le faire étudient encore, sauf elle.

Comme l'École se trouve au Poste Pavuru, elles y rencontreront d'autres jeunes xinguanas qui étudient et qui deviendront des modèles pour elle. C'est le cas de Manala et Amari qui travaillent désormais pour l'Association Yamurikumã des femmes xinguanas.

Toute jeune, Tatiana avait le rêve de devenir infirmière et professeure. Un rêve encouragé par les modèles féminins autour d'elle. Alors qu'elle est encore célibataire, et sans savoir qu'on a offert sa main en mariage dès l'enfance, elle va à l'école au poste Pavuru pour y étudier, apprendre à lire et à écrire, pour réaliser son rêve. Vers ses 11 ou 12 ans, on lui annonce son futur mariage déjà planifié. Elle perdra petit à petit l'intérêt envers ses études en raison de ce nouveau rôle qu'elle devra occuper.

À l'école, elle est reconnue comme une excellente élève, la meilleure de sa classe. À 13 ans, elle entre en réclusion menstruelle à la suite de laquelle elle est mariée à son « fiancé ». Elle revient sur les bancs d'école une fois mariée, mais ce n'est plus la même chose. Elle ne se sent plus à sa place. Seule à être mariée de sa classe, elle comprend que ce n'est plus sa place. On lui explique qu'en étant mariée elle doit rester à la maison. Elle avait encore le désir d'étudier, mais elle finira par céder à la pression sociale et culturelle et se désiste de ses études.

Son époux, du même âge qu'elle, est également d'avis qu'il est préférable qu'elle reste à la maison. Elle tombe enceinte de sa première fille. Quelques mois après sa naissance, elle tente à nouveau le retour à l'école, mais se désiste lorsqu'elle tombe enceinte de sa deuxième fille. Sa mère lui fait alors la demande d'arrêter ses études et de s'occuper de ses enfants. Durant cette même période, elle se sépare durant 3 mois pour finalement revenir auprès de son époux.

Sa première visite en ville se déroule à l'âge de 11 ans avec son grand-père alors qu'ils viennent à Canarana. À l'époque, elle s'est construite une idée de ce qu'est la ville autour de commentaires qu'elle entend de parents ayant transité par les espaces urbains. Elle imagine qu'il s'agit d'un lieu où on peut tout prendre, où tout est gratuit et en grande abondance. Où on ne manque de rien. On lui dit qu'en ville, par l'électricité et la luminosité présente dans les rues, « il n'y a pas de nuit, il n'y a que le jour ». Elle se souvient de ne pas vouloir manger d'oignon ou encore de crème glacée. Qu'elle passe les premiers jours à ne pas dormir à cause du lit qui est différent des hamacs traditionnels du village. Ses visites subséquentes sont liées à ses accouchements. Elle ne reçoit de l'aide que de l'IFESPE afin d'être hébergée à la

CASAI et d'être nourrie, malgré les coûts importants que peuvent représenter une visite en ville. Son père, qui travaille, lui donne également de l'argent.

Lorsque ses jeunes enfants sont malades, elle se rend de manière régulière en ville. Son unique garçon est d'ailleurs atteint d'épilepsie et elle devra faire plusieurs longs séjours dans l'espace urbain pour différents traitements et rendez-vous. Elle se loge alors chez ses parents qui doivent eux aussi habiter temporairement en ville pour son propre frère qui est malade.

Elle accompagne son époux dans ses déplacements urbains, mais elle préfère rester au village. Elle souligne qu'elle est en ville, car son époux travaille et ses plus vieilles filles étudient, deux raisons qu'elle présente comme valables et importantes. Les autres enfants restent au village chez sa mère. Elle est encore indécise à propos de la possibilité de faire venir les autres en ville pour les inscrire à l'école de Canarana. Si elle a voyagé à de nombreuses reprises avec son époux, c'est la première fois qu'elle « habite » la ville. Afin de faciliter leur installation, ils cohabitent avec la famille de sa belle-sœur. Elle trouve particulièrement incommode de ne pas habiter dans sa propre maison. La maison abrite ainsi 16 personnes. Si la maison au village est conçue pour héberger de grandes familles, elle conçoit que les maisons urbaines ne sont pas du tout adaptées. Les salaires des deux époux ne sont également parfois pas suffisants et il arrive qu'ils manquent de nourriture. C'est entre autres pour cela qu'elle hésite à faire venir ses autres enfants.

Si elle désire louer une maison indépendante, son époux préfère rester avec sa sœur afin d'alléger les comptes. Elle ressent de la honte à devoir être une invitée (et non la maîtresse de maison), à devoir faire tout le travail domestique puisqu'il ne s'agit pas de « Sa » maison. S'il est de son devoir culturel d'aider sa belle-sœur et maîtresse de la maison dans les tâches ménagères, elle considère qu'elle en fait plus qu'il ne faudrait.

En quête d'un salaire, une dame allochtone rencontrée à la CASAI lui offrira un emploi de cuisinière dans son restaurant. Comme Tatiana habite dans un quartier reculé et périphérique de Canarana, pour se rendre chez son employeur, elle doit traverser la ville à raison de 1h30 de marche à l'aller et au retour pour aller aider à cuisiner et nettoyer. Après un mois où elle travaille trois jours par semaine et alors que personne ne cuisine plus dans sa propre maison, elle se désiste de son emploi pour retourner s'occuper de ses enfants.

Cette même amie est évangélique et invite Tatiana et sa famille à fréquenter son église les samedis et dimanches. Après quelques visites, le couple redoute les répercussions qu'une telle activité peut avoir jusqu'au village où le cacique est critique de l'évangélisme et de ses impacts sur la culture Ikpeng. Leur fréquentation de l'église évangélique se fait donc courte par souhait de ne pas aller contre les indications du cacique de leur communauté.

Sauf pour cette amie évangélique, une autre Allochtone et quelques parentes ikpeng, elle n'entretient pas beaucoup de relation d'amitié.

Si leur départ vers Canarana en octobre 2017 était prévu pour un court séjour de 2 mois, ils resteront à Canarana jusqu'au début de 2020. C'est en vue de l'opportunité d'inscrire leurs filles aînées à l'école de la ville et d'ainsi parfaire leurs connaissances du monde allochtone qu'ils prennent cette décision. Sa préoccupation est de voir ses filles être diplômées et elle est particulièrement consciente qu'au village, les grossesses sont courantes et qu'elles interrompent temporairement ou définitivement les projets d'études des femmes.

Lorsque ses filles reçoivent des commentaires positifs, des éloges de leurs enseignants, elle est très heureuse et fière de ses enfants.

Selon elle, certains autochtones au village supportent encore l'idée qu'une femme, une autochtone, doit se marier et avoir des enfants. Qu'elle ne doit pas aller à l'école au-delà du mariage et d'une première grossesse. Mais eux pensent différemment. Ils désirent voir leurs filles profiter de leur célibat pour terminer leurs études et avoir un diplôme en main pour pouvoir subvenir aux besoins de leur famille. Ils « appuient leurs filles, [ont] confiance en elles, [ils] croient en elles ».

Malheureusement, la ville est source de conflit et de préjugés entre les gens de la communauté, mais aussi avec les Allochtones. Certains argumentent que les habitants de la ville perdent leur culture et qu'ils deviennent « blanc » en utilisant des shorts, des pantalons, du rouge à lèvres et des coupes de cheveux non traditionnelles. Face à ces critiques qu'elle reçoit lorsqu'elle retourne au village, elle répond que ceci n'est pas vrai et qu'ils font ces choix pour leurs enfants et qu'eux seuls peuvent décider et orienter leurs enfants.

Mais elle note aussi recevoir des critiques de la part des Allochtones de Canarana. Un jour, alors qu'elle et son époux marchent dans la rue, un homme à moto qui passe près d'eux ralentit et leur cri : « vous êtes des Indiens, c'est vous qui volez notre ville, qui prenez nos terres, voleurs ! ». De telles rencontres l'effraient et lui donnent envie de retourner au village, malgré son époux qui la rassure et lui dit qu'ils ne feront rien.

Elle imagine son futur au village, mais désire parallèlement rester le plus longtemps pour permettre à ses filles d'être diplômées. Mais l'école est également un projet personnel de Tatiana. Si elle encourage ses filles et leur donne les opportunités pour se former, si elle accompagne et soutient son époux dans son emploi de professeur et de directeur d'école, ses formations et son désir de faire une maîtrise, elle possède également ses propres rêves.

Le jour de notre rencontre, elle me dit : « Hier [j'ai dit à mon mari]... je ne sais aucune chose... explique-moi des choses... C'est difficile avec tous ces enfants, mais un jour il va y avoir... un jour, je vais étudier.»

MANALA

Manala est née au village Morena, dans le Moyen-Xingu. Lors de notre entretien en 2017, elle a 32 ans. Elle naît 1 an après le déménagement de sa communauté à l'emplacement de ce village. Elle est la benjamine d'une fratrie de 7 enfants biologiques et de deux enfants « de cœur », c'est-à-dire adoptés d'autres familles et communautés xinguanas. De parents Kamaiura et Kuikuro, elle se réclame du peuple Kamaiura. Sa famille maternelle vient d'une racine de liderança très respectée dans la région dont elle souligne le rôle encore présent, mais plus difficilement repris. Son père amorce son expérience urbaine alors adolescent dans les années 1970 et continue d'y voyager avec la mère de Manala dans la décennie de 1980 une fois qu'ils sont mariés.

Durant son enfance, elle passera quelques années chez ses grands-parents avec lesquels elle visitera d'autres communautés. Ces déplacements, parfois longs, entre les différentes localités du Xingu l'endurcirent. Elle y apprend différentes pratiques artisanales auprès de sa grand-mère. Elle souligne également préférer jouer avec les garçons et aimer s'adonner à des activités traditionnelles masculines comme la pêche et le soccer. Forte d'un sens de l'organisation et de leadership, depuis toute jeune, elle aime organiser et coordonner les jeux et les activités auxquels elle s'adonne. Il s'agit de compétences qu'elle développe tout au long de son récit à travers ses occupations et ses projets.

Elle entre à l'école du village à 9 ans alors que le reste des enfants de son âge fréquente l'institution scolaire du village depuis son ouverture l'année précédente. L'enseignante de l'époque ne cesse de l'inviter à se joindre à la classe. Elle finit par accepter bien qu'elle se rappelle ne pas vouloir y aller. Elle y reste un an et arrête l'école, sans se rappeler pourquoi.

Malgré cet arrêt, elle souligne continuer ses divers apprentissages en étudiant les livres de ses sœurs et en observant ses frères travailler. Un processus qui se continue même durant sa réclusion pubertaire qui dure près de deux ans et auxquels se mêlent l'apprentissage des orientations à respecter et des pratiques culturelles traditionnelles à maîtriser. Durant sa réclusion, elle entre en contact de manière plus continue avec le rôle des auxiliaires d'infirmerie puisque ces deux frères aînés font partie de la première cohorte du village. Puisque cette formation les mène à sortir fréquemment du territoire, Manala est sollicitée par eux deux pour réaliser certaines tâches administratives liées aux médicaments. Elle a 11 ans et précise être la secrétaire de ces frères, rôle qu'elle associe à la gestion à des compétences particulières. Durant la même période, elle développe le désir de relever le défi d'apprendre le portugais. Par l'acquisition de cette compétence, elle aspire à pouvoir, elle aussi, recevoir les visiteurs qui viennent dans sa communauté, mais également assurer un rôle de « continuité » entre les peuples xinguanos.

À la sortie de sa réclusion, elle ne retourne toujours pas à l'école. Elle explique plutôt qu'elle se débrouille, qu'elle étudie à sa manière : « J'ai toujours eu la curiosité de connaître les choses... dès mon enfance, j'aime expérimenter des choses... je crois que j'aime affronter les défis ». Même après sa réclusion, Manala continue son travail bénévole auprès de ses frères et de sa communauté. Afin de leur démontrer son sérieux, elle se consacre méticuleusement aux rôles et fonctions qu'ils lui donnent.

Vers ses 15 ans est annoncée la création d'une nouvelle cohorte d'auxiliaires d'infirmier. Elle hésite devant une telle opportunité et la barrière traditionnelle qui l'en sépare. En ce sens, elle explique que dans les années 1990, les règles concernant la mobilité des femmes au sein de sa communauté sont fortes. Ces frères appuient le projet de Manala. Cependant, la pression sociale et culturelle est forte et ses parents sont peu enclins à la laisser amorcer un tel parcours. Contrairement à ce projet, elle se marie avec un cousin provenant d'un autre village. Un événement qui vient « désorganiser tout [son] plan ». Elle ne reste qu'un mois dans cette relation et ils se séparent, car, comme elle explique, il ne l'accepte pas, n'accepte pas ses projets qu'elle continue de chérir.

Elle va même jusqu'à expliquer : « Je n'étais pas très triste [que le mariage prenne fin]... (...) parce que j'avais déjà commencé à rêver... je commençais déjà à rêver d'étudier... et de travailler... d'être différente... (...) Je voulais être quelqu'un qui parle au nom du peuple.[...] J'ai commencé à rêver. À ce moment-là, le combat a commencé de l'intérieur. Quand ce mariage est arrivé, il allait tout changer, mes plans, mes rêves. Ensuite, quand j'ai vu que ça n'a pas marché, j'étais tranquille avec cela C'était une chose positive. Puisqu'il ne veut pas de moi, je vais continuer ma vie et reprendre tout ce que j'avais prévu. »

Deux ans plus tard, alors qu'elle a 18 ans, elle devient l'une des premières femmes de sa communauté à s'engager dans la formation en vue d'un diplôme et d'un poste de travail qui l'amèneront à voyager et à occuper un rôle public. Mais il s'agit d'un moment difficile puisqu'elle doit sortir du village, se retrouve parmi des hommes et doit parler un portugais qu'elle ne maîtrise pas encore. Elle peine à trouver un équilibre dans cette nouvelle expérience où elle peine à s'exprimer en portugais, une situation renforcée par son attention à garder ses distances afin d'éviter la naissance de commérages. Si son père et ses frères l'appuient, sa mère éprouve de grandes réticences en allant même jusqu'à lui demander d'arrêter la formation, d'arrêter de voyager avec la cohorte. Elle lui demande pardon tout en lui expliquant qu'elle doit passer par ce processus. Il lui faudra 5 ans pour voir sa mère accepter son nouveau rôle.

À 23 ans, elle se marie à nouveau avec un homme d'une autre communauté. Entre sa formation d'auxiliaire d'infirmier au sein de sa communauté et les demandes de la famille de son époux qu'elle déménage dans leur village pour s'occuper de sa belle-famille, les tensions se multiplient. En expliquant avoir longtemps pensé à l'incompatibilité entre sa

formation et son mariage, elle fait finalement le choix de privilégier son projet personnel d'études et de travail en mettant fin à ce deuxième mariage après 1 an et demi de relation.

Elle continue donc sa formation pendant laquelle elle termine parallèlement ses études primaires. À sa suite, l'enseignement du niveau secondaire sera interrompu à de nombreuses reprises et elle ne parviendra jamais à le terminer. Elle conserve le projet d'un jour finir ses études, voire peut-être d'entrer à l'université.

Elle occupe finalement le poste d'agente de santé au sein de sa communauté depuis ses 25 ans. Elle accompagne les enfants, les personnes âgées, les femmes enceintes et les patients atteints de problèmes chroniques comme le diabète et l'hypertension. Son travail permet d'assurer des suivis réguliers et d'ainsi réduire le transfert de patients xingunaos dans les hôpitaux urbains.

Elle aime ce qu'elle fait. Elle peut, à travers son emploi, réaliser des conférences, enseigner et orienter les membres de sa communauté. Elle voyage au sein d'autres communautés et assure ainsi un lien entre les communautés.

Son entrée dans la sphère politique passe par son emploi dans le domaine de la santé. Ses frères inscrivent, sans l'en avertir, le nom de Manala comme suppléante du rôle de représentant de la communauté. Sa participation politique s'amorce dans ce rôle de représentante de sa communauté alors appelée guider la délégation féminine de son village lors de la deuxième rencontre des femmes xinguanas et à assurer la traduction en portugais. Elle se présente comme une personne curieuse, mais timide, qui reste de son côté à observer les autres, à écouter. Elle souligne que ce sont ces « autres », ses frères et les membres de sa communauté, qui l'ont indiqué pour occuper ces rôles de secrétaire, puis de première femme à entrer en formation ou encore de représentante de la santé et finalement de représentante politique des femmes de sa communauté. Ils ont vu en elle ce rôle qu'elle rêvait d'occuper.

Naît alors cette idée de créer un organe qui représente de manière adéquate les femmes de sa communauté et les femmes xinguanas de manière générale. Lorsqu'elle apprend l'intérêt d'Amari de créer l'Association Yamurikumã des femmes xinguanas, elle se sent automatiquement interpellée.

À chaque demande qu'elle reçoit l'invitant à représenter sa communauté et chaque fois qu'elle est « indiquée » par elle pour parler en son nom, elle doute de ce qu'une telle opportunité signifie. Elle hésite entre une mise à l'épreuve supposant que les femmes veulent « voir si elle est capable ». Si elle est incommodée par une telle mise à l'épreuve, elle désire parallèlement affronter les défis qu'on lui impose, « montrer ce qu'elle est capable ». Les déplacements issus de sa formation et de son rôle politique sont accompagnés de complications lorsque des commérages parviennent jusqu'à sa famille.

Dès sa création, elle voit en l'Association Yamurikumã l'opportunité de montrer que les femmes sont capables et de créer un espace où elles peuvent se sentir confortables et respectées pour parler. Durant 4 ans, elle occupe le poste de coordinatrice locale. Elle est indiquée par la présidente ainsi que les membres de l'Association pour guider seule une délégation à Brasilia pour aller discuter de la Loi Maria da Peina sur la violence conjugale. Cet événement est un moment marquant pour elle alors qu'elle est amenée à prendre la parole avec 3 autres représentantes du Xingu, à défendre les intérêts des femmes xinguanas devant une assemblée de femmes issues du Brésil tout entier. Un moment qu'elle considère important pour la participation des femmes autochtones au sein de la politique.

Elle visite l'espace urbain une première fois alors âgée de 10 ans de passage à Brasilia. Son deuxième voyage se produit plutôt à Canarana à la fin des années 1990 alors qu'elle a 16 ans. Elle voyage avec ses parents et sous leurs conseils et orientations afin de ne pas mal se comporter dans cet espace exogène. C'est à partir des débuts de sa formation d'agente de santé et davantage lorsqu'elle commence à s'impliquer au sein de l'Association Yamurikumã qu'elle commence à voyager seule, sans sa famille et apprend ainsi à se débrouiller.

Au moment de notre rencontre, elle occupe à la fois un emploi salarié d'agente de santé au sein de sa communauté, ainsi que celui de vice-présidente bénévole de l'AYMXI. Ces deux rôles et leurs engagements respectifs sont parfois difficiles à arrimer ensemble. À trois reprises, elle demande à sa communauté de se retirer de son emploi afin de se dédier à temps plein au travail de l'Association basée à Canarana. Sa demande est rejetée trois fois. Malgré le défi que cette cumulation des charges de travail représente, elle ne perd pas de vue son projet d'éventuellement terminer ses études secondaires et d'avoir ensuite accès à des formations plus spécialisées dans son domaine.

Son quotidien est donc marqué par de nombreux déplacements entre le territoire et la ville de Canarana, ainsi que des villes plus éloignées où se déroulent des rencontres et conférences auxquelles elle doit participer. Elle n'habite pas Canarana même si elle peut y passer plusieurs semaines par mois. En continuel transit, elle habite chez son frère lors de ses passages en ville; l'hôtel n'est pas une dépense qu'elle peut se permettre avec son statut bénévole pour l'Association.

Son double rôle est sujet à critique notamment en ce qui concerne son emploi salarié alors qu'elle passe du temps en ville pour répondre à d'autres obligations. C'est entre autres pour cette raison qu'elle veut démissionner. Ceci lui éviterait les critiques réclamant qu'elle gagne de l'argent sans travailler, qu'elle voyage en ville aux frais de la communauté. Par ailleurs, l'accumulation de ces deux engagements ne lui laisse que peu de temps de repos. Dans l'impossibilité de démissionner, elle conserve ces rôles qui lui sont tous deux chers et qu'elle est fière de porter.

FANNY

Fanny est Kamaiura, Kuikuro et Yawalapiti. Elle se dit métisse, ou autrement dit, « un peu de chaque peuple ». Séparée et mère de 6 enfants, elle habite seule à Canarana dans un petit appartement au moment de notre rencontre en 2020.

Très jeune, son père, à travers son rôle de pajé, a été appelé à voyager dans les différentes communautés du Xingu, mais aussi à l'extérieur du territoire où il allait traiter des patients. Depuis 1986, année où il a été appelé à traiter des figures publiques brésiliennes, il est reconnu sur les scènes nationale et internationale. Il voyagera sa vie durant aux quatre coins du pays afin d'offrir ses services de pajé. Il laisse alors Fanny et ses autres frères et sœurs au village. Elle se rappelle une jeunesse au village très peu marquée par la présence de son père, constamment parti en ville.

Cette situation perdure jusqu'au jour où il décide de les déménager en ville afin qu'ils y étudient. Fanny déménage ainsi à Brasilia en 1994. Elle y restera jusqu'en 2003. Son père est l'instigateur de son départ ainsi que de celui de sa mère et des 3 autres enfants les plus jeunes de la fratrie. Il désire leur offrir la possibilité d'étudier, ce qui n'est possible que pour eux, puisque les plus vieux sont déjà mariés et restent donc au village. Son père continue de voyager pour son travail et n'est donc pas beaucoup présent dans l'enfance de Fanny, même en ville.

Un ami de son père et sa fille les aideront à s'inscrire à l'école et à apprendre les coutumes du lieu et de l'époque à travers, notamment, des leçons leur indiquant comment être « des personnes civilisées ». Même si elle est en étroite contact avec la culture brésilienne, son père valorise toujours leur culture, notamment par l'entremise de la langue. Elle se rappelle qu'il n'hésitait pas à lui parler dans leur langue à l'école devant ses camarades de classe.

Ses parents se séparent quand elle est encore jeune. Son père continue de voyager et sa mère qui se remarie avec un homme de la nation Xavante reste à Brasilia. Même s'il arrive à son père de visiter le Territoire du Xingu pour traiter des gens, aucun de ses parents ne retourne vivre au village.

Lorsqu'elle est adolescente, elle est victime d'une agression à Brasilia. Suite à l'événement traumatique, elle porte plainte contre l'homme. Malgré la situation, elle doit partir vivre au village pour la première fois depuis son enfance afin d'éviter les commentaires et les attaques qu'elle subit de la part de la famille de celui qu'elle poursuit judiciairement. Ceci marque la fin de son parcours scolaire. Au village, sous les conseils de la famille, elle est proposée en mariage. Elle tombe enceinte de son premier époux et se sépare immédiatement. Elle revient à Brasilia, enceinte de son premier enfant. Elle accouche d'une petite fille aux besoins

particuliers. C'est aussi à Brasilia qu'elle rencontre son futur époux, un Xinguano d'une nation différente de la sienne. Celui-ci omet de lui dire qu'il a déjà une première épouse dans son village natal. Ils se marient sous la pression des oncles habitant la ville. Ce n'est que quelques mois plus tard qu'elle apprend l'existence de la première épouse. Elle décrit alors ce moment comme « le mariage que je n'ai pas compris ».

Alors que sa première fille n'a encore que quelques mois, elle annonce à son époux qu'elle ne peut pas se « maintenir » à Brasilia seule. Ils décident donc de repartir vers Canarana où elle a un frère qui habite un petit appartement. Ils logeront un moment chez son frère, mais à la demande de Fanny s'empressent de louer une maison plus grande pour pouvoir y être plus confortables. Son père, sa sœur et sa nièce logeront avec eux durant près de deux ans.

Un jour, l'époux de Fanny lui demande de l'accompagner dans son village. Elle « meurt de peur » de rencontrer la première épouse. Sa fille atteinte d'un handicap éprouvera un inconfort généré par la poussière et l'humidité. Elle mobilisera ce prétexte pour retourner plus rapidement en ville. Peu de temps après, son époux se décide à faire venir sa première femme et ses enfants en ville afin qu'ils puissent étudier alors que Fanny et lui habitent Canarana depuis 2 ans. Elle lui dit qu'elle n'accepte pas et ils se chicanent. Elle lui annonce que ceci aura un impact sur leur relation. Que son « mode d'agir avec deux épouses ne fonctionnera pas ». Ce regroupement familial sera la cause du départ du père de Fanny qui considère alors la maison trop peuplée.

Son quotidien est difficile et meublé de tensions. Alors qu'elle est nouvellement maman et qu'elle doit suivre les obligations culturelles liées à la réclusion maternelle lui interdisant de cuisiner, son époux lui répond « tu n'es plus indienne, tu as habité en ville, tu habites en ville. Tu n'as jamais habité au village. Pourquoi est-ce que tu portes ta culture? » Choquée, elle lui rétorque que si un malheur devait arriver, le poids et la responsabilité de la violation des interdits culturels reposeraient alors sur ses épaules. Son récit est ainsi traversé par l'importance de respecter les orientations et les pratiques culturelles, même en ville.

Avec le temps, elle amorce une relation extraconjugale qui sera dévoilée par la diffusion de photos d'elle sur les réseaux sociaux. Elle s'est alors « sentie comme une femme sale au beau milieu de Canarana ». Cet épisode amoureux aura de grandes répercussions sur ses rapports sociaux avec les autres Xinguanos de Canarana. Malgré l'isolement social auquel elle fait face, elle confirme qu'elle ne regrette pas son geste, soulignant l'autonomie qui en émane : « je l'ai fait, car j'avais envie de le faire, tu comprends? Je ne regrette pas. » Cet épisode lui enseigne à ne pas juger les autres puisqu'ils peuvent avoir leurs propres raisons de faire ce qu'ils font. Elle en tire la force et la fermeté de faire ce qu'elle désire pour elle-même. Elle en développe également une réflexion sur les commérages en milieu urbain en expliquant que ceux-ci naissent dans la rue, par l'entremise de l'interprétation de nos actions par les autres. Elle dit ne pas craindre les commérages, car ceux-ci sont inévitables. Elle

adapte tout de même sa mobilité en évitant les quartiers ou les rues plus fréquentées par les Xinguanos.

Cet épisode mènera à son divorce qui se déroulera jusqu'en cours où son ex-époux tente de conserver la garde de tous les enfants, dont notamment sa première fille pour laquelle il n'est pas le père. Elle parvient à conserver la garde de 3 de ses 6 enfants, dont l'aînée. Elle s'installe avec son père.

Durant la même année de 2017, elle perdra 5 membres de sa famille dont son père, atteint d'un cancer, sa sœur et un de ses frères. Juste avant la mort de son père, elle quitte la résidence familiale et ses enfants pour aller vivre avec lui et en prendre soin.

À la mort de celui-ci, elle s'occupera de son frère alcoolique qui vit une grande détresse et une situation d'itinérance à Canarana, en plus d'être le pilier pour sa famille, maintenant mère célibataire. Elle et ses 3 enfants déménagent dans un minuscule appartement d'une chambre où elle parvient à subvenir à leurs besoins en jonglant entre l'allocation familiale de base, une faible allocation du père et l'allocation de handicap de son aînée. Elle entre en dépression et ne s'en sort que lorsque son frère accepte, près de 4 ans plus tard, d'aller suivre une thérapie.

Mère célibataire sans emploi, elle organise son quotidien urbain dans lequel tout devient stratégique. Le fait de n'avoir que 3 enfants sur 6 à sa charge lui permet de s'assurer de répondre à leurs besoins grâce aux allocations, à la vente d'artisanat, mais aussi à un train de vie moins dispendieux que si elle était responsable de la fratrie entière. Malgré la distance du village, elle note prendre le temps quotidiennement de bien orienter ses enfants face aux enjeux culturels xinguanos, ainsi que de l'espace urbain, notamment concernant la continuité de la pratique de leur culture, ainsi que les dangers des drogues et de l'alcool.

Heureuse de sa situation d'indépendance, elle désire bientôt reprendre ses études qui ont été interrompues à la suite de son deuxième mariage. Elle rêve de devenir infirmière afin d'être en mesure de mieux prendre en charge les soins particuliers nécessaires à sa fille.

MIRA

Mira est née dans le village Yawalapiti. Elle y a passé les premières années de sa vie. Elle parle de son enfance comme étant une enfant qui aime jouer avec ses amies. Mais très jeune, elle commence à perdre l'équilibre, perdre de la force dans ses jambes. Elle se met à tomber lorsqu'elle joue avec ses amies. Celles-ci l'aident alors à se relever. Mais petit à petit elle perd ses forces. Elle restait assise dans la maison, triste et honteuse face à ses amies. Malgré la situation, celles-ci la prenaient à bras le corps et la portaient avec elles pour aller se baigner à la rivière. Mais plus le temps avance, plus elle perd de la force. Elle ne réussit plus à s'habiller seule. Elle ne parvient plus à se lever seule, ni même à se tenir debout. Elle perd l'usage complet de ses jambes à l'âge de 7 ans. Sa mère prend alors soin d'elle accompagnée de ses frères et sœurs.

La structure du village devient difficilement adaptable pour son état de santé. Sa mère décide donc de partir avec elle vivre à Canarana fin des années 2000, début 2010. Elle a 10 ans à l'époque. Son père qui travaille à l'époque au poste de la FUNAI non loin de son village restera sur le territoire avec ces 6 frères et sœurs.

Elle était déjà venue en ville pour « passear » et visiter sa tante et sa cousine. Elle aimait venir s'y promener, mais habiter la ville s'avère difficile. Lors de leur arrivée, elle et sa mère logent chez sa tante. Au moment de l'entrevue, Mira a déménagé 6 fois en 10 ans. Comme elle et sa sœur l'expliquent, c'est grâce au salaire de leur père, mais aussi à l'aide de l'oncle et du grand-père qui décèdent tous deux en 2016 qu'elles parviennent à vivre en ville.

Elle dit s'être « habituée » à vivre en ville, à aimer s'y promener, avoir accès à internet en tout temps, avoir l'Électricité. Elle dit cependant trouver difficile de manquer d'argent. Une réalité pourtant présente dans leur quotidien.

Elle doit se déplacer à Brasilia pour des traitements à Brasilia 2 mois par année. Elle est alors accompagnée de sa sœur et de son frère.

Elle nomme les gens qui ont été de grands supports pour elle en lui donnant de la force, à travers la figure de sa mère décédée qui l'a accompagnée en ville, de son oncle décédé qui aidait la famille à payer les factures, d'Amari qui est présente pour l'aider à remplir les documents en lien avec son allocation et d'un autre oncle.

Son récit est traversé par le décès de sa mère et de son oncle qui ont été des figures essentielles, qui lui ont offert conseils, orientations et force. Les perdre est un deuil énorme et encore palpable dans son récit.

Elle a longtemps été embarrassée de sortir de la maison, de se promener en ville. Gênée par sa condition et enfermée à la maison à la suite du décès de sa mère, c'est son oncle, décédé peu de temps après, qui l'encourage à sortir, à faire fi des commentaires et des regards des gens. Sa sœur Lany lui a également appris à ne pas avoir honte de sa situation. L'appui de son oncle et de sa sœur fait en sorte qu'elle fait maintenant abstraction des commentaires, critiques et commérages à son endroit et qu'elle sort fréquemment dans la rue, qu'elle va se promener dans le centre-ville avec ses ami.e.s, qu'elle passe dans les boutiques, qu'elle va manger dans les kiosques lorsqu'elle a un peu d'argent.

Mais son quotidien est surtout marqué par la possibilité ou non d'être mobile. Au moment de notre rencontre en 2020, son fauteuil roulant a une roue brisée. Elle ne peut donc pas sortir de la maison, à peine circuler dans l'espace domestique. Elle a besoin d'argent pour acheter une roue ou encore changer la chaise qui se fait vieille et a besoin d'autres réparations. Sans allocation, une telle dépense pèse sur le budget familial, ce qui l'oblige à devoir attendre.

LANY

Lany est Yawalapiti. Elle est née et a grandi au village. Sa mère et l'une de ses jeunes sœurs partent vers la ville dans les années 2000, car sa sœur est malade. Lany reste avec la fratrie au village. Elle arrive en ville lorsque sa mère tombe enceinte et que son père est transféré pour une autre ville en périphérie du Xingu, Gaucha do Norte. Sa mère n'est ainsi plus en mesure d'aider sa sœur dans ses déplacements et traitements particuliers.

Lorsqu'elle arrive en ville, elle habite avec sa mère, sa sœur, son grand-père (aujourd'hui décédé), un oncle qui était alcoolique à l'époque et le fils de ce dernier.

Son grand-père voyageait beaucoup et lorsqu'il partait, il apportait avec lui de l'artisanat afin de le vendre et de faire un peu d'argent. C'est son aide qui leur a permis de rester en ville et de payer le loyer.

Vers la fin de sa grossesse, sa mère commence à ressentir des douleurs. À l'aide de son père, ils vont la transférer à la CASAI (la maison d'appui à la santé des autochtones) dans la ville d'Agua Boa. Elle accompagne sa mère vers la clinique et pour ce faire elle doit laisser sa sœur handicapée avec son frère et son grand-père.

Elle fait appel à sa grand-mère, habitant Brasilia. Celle-ci n'arrive pas. Elle prend donc en charge à la fois sa mère et l'organisation de ses frères et sœurs. Alors alitée, sa mère lui dit : « si je ne survivais pas, je veux que tu t'occupes de mon fils, je ne veux pas que tu le donnes à quelqu'un ou qu'un autre l'élève ».

La naissance de son petit frère se fera sans heurt. Malheureusement, deux jours après l'accouchement, sa mère décède. Elle explique, encore très émotive, qu'elle s'est effondrée. Qu'elle ne savait alors plus quoi faire. Qu'elle n'acceptait pas la situation. Le corps de sa mère est envoyé au village. Elle accompagne sa défunte mère en laissant à Canarana sa sœur qui ne peut pas visiter le village pour des raisons de santé.

À son retour à Canarana, elle devient la responsable familiale puisque son père doit retourner travailler à Gaucha do Norte. Elle ne sait alors pas quoi faire ni comment s'occuper d'enfants, encore moins d'un bébé naissant. Parfois, il manquait du lait pour son petit frère. Alors elle appelait son père qui lui-même appelait des amis pour leur prêter un peu d'argent afin d'aller acheter du lait maternisé. Elle devient donc la tutrice de sa sœur en fauteuil roulant et de son petit frère qui l'appellera « maman ». Elle raconte qu'elle sort faire les courses avec le petit sur les genoux de sa sœur, tout le monde ensemble.

Pendant un moment, ils habiteront avec leur grand-père et un de leur oncle. Elle parvient à payer le loyer grâce au salaire de son père qui leur envoie un montant chaque mois. Parfois, lorsque des tantes sont de passage en ville, elles viennent contribuer en achetant de la

nourriture, des biens pour sa sœur ou encore des vêtements de bébé et des couches. Lorsque la visite du village repart, ils sont de nouveau seuls.

Elle se rappelle ne pas parvenir à toujours bien s'occuper de sa sœur, parfois trop occupée avec le bébé.

Peu de temps après le décès de leur mère, leur oncle qui les soutient décède dans un accident de moto. Un autre oncle déménage avec elle, mais commence à boire. Quand son grand-père décède, la même année, la situation dégénère et son oncle boit et dort dans la rue. Un jour, avec l'aide de la parenté, son oncle part vers São Paulo en séjour de désintoxication. S'il reste un moment sans les contacter, Lany reprendra contact avec son oncle encore à São Paulo et ils entretiendront le contact en s'offrant mutuellement des conseils, des orientations et une écoute bienveillante.

Lany a souvent pensé retourner au village, mais elle sait que c'est impossible puisque sa sœur cadette ne peut pas y habiter en raison de sa santé. Lorsqu'elle veut tout abandonner, considérant qu'il est trop difficile et trop cher de vivre en ville, son père lui rappelle qu'ils n'y habitent pas « a toa » (sans raison), mais bien qu'ils sont là pour sa sœur.

Quelques années plus tard, son père, remarié, déménage avec eux à Canarana avec sa nouvelle femme. Malgré les critiques et les commérages qui surviennent, elle dit que sa famille se sent enfin « un peu plus forts, plus unis ». Ce rassemblement permet, entre autres, de faciliter le quotidien précarisé par plusieurs loyers à payer. Pour ce faire, tout le monde participe aux différentes factures à payer. Par ailleurs, Lany, aidé de la direction de l'Association Yamurikumã des femmes xinguanas, prépare une demande d'allocation pour déficience qui leur permettrait un revenu mensuel stable.

Être devenue mère sans préparatif la plonge dans l'insécurité et force un apprentissage duquel elle se servira lorsqu'elle aura sa première fille, sachant maintenant comment élever un enfant.

Lany n'a pas d'ami et n'a pas fréquenté l'école. En conclusion, elle explique que son rêve est d'avoir un jour un emploi qui lui permettrait d'aider davantage son père à payer les différentes factures, mais aussi de pouvoir acheter des choses, de « petites choses » pour faire plaisir à ses frères et sœurs.

KATIA

Katia est née au village Yawalapiti et est la mère de 5 enfants. Son père, Yawalapiti, a dû partir vivre chez les Kuikuro durant quelques années, à la mort de son propre père. Il fera la rencontre des frères Villas-Bôas quand ils arrivent pour la première fois au village Kuikuro. Il commencera à voyager avec eux. Comme il est le fils du cacique des Yawalapiti, peuple qui vit à l'époque une importante baisse démographique en plus d'être dispersé, les frères Villas-Boas l'invite à épouser une jeune Kamaiura qui s'avère à être la tante de Katia, lorsque leur expédition parvient à leur village. Il s'installe alors dans ce village. À la même époque, les frères Villas-Bôas créent les premiers postes de la FUNAI dans le territoire du Xingu.

Son père aura donc 6 enfants avec sa première femme. Pendant ce temps, la mère de Katia grandit et entre en réclusion. Elle se mariera ensuite avec le père de Katia. Sa mère tombera enceinte de 5 enfants qui mourront tous en bas âge. Il s'agit de l'époque de la grande épidémie de rougeole qui décima les villages xinguanos. Katia est la première enfant à survivre à l'épidémie. Son père aura avec sa mère 4 enfants.

À cette même époque, les indigénistes Villas-Bôas ouvrent un nouveau poste de Santé, le poste Leonardo et la famille de Katia travaille à sa création. Ils ouvrent ensuite un village tout près du poste où sa famille habite. Son père fera la rencontre de sa troisième femme avec qui il aura 4 autres enfants.

Katia raconte que lors de son enfance, elle avait peur d'Orlando Villas-Bôas qui vivait au poste Leonardo. Il construisait des maisons de ciment, comme celles de la ville. Elle et ses cousines aimaient aller jouer au poste et y rencontraient l'épouse de l'indigéniste. Il s'agissait des premiers blancs que Katia rencontrait. Elle ne comprenait rien du portugais. Auprès de Marina, la femme d'Orlando, Katia découvre la langue portugaise, mais aussi l'écriture. D'autres Allochtones ont ensuite visité leur village et le poste Leonardo. Katia continue ses apprentissages en portugais auprès des femmes qui passent au village. Enfant, son père n'accepte pas qu'elle fréquente les cours offerts par les Allochtones de passage. Elle dit n'avoir appris qu'à écrire son nom, mais qu'elle aurait apprécié apprendre davantage.

Lorsqu'elle a 11 ou 12 ans, elle entre en réclusion menstruelle. À l'époque tout le monde loge dans la même grande maison. Son père, ses 3 épouses et les enfants de chacune. Elle restera près de 2 ans en réclusion. Elle y apprend à faire de l'artisanat et ne sort que pour danser lors des grands événements. Elle est encore en réclusion lorsqu'elle fait la connaissance de son futur époux. Celui-ci ne parle que le portugais, car il a été élevé en ville dès l'enfance. Elle se rappelle en riant ne rien comprendre de ce qu'il lui dit. Il viendra la visiter à plusieurs reprises durant sa réclusion. Ils ont de l'intérêt l'un envers l'autre. Lors de

sa sortie de réclusion, Katia est ainsi mariée à son époux. Elle apprendra davantage le portugais à travers lui et leurs voyages en ville.

Comme première expérience de la ville, elle visite donc Brasilia et Rio de Janeiro en sa compagnie. Elle se souvient d'être surprise et apeurée par le nombre de personnes. Elle va rencontrer sa belle-famille allochtone, ceux qui ont adopté son époux. Elle se souvient de sa peur des hauteurs dans l'appartement de ses beaux-parents ou encore de la « nourriture des Blancs » qu'elle n'a jamais mangée. Elle visitera également Brasilia où ils sont logés par des amis de son époux, dont entre autres des anthropologues travaillant au Xingu.

Elle aura sa première fille grâce à l'aide de sa tante qui est sage-femme. Chacun de ses 5 accouchements se déroulera au village. Son époux continue de voyager, car il étudie à São Paulo. Elle envisage alors la possibilité d'étudier avec lui dans la métropole puisque son père, cette fois-ci, accepte l'idée que son aînée entre à l'école. Cependant, son époux décide plutôt d'arrêter ses études et de retourner vivre avec Katia au village. Elle n'étudiera donc pas.

S'ils habitent donc définitivement au village, ils sortent fréquemment du territoire pour aller voir sa belle-famille toujours à Rio de Janeiro. Ils pouvaient parfois rester plusieurs mois sur place avant de retourner au village.

Un jour, son époux se fait offrir un emploi au sein de la FUNAI basée alors à Brasilia. Ils déménagent alors tous dans la capitale, sauf sa plus jeune fille de l'époque qui ne supporte pas la ville. Elle laisse sa fille au village chez sa sœur, mais elle ressent une grande peine de ne pouvoir être avec tous ses enfants et retourne donc fréquemment au village pour la voir. Durant ses visites familiales au village, son époux rencontre l'une des sœurs de Katia qu'il veut alors prendre comme deuxième épouse.

Cette nouvelle composition familiale ne se déroulera pas sans tracas. Plusieurs tensions s'installent entre elle et sa jeune sœur. Alors enceinte de son cinquième enfant, Katia décide de demander à son époux de se séparer, malgré qu'elle l'aime. La situation avec sa sœur lui est insoutenable. Son époux ne veut pas, mais elle le force à faire un choix entre les deux sœurs. Elle élève sa dernière fille toute seule, dans l'absence complète du père. Ils se séparent officiellement 2 ans plus tard.

Mère célibataire de 5 enfants, elle rencontre un homme qui désire l'épouser. La famille de ce dernier n'est pas en accord avec un tel mariage. La famille considère que Katia ne représente pas le meilleur des partis puisqu'elle est « vieille », qu'elle est séparée et a déjà des enfants. Elle tombe enceinte une première fois de son nouvel époux, mais parvient à avorter. Lorsqu'elle tombe enceinte à nouveau, elle fait le choix de garder l'enfant. À sa naissance, sa nouvelle belle-famille accepte le nouveau mariage. Elle a eu 2 enfants avec cet homme qu'elle considère être un bon époux qui prend soin d'elle.

La migration de Katia vers la ville ne se fait pas facilement. À cette époque, elle commence à avoir de graves problèmes de santé. Elle tombe au sol, s'évanouit, a des hallucinations et vomit. Elle subit des tests à Gaúcha do Norte, mais aucun résultat n'est émis. Elle rencontre un pajé qui tente de traiter sa douleur et de trouver l'origine de son mal. Sa vision commence à diminuer, sa tête la fait souffrir. Le mari d'une de ses filles est un médecin à São Paulo. Il parvient à la faire examiner. Elle part pour São Paulo. Après une suite d'examen, on lui annonce qu'elle a une tumeur au cerveau et qu'elle doit être opérée.

Cet épisode reste gravé dans sa mémoire. Son internat à l'hôpital, les complications qui s'en suivirent, ses rêves dans lesquels elle rencontre son père, son oncle et d'autres parents décédés qui lui disent que ce n'est pas encore son heure. En effet, elle survit à l'opération et revient vivre pour quelque temps au village. Rapidement, ses enfants constatent qu'elle ne peut vivre au village puisqu'il n'existe pas de structure adéquate et sécuritaire pour elle. C'est pour cette raison qu'elle vient alors vivre à Canarana. Depuis ce temps, elle va visiter le village lors des célébrations pour quelques semaines et retourne à Canarana. Depuis son arrivée en ville, elle a déménagé à 5 reprises pour diverses raisons. L'argent est une constante préoccupation pour Katia comme pour de nombreuses migrantes xinguanas.

Certains jours, Katia rêve de repartir vivre au village avec ses enfants et de pouvoir y avoir sa propre maison. Elle mêle le désir de s'éloigner des pressions financières de la ville tout en aspirant à maintenir une certaine indépendance en occupant une maison bien à elle et non surpeuplée comme dans son enfance.

Ils sont 10 à loger dans la maison actuelle. Son fils, son épouse et leurs quatre enfants, ainsi que Katia, son époux et leurs deux enfants. Les frais sont partagés entre les revenus instables et sporadiques de son fils, de son époux, la production d'artisanat et d'une aide issue de la pension de sa mère lorsqu'elle vient les visiter. Pour gagner davantage, elle a demandé la pension de retraite. Katia souligne qu'elle déteste se réveiller le matin et ne pas savoir ce que ses enfants pourront manger. Les visites impromptues de la parenté du village compliquent leur quotidien déjà précaire, mais Katia doit savoir négocier ces difficultés et son devoir de liderança lié à la générosité.

Malgré sa vision diminuée depuis son opération, elle aime voyager, notamment dans le parc national Chapada dos Veadeiros où se déroule annuellement l'événement « *Encontro das culturais* » (Rencontre des cultures). Durant une dizaine de jours, des délégations de peuples autochtones du Brésil, mais aussi des Amériques se rencontrent et partagent. Bien que Katia ne puisse pas retourner vivre dans son village natal au Xingu, ces courts voyages lui permettent de retrouver le confort de la forêt, de l'air frais, des maisons traditionnelles, du temps ralenti, de l'absence de poussière et de bruit, des poissons fraîchement pêchés.

En ville, son quotidien est marqué par l'isolement forcé par sa déficience visuelle. Elle s'occupe de ses deux jeunes enfants et tente de leur enseigner la culture ainsi que l'importance de l'école. Elle leur rappelle qu'elle n'a pas eu la chance de fréquenter l'école lorsqu'elle était jeune et qu'ils devraient profiter de l'opportunité qui leur est offerte. En tant que mère, l'ambiance urbaine est toutefois un facteur de stress. Katia craint que ses enfants empruntent les mauvais chemins. Pour éviter cela, elle les oriente, les conseille et s'assure qu'ils ne dérogent pas aux bonnes manières.

SAMI

Sami est une jeune femme Mehinako qui est née au village. Elle a 34 ans et habite la région de Cuiabá à plus de 500km de Canarana depuis plusieurs années déjà.

Durant son enfance au village, elle a fréquenté l'école contre la volonté de sa mère. Celle-ci aurait préféré qu'elle l'aide dans les multiples travaux domestiques. Cependant, ce n'est pas le projet de Sami qui s'enorgueillit de fréquenter l'école.

Sami décrit son enfance également marquée par son cercle social restreint, conséquence de la peur de sa mère qu'elle fréquente d'autres enfants et que ces amitiés débouchent sur des commérages.

Chacun de ses parents lui transmet des orientations, dont l'importance de respecter les gens, de ne pas parler des autres. Elle se souvient encore de ces orientations qui lui servent aujourd'hui.

À 12 ans, elle est tombée malade. Sa situation s'est améliorée après un an. À 13 ans, elle entre en réclusion menstruelle pendant une durée également d'un an. À 14 ans, elle est mariée à un homme de 40 ans. Malgré avoir été choisie comme fiancée depuis son jeune âge, elle rejette ce mariage arrangé par ses parents.

Afin de forcer la fin de ce mariage, elle décide de partir visiter une amie à Chapada dos Guimarães qu'elle a rencontrée lors d'un voyage précédent. Son départ officialise la séparation du couple puisque son époux considère qu'elle ne veut rien savoir de lui. Il va donc demander à récupérer la dote offerte en échange de Sami. Plusieurs mois plus tard, lorsque Sami revient au village, sa mère est fâchée contre elle pour s'être comportée ainsi. Sami, quant à elle, parle plutôt de ses projets d'étude.

À 16 ans, elle retourne donc vivre à Chapada afin d'y étudier. Elle y reste un an. Elle passe ensuite 8 mois à São Paulo où elle participe à des prestations culturelles. De São Paulo, elle revient ensuite vers Canarana où elle reste quelques mois, puis à Gaúcha do Norte, petite ville à proximité de son village natal, où elle tente d'étudier.

L'expérience de Sami à Gaúcha do Norte ne se déroule pas bien. Les hommes sont irrespectueux, il y a beaucoup de racisme envers les Xinguanos malgré la position de la ville pratiquement dans le Territoire Indigène du Xingu. Sa mère demande à Sami de revenir vivre au village. Elle y termine ses études primaires. À 19 ans elle décide à nouveau de repartir vers Chapada. Elle y réalisera ses trois ans de secondaire.

Dans tous ces allers-retours, Sami comprend la complexité que représente de vivre en ville. Elle ne parle presque pas le portugais. Lorsqu'elle termine sa première année de collège, elle parvient à décrocher un emploi dans une boutique d'artisanat pour payer ses dépenses. Elle travaillera comme vendeuse durant près de 3 ans, perfectionnant ainsi son portugais.

À la suite de ses études secondaires, son père tombe gravement malade et est interné à Brasilia. Elle décide de partir s'occuper de lui et reste à son chevet pendant près de 8 mois. Ensuite, elle revient vivre dans son petit havre de paix qu'est Chapada dos Guimarães. Lors de ces précédents séjours, elle est hébergée par des amies, puis habite en colocation lorsqu'elle a un petit salaire pour se payer un loyer. Le rythme urbain est traversé par cette omniprésence du besoin financier, un stress quotidien que Sami sait ne pas trouver au village. Mais les difficultés rencontrées sont compensées par l'opportunité de pouvoir y étudier et, plus tard, pouvoir prendre soin de son peuple.

Sami fait partie de ces peu nombreuses Xinguanas rencontrées qui ont vécues dans plusieurs villes brésiliennes. Elle souligne que la différence entre toutes ces villes et Chapada, son lieu de résidence actuel, réside dans la ressemblance de ce dernier au Xingu : un climat tempéré (différent des chaleurs intenses qui assaillent Cuiabá, la ville voisine), la faune et la flore, les nombreuses chutes où aller se rafraîchir, la bonne énergie qui y demeure, l'odeur de la forêt. Elle explique ainsi qu'en comparaison de Chapada, elle n'a pas aimé les autres villes « car là, il n'y a pas de respiration... il n'y a pas la tranquillité de la forêt ». Elle va même jusqu'à dire que pour elle, Chapada est « pareil que le village! ».

Mais aucune ville, aucun espace urbain n'est parfait. Lorsqu'elle parle de la présence d'un racisme très fort à Gaucha do Norte, elle donne également l'exemple d'un professeur lors de ses études secondaires à Chapada qui passe des commentaires racistes dont l'un stipulant que les « Autochtones sont très paresseux ».

Quand elle revient au village, elle prend conscience de l'ampleur des commérages qui circulent à son endroit. Sa mère lui demande alors si elle est réellement mariée, si elle a réellement des enfants, si elle fait toutes ces bêtises dont les gens parlent. Sami se fâche de voir ces commentaires et cette absence de confiance en elle. On remet en doute les motifs de sa présence urbaine et son comportement alors qu'elle souhaite étudier en médecine ou en odontologie pour aider son peuple. Elle souligne à sa mère qu'elle ne veut pas prendre la peine de répondre à ces gens, qu'elle ne veut pas donner d'attention à ces commérages. Elle sait qu'elle n'a rien fait de mal. Elle travaille fort pour être autonome puisque personne ne lui vient en aide, ni sa famille ni la FUNAI, dit-elle. Mais les gens pensent uniquement qu'elle vit en ville pour sortir avec des hommes.

Lors de notre rencontre en 2018, Sami tente de passer les examens d'entrée universitaire. Le processus est complexe. Elle reçoit de l'aide d'une collègue de la boutique où elle travaille

pour comprendre la marche à suivre et s'inscrire aux examens d'entrée en médecine et odontologie. Elle est acceptée dans une université privée de Cuiabá en odontologie. Elle n'y croit pas, trop heureuse de cet accomplissement. Elle appelle ses parents pour leur annoncer la nouvelle que sa mère n'apprécie pas. Cette dernière pensait que Sami reviendrait au village et l'annonce de son entrée à l'université souligne la poursuite de son expérience urbaine, loin de la famille et du village. Son frère lui souhaite félicitations en soulignant l'importance pour son village qu'elle devienne dentiste.

Elle souligne l'importance que ces emplois de dentiste, de médecin et d'infirmier soient occupés par des Xinguanos et non plus par des Blancs qui n'ont qu'une présence instable sur le territoire.

Son rêve est d'ouvrir une clinique dans une ville à proximité du Territoire Indigène du Xingu afin d'y recevoir à la fois les Blancs qui payeraient les rendez-vous et les Xinguanos qui eux, seraient reçus gratuitement.

Malheureusement, la pression des paiements fait en sorte qu'elle ne pourra pas poursuivre ses études à Cuiabá. Cependant, quelques années plus tard, elle parvient à être admise à nouveau pour le diplôme d'Odontologie, mais cette fois dans une Université de la région de São Paulo. Puisqu'elle parvient à avoir une bourse d'études, elle y déménage. Afin de subvenir à ses besoins qui ne se sont pas tous couverts par la bourse, elle vend son artisanat par le biais des réseaux sociaux et des boutiques locales. Elle est très fière de fréquenter l'université et de pouvoir un jour accomplir son rêve.

KARU

Karu est une jeune femme Kaiabi qui a 30 ans lors de son récit de vie en 2018. Mariée et mère de deux enfants, elle habite le village nommé 11 septembre.

Son père vient d'une famille Kaiabi qui a migré du territoire de Teles Pires, situé près de la ville de Sinope au nord du Xingu. Ils ont été déplacés notamment par l'aide des frères Villas-Bôas. À cette époque, leur territoire traditionnel était envahi et menacé par les bûcherons et les chercheurs d'or (garimpeiros). Les indigénistes Villas-Bôas ont donc pensé important que leur peuple migre vers le Xingu qui était un territoire en processus de démarcation. La mère d'Amairé est Trumai et Suya. Les parents de Karu se sont connus au poste de la FUNAI Diauarum. Ils ont eu 8 enfants.

De deux peuples différents, ses parents ne parlent pas la même langue. Son père maîtrise très jeune le portugais puisqu'il est en contact avec les célèbres frères Villas-Bôas, tandis que sa mère ne parle que sa langue maternelle. Elle a dû apprendre à parler la langue maternelle de son époux, tandis que lui a appris la langue maternelle de sa femme. Mais le portugais ne fut jamais une langue de dialogue entre eux deux.

Son père n'étant pas un liderança traditionnel est maintenant reconnu par la communauté et partout sur le territoire comme liderança. Il accompagne la politique du Xingu, a lutté pour le territoire et les droits des Xinguanos depuis longtemps et est maintenant connu et respecté sur tout le territoire.

Son père a été fonctionnaire de la FUNAI, ce qui a occasionné différents déplacements. Les parents de Karu ont donc élevé leurs premiers enfants au village pour ensuite migrer vers la ville pendant un moment, avant de retourner vivre sur le territoire. Elle accompagnera ses parents dans ces allers-retours. Elle se souvient surtout d'avoir commencé à étudier à Goiânia à l'âge de 10 ans. Elle ne savait alors ni lire, ni écrire et encore moins parler en portugais. Elle entre directement dans une école et l'adaptation est difficile alors qu'elle est la seule élève autochtone de toute l'école et dans son quartier.

Elle souligne que malgré ces difficultés, elle apprend rapidement le portugais et commence à pouvoir s'exprimer et se faire des amis avec les allochtones. Dans cet apprentissage, elle n'arrêtera pas pour autant de parler sa langue.

Elle habitera 3 ou 4 ans à Goiânia. À 12 ans, alors lors d'un passage au village pour les vacances, elle doit entrer en réclusion menstruelle. Ceci marquera son arrêt des études et son retour au village pour une durée d'un an.

À sa sortie de réclusion, elle retourne à Goiânia pour poursuivre ses études. Elle se plait dans cette grande ville où elle est bien reçue par ses collègues de classe et professeurs. Cependant, les conditions économiques de son père ne parviennent pas à tout payer et à permettre les retours fréquents au village puisqu'ils sont plusieurs et que les billets d'autobus coûtent cher. Lorsque leur père est en déplacement, les frères et sœurs plus âgées doivent s'occuper des plus jeunes. Leur mère reste davantage au village. La distance entre Goiânia et le Xingu fait en sorte qu'ils décident de déménager à Canarana. Le départ de Goiânia survient en 2000. Les enfants doivent cependant retourner vivre près d'un an au village le temps que le paternel trouve une maison et l'aménage pour la famille à Canarana. Durant ce séjour, Karu retourne sur les bancs d'école du village et voit ainsi la différence entre les deux cursus scolaires. Elle remarque que son passage au village lui est ainsi bénéfique en lui permettant d'intégrer la formation différenciée qui y est offerte où la langue et la culture sont mises de l'avant.

L'année suivante, en 2001, elle repart en ville, mais cette fois-ci vers Canarana. Les difficultés financières continuent de rendre précaire le quotidien de la famille. Puisque le père s'absente fréquemment pour des voyages de travail, les enfants doivent parfois vivre avec très peu, en attendant son retour. Les manques sont parfois si grands qu'ils repartent temporairement au village.

Amairé est née au village et les nombreux retours sur le territoire ne lui demandent aucune adaptation. C'est plutôt les nombreux retours en ville qui demandent, à chaque fois, une nouvelle adaptation. Tant à l'école (changement de classe, de professeurs, d'amies), tant dans la nouvelle ville. La difficulté résidait toujours dans la ville.

Goiânia est une grande ville, mouvementée avec une grande diversité d'habitants. À Canarana, petite ville, tout le monde se connaît. Ce que l'on y fait finit par être connu de tous. La curiosité des gens de Goiânia laisse la place, à Canarana, par les regards portés sur elle, à un sentiment de rejet de son identité autochtone.

Elle-même vit un épisode de discrimination lorsqu'elle est enceinte de son premier enfant. Accompagnant son père à la banque, elle passe devant un kiosque qui vend divers objets. Elle s'approche pour regarder les items. Le vendeur la somme de s'arrêter, de ne pas s'approcher davantage en lui disant que si elle s'approche, elle va briser des choses. Il enchaîne en stipulant que les « Autochtones ne peuvent pas venir ici », tandis que d'autres non-autochtones qui passaient s'approchaient du kiosque et manipulaient la marchandise à vendre. Lorsqu'elle lui répond qu'il s'agit de discrimination et de préjugés envers elle et les Autochtones, il répond par l'affirmative en affirmant qu'il n'aime pas les Autochtones.

Karu déménage donc à Canarana à 13-14 ans. Vers ses 16 ans, son père lui propose de venir travailler dans l'organisme autochtone où il est employé. Comme l'organisme lui-même ne peut pas embaucher sa fille, il lui octroie le statut de stagiaire bénévole. Afin de l'encourager

à travailler, il lui verse une portion issue de son propre salaire. 50 réais par mois. À l'époque, pour Karu qui n'a jamais eu d'argent à elle, il s'agit d'une marque d'indépendance. Elle peut s'acheter de petites choses à elle. À 17 ans, l'organisme parvient à l'embaucher comme salariée. Comme il s'agit d'un jeune organisme non gouvernemental, son salaire est petit. À peine quelques réais de plus que le salaire versé par son père.

Elle relate que cette expérience lui permet de voir qu'il est important que les femmes travaillent. Jeune, elle voyait sa mère, femme au foyer, et considérait qu'il s'agissait de la voie à suivre. L'opportunité offerte par son père lui permet de connaître le monde du travail. Il s'agit d'une expérience et d'un savoir qu'elle tente de suivre jusqu'à aujourd'hui. Elle gagne cette expérience d'être indépendante financièrement et de connaissances.

Elle est la première à s'occuper du volet administratif alors que les autres femmes présentes dans l'organisme occupent des tâches de nettoyage ou de secrétariat. Elle qualifie qu'à l'époque c'était un espace d'hommes et qu'elle était la cible de blague et de petits commentaires. Que sans son père, elle n'aurait jamais eu cette opportunité de travail.

Dans la même époque, elle commence à sortir davantage dans les fêtes et commence à boire de l'alcool. Ce train de vie commence à avoir un impact sur ses études et son emploi. Son père lui rappelle qu'il s'agit d'une opportunité qu'il lui a offerte à elle et n'a pas offerte à ses sœurs aînées, avisant ainsi qu'elle se devait de profiter de cette occasion de travail. Malgré ces commentaires, elle reconnaît qu'à l'époque elle n'en fera qu'à sa tête. Ses parents cherchent donc à la renvoyer au village. Elle fuit 2 mois durant et finit par retourner au village.

Elle reconnaît aujourd'hui que c'est grâce à ses parents, à leurs efforts pour la ramener au village, qu'elle suit le bon chemin aujourd'hui. Elle retourne donc vivre au village vers ses 19 ans, en 2006. Munie d'une expérience de travail au sein de l'association en ville, l'ATIX qui est également présente sur le territoire lui offre un travail.

Elle y rencontre la même année son époux. Jeune xinguano, il a lui aussi étudié dans la ville de São José do Xingu et ayant du retourner au village après s'être engagé dans des activités néfastes de la ville. Elle le rencontre lors d'une célébration organisée au poste Diauarum. Quelques mois plus tard, sous les conseils de leurs familles respectives, ils se marieront. Le mariage sera interrompu dès la première année. La belle-famille de Karu n'accepte pas qu'elle travaille. Sa belle-mère et ses belles-sœurs aimeraient plutôt une épouse qui respecte les rôles traditionnels, qui s'occupe de son époux, de sa famille, des enfants, de la maison. « ils me voyaient comme une blanche.. on va dire ça comme ça.. parce que je travaillais... ».

Karu avait d'ailleurs, dès leurs premières rencontres, expliqué à son futur époux sa vision du mariage : « oh, j'ai étudié en ville, j'ai étudié, j'ai travaillé et jusqu'à maintenant je fais cela.

Et je veux faire cela, toujours. Il n'y a pas de cette chose de me marier et ensuite dire... « ah je suis mariée, alors je vais rester à la maison et tout laisser... Non! Je vais continuer! Et ainsi, si tu m'aimes, tu vas devoir accepter, tenter d'accepter, t'adapter à mon monde. Parce que pour moi, c'est cela. Je ne vais pas arrêter de travailler ».

La première année où elle a son fils est une année complexe. Elle et son mari sont les deux embauchés par ATIX. Elle doit alors jongler avec les attentes liées à son rôle, son mariage, son enfant et son emploi. Durant cette année au ATIX, elle se fait approcher par l'organisme qui gère la santé et se fait offrir un emploi administratif comme vice-coordonnatrice du poste Diauarum. Un emploi à la charge de travail beaucoup plus importante. Après avoir consulté son époux, elle accepte l'emploi avec fierté. Peu de temps après le début de ce contrat elle découvre qu'elle est enceinte.

Elle travaille jusqu'à son 8^e mois de grossesse et reviendra au travail avec son garçon sous le bras âgé de 4 mois seulement. La charge de travail est immense et les demandes sont nombreuses de la part de sa belle-famille : « aaah, la nourriture n'est pas prête, il faut laver les vêtements... il faut nettoyer la maison... » j'ai dit.. Je ne vais pas supporter ça... » À ces demandes s'ajoutent les critiques de son rôle au milieu des hommes.

Après 3 ans comme coordonnatrice de la santé, elle et son époux se séparent. Le quotidien est difficile. Ses parents vont même lui dire de demander sa démission pour revenir à la maison familiale. Elle répond à la négative. Elle leur dit : « non, je ne crois pas que c'est l'heure que je me désiste... car je suis la première femme à avoir réussi cet espace de reconnaissance... la première femme chef du poste, dans le village. Comment vais-je rejeter une telle opportunité? »

Après un an de séparation, son époux revient vers elle. Après plusieurs discussions, ils décident de revenir ensemble. Son époux pose toutefois sa condition. Il ne veut pas vivre au poste Diauarum. Il désire retourner au village. La contre-proposition de Karu est donc d'aller vivre au village de ses parents. Pour ce faire, elle doit laisser son emploi de coordonnatrice de la santé au Poste de la FUNAI.

Durant son emploi dans le milieu de la santé au village, Karu a dû affronter plusieurs critiques et discriminations, à la fois de la part des hommes et des femmes, de ses collègues de travail, des gens du village, des femmes qu'elle était censée représenter. Les hommes n'acceptaient pas de se faire diriger par une femme et les femmes avaient peur qu'Amairé séduise leurs époux en travaillant dans un milieu principalement masculin.

Heureusement, elle a côtoyé également des collègues masculins qui lui ont laissé l'espace pour s'exprimer, l'espace pour apprendre et l'espace pour participer aux luttes autochtones de la région.

Depuis sa sortie du poste de coordonnatrice, elle est devenue agente de santé pour son village. Malgré son expérience, elle éprouve encore des difficultés à faire reconnaître ses idées et ses propositions pour être une femme dans un milieu encore très masculin. Son expérience

urbaine lui aura donné la force et les capacités d'affronter les critiques et de tenir tête aux hommes afin de tracer un chemin pour ses collègues féminines. Cependant, elle constate que suite à son départ, les femmes n'ont pas pu investir l'espace souhaité par Karu. Elle souligne que les femmes de sa communauté sont encore très démunies face aux hommes et à la facilité avec laquelle ils ont accès à l'éducation, à l'expérience de l'urbanité, à l'employabilité. Les femmes qui parviennent à de telles expériences se désistent généralement suite à un mariage ou à la naissance de leurs enfants. Elles se désistent par manque d'appui et une forte discrimination.

Depuis ses premières expériences et jusqu'à aujourd'hui, Karu est la seule femme de sa famille qui travaille à accompagner la politique, comme son père l'a fait toute sa vie durant. Elle accompagne toutes les réunions locales et régionales à propos de la santé. Cet accompagnement fait en sorte qu'elle visite fréquemment la ville de Canarana, lieu de plusieurs réunions et manifestations xinguanas pour la qualité de leur système de santé. Elle sait que la ville est un lieu où plusieurs dérapages sont possibles. Toutefois, elle reconnaît qu'il s'agit de l'espace qui lui a permis d'apprendre à parler le portugais, à être indépendante et à faire la différence.

VANESSA

Vanessa Yawalapiti est née au village Yawalapiti. Mère célibataire de 4 enfants, elle habite la ville depuis qu'elle a 13 ans. Elle se présente comme une personne stressée. Elle veut que les choses soient faites correctement et surtout que ses enfants ne s'enrôlent pas dans de mauvais chemins ou encore lui mentent.

Ses parents sont originaires de la nation Yawalapiti. Ils sont « bien originaux », une expression qui fait référence à l'origine du village, à une certaine « pureté » de leur autochtonie. Son père est Yawalapiti et sa mère possède des racines Matipo et Nafukua, deux autres nations du Haut-Xingu. Sa mère est la troisième épouse de son père. Ils ont ensemble 5 enfants, Yanna est l'aînée de la fratrie.

Dès l'enfance, elle rencontre son futur époux qui visite son village. Trop jeune encore à l'époque, celui-ci dit à son père qu'il épousera Vanessa. Cependant, entre temps, il prendra pour femme l'aînée du deuxième mariage de son père.

Elle se souvient qu'étant enfant, elle aimait jouer à la poupée. Des poupées qu'elle décrit comme façonnées de terre et de calebasse (cuia) contrairement aux poupées « que les blancs possèdent ». Elle joue dans la terre et se souvient en riant d'être toujours sale et de n'avoir que peu de vêtements, tous en piteux état.

À cette même époque, elle fréquente l'une des premières écoles de la région située au poste Leonardo, à quelques kilomètres de son village. L'épouse d'un anthropologue est la professeure de l'école. Elle se rend à pied, parfois seule, parfois avec ses amies, son carnet, son crayon et son efface dans la main. Elle y étudie un an.

Elle a 11 ans lorsque ses premières menstruations sonnent son entrée en réclusion. Elle décrit ce moment où elle doit respecter les nombreux interdits : l'interdit de se lever du hamac, l'interdit de se gratter, l'interdit de boire et manger pendant quelques jours, l'interdit de parler, l'interdit d'écouter les commérages pour ne pas devenir une commère. Quelques jours et elle peut marcher à nouveau, tout en devant rester dans la maison à l'abri des regards.

Quand Vanessa est sortie de sa réclusion menstruelle, elle rencontre à nouveau son futur époux et celui-ci désire la prendre comme sa deuxième épouse.

Elle se marie avec son époux à l'âge de 12 ans. Elle se rappelle pleurer et ne pas vouloir l'approcher. S'écoulent à peine deux semaines que son époux demande à son père de se séparer, prétextant que Vanessa n'est pas assez vieille. Il revient la « conquérir » l'année suivante, lorsqu'elle aura 13 ans. Nous sommes alors en 1987.

À peine mariée de nouveau, elle l'accompagne en avion jusqu'à Brasilia. À l'époque l'avion est encore le seul moyen de transport, car les routes reliant le Xingu et les villes en périphérie n'existent pas encore. Vanessa n'a jamais vu la ville. C'est son premier voyage d'avion et sa première visite dans l'espace urbain.

Elle se souvient de ce moment. Elle pleure dans l'avion, séparée pour la première fois de sa mère. Quand l'avion survole la capitale, elle reste admirative, observant de haut les voitures qu'elle s'imagine être de petits jouets. La surprise est encore plus grande lorsque l'avion descend et qu'elle constate qu'il ne s'agit pas de petite voiture. La ville lui apparaît alors telle une forêt inconnue où elle ne peut pas fuir de peur de se perdre.

Elle tombe enceinte de son premier fils et accouche à Brasilia. Elle visite ses parents dès les premiers mois et y reste quelque temps pour avoir le soutien de sa mère pour apprendre à s'occuper de son enfant. Elle respecte la réclusion maternelle qui accompagne la naissance d'un enfant. Durant cette période, elle se sépare une nouvelle fois de son époux, ne supportant pas la relation de polygynie et son statut de seconde épouse. Ses parents l'aident à élever son fils. Un an plus tard, son époux revient, se sépare de sa première épouse et Vanessa repart vivre avec lui à Brasilia. Elle note que ses parents seront tristes de perdre leur petit fils qu'ils élevaient comme leur propre enfant.

Elle continuera à voyager avec son mari entre Brasilia, Canarana et le Xingu. Elle ne parle alors pas encore le portugais. Elle discute avec son époux dans la langue kamaiura et lui répond en portugais. Elle développera tranquillement son portugais en discutant avec son époux et en lisant les documents de son emploi de fonctionnaire. Elle ne fréquente pas l'école à Brasilia, mais seulement à Canarana vers 2008 lorsque ces enfants sont tous grands. Elle parvient à compléter son diplôme d'enseignement secondaire (?) en 2012.

Vers ses 17 ans, elle tombe enceinte de son second fils. Ils sont encore à Brasilia puisque son époux occupe un poste de fonctionnaire à la FUNAI basée alors à Brasilia. Elle se remémore cette époque qu'elle décrit comme le plus beau moment de sa vie. Elle est libre, elle a plusieurs amies et elle visite le zoo, les centres commerciaux et les foires. Habitant Canarana depuis plusieurs années, elle dit maintenant être « coincée » (preso), car il n'y a rien à faire dans une si petite ville qui ne compte ni zoo, ni grand centre commercial et un seul parc.

Alors que Brasilia n'est joignable du Xingu que par avion, ils font le choix de déménager à Canarana afin que Vanessa soit plus près de sa famille. C'est à cette époque que commencent à s'organiser la création des routes pour rejoindre les différents villages xinguanos autrement accessibles uniquement par bateau. Elle note que c'est cette ouverture qui marquera l'arrivée plus massive de Xinguanos à Canarana. Ils habiteront une première maison, située à un coin

de rue de la maison qu'elle occupe actuellement. Son époux continue à travailler à Brasilia et fait les allers-retours. Elle tombe alors enceinte de sa fille.

À cette époque, en transit entre Brasilia et Canarana, le salaire de son époux leur permet d'avoir une employée à la maison qui aide Vanessa avec les tâches domestiques. Quelques années plus tard, elle aura son quatrième et dernier enfant, né prématurément à Canarana.

Après 18 ans de vie commune, Vanessa apprend que son époux la trahissait avec plusieurs femmes, certaines à Brasilia et d'autres à Canarana. Lors de leur séparation, son ex-époux lui concède la maison afin qu'elle y habite avec leurs enfants, malgré les avis contraires de ses amis avocats. Ils finiront par y habiter ensemble, dans des espaces distincts : lui dans un bâtiment au fond du terrain avec sa femme et leurs deux enfants et elle dans un bâtiment en avant avec ses deux plus jeunes. Son fils aîné habite avec sa femme dans une chambre au fond du terrain. Son autre fils habite parfois la maison et parfois va séjourner vivre avec sa conjointe dans son village extérieur au Xingu. Malgré le constat que la séparation marque l'un des moments les plus tristes de sa vie, Vanessa stipule qu'il s'agit d'un merveilleux arrangement, car les enfants peuvent grandir avec leur père présent au quotidien. Ils discutent sans chicane, ils sont unis. Lors de l'hiver de 2018, ils étaient 10 à loger dans la maison familiale.

Son ex-mari prend pour nouvelle épouse la jeune sœur de Vanessa. Celle-ci me souligne qu'il s'agit d'une stratégie qu'elle a elle-même orchestrée. C'est elle qui a demandé à sa sœur de fréquenter son époux afin d'éviter qu'il se mette en couple avec une allochtone et que celle-ci déshérite ses propres enfants.

Elle passe de longues périodes, parfois allant jusqu'à plusieurs années, sans retourner au village. Elle souligne qu'elle se sent bien en ville, car ici, elle a sa propre maison, c'est son chez-soi, tandis qu'au village elle ne se sent pas chez elle. Elle fait toutefois la différence entre « se sentir chez soi en ville » et « aimer la ville ». Si elle sait que la ville comporte plus de cadres contraignants, notamment monétaires, elle dit ne pas vouloir retourner vivre au village. Elle souligne entre autres la charge de travail imposante que les femmes doivent y assumer et le fait qu'elle est partie depuis si longtemps qu'elle croit qu'elle ne s'habituerait pas au retour vers le mode de vie du village. En effet, elle trouve le travail urbain moins physiquement difficile que celui du village. Le ménage est moins pénible, elle ne va pas au champ, n'a pas besoin d'aller chercher l'eau à pied et de râper le manioc durant de longues heures. Elle n'est pas toujours sale par la poussière du sol. En ville, elle travaille du confort de sa maison.

Elle aimerait cependant que ses enfants l'accompagnent au village lors des fêtes et des rituels, mais ces deux plus jeunes n'en ont pas l'intérêt. Elle s'en veut de les avoir élevés en ville, qu'ils ne pratiquent pas les activités traditionnelles comme la lutte et la danse, qu'ils ne se

peignent plus ou ne vont pas pêcher. Mais le plus grave pour elle est qu'ils ne parlent pas sa langue. Comme elle le dit, « mes enfants ne parlent, à la table, que le blanc, le portugais ».

Elle dit qu'il s'agit de ses deux plus grandes erreurs, de ne pas leur avoir parlé dans sa langue et de ne pas les avoir amenés plus fréquemment sur le territoire. Ici encore une fois, le sentiment de culpabilité est grand. Un jour elle pense vendre la maison pour forcer un retour sur le territoire de sa famille, mais elle se désiste de cette idée.

Jusqu'à maintenant, Vanessa a occupé deux emplois. Elle a travaillé 4 ans à l'Institut de recherche en environnement du Xingu (IPEAX) en tant qu'interprète. Elle aide les gens du territoire qui viennent remplir des formulaires pour la demande de papiers d'identité. Lorsqu'elle termine son premier contrat, elle ne veut pas reconduire l'expérience qu'elle a trouvé difficile. Ce n'est pas tant la charge de travail que le fait de travailler avec d'autres Xinguanos qu'elle souligne comme difficile, notamment à cause des critiques et de la sorcellerie dont sa position la rend potentiellement victime. La peur des critiques et de la sorcellerie s'étend plus largement à son quotidien. En expliquant qu'elle a peu d'amis à Canarana, elle soulève le point qu'elle appréhende les sorties. Considérant qu'il y a beaucoup de Xinguanos en ville, elle craint les commérages de jour et la sorcellerie de soir. Elle préfère donc rester chez elle et ne fréquenter que quelques amies, dont une seule Xingwana.

Vanessa a également occupé un emploi dans une boutique d'automobiles où elle devient vendeuse. Elle y est restée 3 mois. Elle aimait ce travail et était bonne vendeuse. Mais lorsqu'arrive l'époque des rituels xinguanos et qu'elle veut aller participer au Kuarup sur le territoire, son employeur ne peut (ne veut) pas la remplacer. Cette problématique est d'ailleurs le lot de plusieurs Xinguanos urbains occupant un emploi dans un milieu non autochtone. Elle ne retrouvera pas d'autre emploi salarié après cette expérience malgré avoir distribué son CV dans divers commerces.

Toutefois, cela ne l'empêche pas de participer au revenu familial. En effet, elle est une artisane chevronnée qui vend ses produits autant aux gens du village qu'aux allochtones de la ville. Ce travail lui procure un certain revenu. Cependant sa vue se fait de moins en moins bonne ce qui ralentit grandement son rythme de production. Elle aime pouvoir gagner un peu d'argent pour pouvoir s'acheter de petits luxes (une crème, un parfum), aider son ex-époux dans les dépenses familiales et faire plaisir à ses enfants (avec de nouveaux souliers pour son fils par exemple). L'importance de pouvoir gagner un salaire, même petit, démontre à la fois le désir de Vanessa d'être indépendante, de pouvoir participer à l'économie domestique et d'offrir un peu de confort à sa famille.

MAYU

Son nom d'enfant était Kuaku Tingagü. Elle prend le nom de Mayu lorsqu'elle devient une adulte à la suite de sa réclusion menstruelle.

Ses deux parents sont Kuikuro. Elle est restée jusqu'à l'âge de 5 ans dans le village Kuikuro pour ensuite migrer vers le village Yawalapiti. Elle revient au village Kuikuro à 10 ans.

Elle raconte que son père s'est marié avec sa mère puis a pris une seconde épouse. Il aurait ensuite laissé sa première femme, la mère de Mayu, occasionnant le déplacement de la mère et de ses enfants au village Yawalapiti. C'est son oncle maternel qui aidera sa mère lors de la séparation de ses parents et c'est auprès de lui qu'elle grandira.

Enfant, elle se rappelle qu'elle a grandi en jouant énormément. Lorsqu'elle a eu 5 ans, sa mère lui a enseigné à cuire les beijus, ces crêpes de manioc traditionnelles du Xingu. À 10 ou 11 ans, elle apprend à réaliser des nattes en fils de buriti, mais aussi à préparer le manioc. Elle explique que les enfants n'apprennent pas seuls, mais bien avec leurs parents qui leur enseignent. Alors qu'elle devient une jeune fille, elle apprend à tisser la corde de coton et à faire des paniers et des hamacs. C'est sa mère qui lui apprendra à faire toutes ces choses. Enfant, elle riait et jouait beaucoup, ce qu'elle arrête de faire une fois qu'elle devient adolescente, car elle doit travailler.

Plus tard, quand elle revient au village Kuikuro, elle est heureuse de faire la connaissance de ses autres frères et sœurs, enfants du second mariage de son père.

3 ans après sa réclusion, elle épouse un futur cacique et champion de lutte Huka Huka. Elle est la deuxième épouse, ce qu'elle explique d'emblée ne pas être bon. Elle aura deux enfants de lui, un garçon et une fille.

La première fois qu'elle vient en ville, elle est jeune et visitera Brasilia et puis São Paulo. Elle aura d'autres opportunités de voyage à travers lesquels elle découvrira les villes de Bertiooga (SP), Ribeirao Preto (SP) et Parafominas (PA). Elle passait quelque temps et revenait au village.

Un jour, elle tombe malade au village. Elle vient être soignée à Canarana. Le médecin ne lui permet pas de repartir au village rapidement. Lorsqu'elle se remet de sa maladie, elle repart vivre au village où un second épisode de douleurs la frappe. Elle revient en urgence à Canarana et doit même partir à Brasilia. Elle explique que les gens vont prier pour elle et qu'ainsi elle va tranquillement aller mieux et recommencer à marcher. Elle pourra ainsi revenir à Canarana, mais le médecin lui explique qu'elle ne devrait pas retourner vivre au village, puisque cela peut être néfaste pour sa santé. Lorsqu'elle revient, son frère qui

l'accompagnait se met à la recherche d'une maison à louer. Son frère et son fils seront également à ses côtés et travailleront pour pouvoir l'aider à payer le loyer. C'est à cette époque qu'un parent Kuikuro lui offre un emploi au sein d'une institution autochtone en tant que femme de ménage. Elle souligne avoir été très heureuse de pouvoir travailler et recevoir son propre salaire. Comme elle travaille ici et qu'elle y habite, elle ne fréquente plus le village que lors des fêtes puisqu'elle ne peut pas laisser le travail n'importe quand.

Elle habite depuis avec son fils, sa belle-fille et sa petite-fille et se dit très heureuse. Sa mère, sa sœur, son père, ainsi que sa fille aînée viennent parfois lui rendre visite. Lorsqu'ils viennent la voir, ils aident à payer les différentes factures de la maison et Mayu est très heureuse de recevoir cette aide puisqu'elle seule détient un salaire fixe. Elle est également une artisane et vend ses productions, ce qui lui rapporte un certain revenu supplémentaire. Il s'agit de savoirs artisanaux qu'elle a d'ailleurs transmis à son fils qui parcourt maintenant le Brésil en vendant l'artisanat familial.

Elle habitera dans 3 maisons avant de trouver la maison actuelle qui compte 2 chambres et est protégée par un muret. Une amélioration qu'elle reconnaît être importante tout en soulignant qu'elle aimerait avoir une chambre supplémentaire, mais que son salaire ne le lui permet pas.

Elle n'a fréquenté l'école ni au village ni en ville. Elle explique avoir appris des rudiments de portugais lorsqu'elle est tombée malade et qu'elle a dû passer du temps en ville dans les instituts de santé. Son emploi au sein d'un institut autochtone lui permet donc de parler dans sa langue tout en ayant un contact avec des locuteurs lusophones. Mais elle souligne ne pas le maîtriser. Son récit de vie est d'ailleurs réalisé dans sa langue maternelle avec son fils comme traducteur.

ANA

Ana est Waura. Son père est Waura et sa mère est Trumai. Ses parents se rencontrent au poste Diauarum de la FUNAI. Son père a fréquenté les frères Villas-Boas qui ont d'ailleurs plaidé en sa faveur pour qu'il devienne le cacique de son village. Son père a participé à la création du village Batovi, autrefois point de fiscalisation de la FUNAI. Le village est positionné sur un morceau de terre autrefois revendiqué par les fermiers de la frontière du Xingu. Pour parvenir à défendre la terre, il a dû affronter les tirs des fermiers qui tentaient d'envahir cette portion du territoire. Une fois le village créé, Ana est allé y vivre avec son époux. Elle y a élevé ses 4 enfants.

Durant son enfance, une école s'érige. Le père d'Ana étant le cacique, sa famille reçoit fréquemment la visite du seul professeur de l'école. Ana rêve alors de pouvoir étudier. Au départ, son père refuse, car elle est une femme et son rôle est de rester à la maison. Obstinée, elle demande l'appui de sa mère et fait le choix d'entrer à l'école, contre la volonté paternelle. À l'époque, elle est la seule étudiante féminine. Fréquenter l'école lui vaudra de nombreuses critiques. Elle reçoit des insultes de tous les genres sur l'incompatibilité entre son genre et la scolarité. Malgré cela, elle continue d'étudier.

Elle entre en réclusion menstruelle à 11 ans et sort 1 an plus tard pour ensuite aller directement vers Brasilia. Sa sœur y habite et est mariée avec un autre autochtone qui, à l'époque travaille à la FUNAI. Ils inscrivent Ana dans une école de Brasilia. Elle considère cette époque comme un grand moment d'apprentissage. Bien que cette expérience urbaine l'aide à parfaire son portugais, elle relate en toute sincérité avoir fréquenté les mauvaises personnes et emprunté les mauvais chemins. Elle est en 8^e année lorsqu'elle doit repartir vers le village à la demande de son père. C'est dans cette même école qu'elle rencontre l'homme qui deviendra plus tard son époux lorsqu'il reviendra au village, quelques années plus tard.

Son retour au village et la naissance de son premier garçon font naître en elle le besoin de changer de direction, d'arrêter la boisson et la cigarette. Pour elle, mais surtout, pour son fils. Elle amorce alors une formation comme agente de santé. La formation se déroule au poste Leonardo alors qu'elle habite Batovi. Comme son garçon est encore très jeune et qu'elle ne peut pas s'en occuper durant sa formation, elle le met en pension chez une femme qui l'élève comme si c'était le sien. Les gens lui reprochent « d'abandonner » son enfant pour travailler. Elle souligne qu'elle a le droit de travailler autant que les hommes, autant que son époux.

Durant ses années passées au village de Batovi, aucune école n'est encore construite. Comme elle possède un salaire et désire que ses enfants soient scolarisés, elle les inscrit à l'école dans la petite ville de Salto de Alegria, située à 12 km du village Batovi. Ses enfants pourront d'ailleurs bénéficier d'une maison qu'elle se fait offrir par la préfecture de la ville pour service rendu.

Elle déménage en 2010 à Canarana. Son époux est un fonctionnaire d'un organisme autochtone qui y est basé et se rapproche ainsi de son travail. Si elle s'est formée comme agente de santé et a travaillé durant 5 ans à ce poste sur le territoire, la réalité de la ville, la pousse plutôt à chercher un revenu à partir de l'artisanat.

Elle a eu d'autres expériences d'emploi comme lorsqu'elle a travaillé dans une boutique. Elle y a travaillé près de 2 ans. Elle se souvient avoir trouvé difficile les divers apprentissages nécessaires à son emploi. Mais avec du temps et de la patience, avec l'aide de son employeuse, elle parvient à maîtriser l'art de la vente au détail. La patronne se sépare du propriétaire et une nouvelle gérante prend sa place. Ana qui était appréciée du propriétaire et des clientes n'apprécie pas sa nouvelle patronne et fini par donner sa démission.

Un jour, une de ses sœurs qui habite le village lui annonce qu'elle a été nommée présidente de la nouvelle association familiale de la terre de Batovi. Elle leur explique que c'est très compliqué de créer une association, que rien ne vient gratuitement et que cela demande beaucoup de travail. Elle le sait puisqu'elle est membre de l'Association Yamurikuma des femmes xinguanas. Elle sait ainsi que d'assumer le rôle de présidente viendra avec une « grande souffrance », mais elle accepte le rôle qu'on lui décerne.

Elle reçoit de l'aide d'un avocat de Canarana, ami de son père, qui l'accompagne dans le processus bureaucratique. Il va même parfois jusqu'à payer une portion des coûts pour alléger le fardeau d'Ana qui doit souvent payer d'elle-même les frais administratifs. Elle va jusqu'à vendre son artisanat pour parvenir à payer les factures liées à l'association. Elle propose à sa famille la création d'un projet permettant l'ouverture de champs afin de s'alimenter avec les ressources issues du territoire et non de la ville. Pour la soumission de ce projet aux appels de subvention, elle reçoit l'aide d'une chercheuse présente dans la région qui prend le temps de l'aider à construire adéquatement le document. Son projet promeut une alimentation traditionnelle afin d'arrêter de dépendre des aliments industriels de la nourriture « des blancs », de penser au futur, à l'autonomie de leurs enfants et petits-enfants. Elle doit travailler fort pour enseigner, voire négocier, avec sa famille comment fonctionne une association, quelles sont les dépenses permises et dans quel cadre les projets peuvent-ils être créés.

La charge de travail est imposante. Elle dit qu'elle s'en est rendue malade, même dépressive de tant de stress que cela supposait.

Son expérience auprès de l'association Yamurikuma lui a donné le courage nécessaire pour accomplir les tâches qu'elles réalisent auprès de l'association familiale. Si elle ne parvient pas à s'impliquer dans les deux organisations simultanément puisque cela représente une trop

grande charge de travail, elle reste à l'affût et continue d'accompagner, plus manière plus distante, les activités du Yamurikuma.

Son quotidien urbain est marqué par ses différentes responsabilités et l'urgence de générer un revenu quelconque pour payer les nombreuses factures. Car Ana le répète à de nombreuses reprises, vivre en ville est difficile.

Être résidante urbain n'est pas simplement associé au fait de devoir se maintenir en ville, mais également de devoir héberger la parenté de passage. Cette mission, qui répond à plusieurs obligations traditionnelles des lideranças du Xingu est perçue comme difficile par Ana. Les économies accumulées depuis des mois peuvent ainsi disparaître en fumée lors du passage de membres de la famille. Elle et son époux tentent de limiter la venue de cette visite afin de mieux contrôler les facteurs de précarité les touchant.

Habiter en ville est aussi étroitement lié aux emplois dans les institutions et organisations autochtones. Si son époux occupe un tel emploi, ses garçons soulignent ne pas vouloir suivre ce chemin. Selon eux, mais également selon l'expérience de leurs parents, il est difficile de travailler pour les Xinguanos puisque ces emplois sont régulièrement la cible de critiques, de jalousies et d'une très grande pression autant politique que sociale.

À notre rencontre en 2018, Ana se dit fatiguée d'habiter la ville. Comme elle le relate, « je ne suis pas ici pour habiter la ville pour toujours ». Ses fils sont tous grands et elle espère retourner au village bientôt pour accompagner les projets de l'association familiale.

MARIA

Maria a 29 ans en 2017. Elle est née au village et est la deuxième de la fratrie qui compte 7 enfants. Elle est la seule de sa famille qui habite la ville et est mère de trois enfants.

En riant, elle se définit comme ayant été une enfant paresseuse qui n'aimait que jouer. Alors enfant, son village nomme des hommes pour devenir professeurs. Elle se souvient qu'ils reviennent de leurs formations et donnent quelques cours, mais souligne qu'ils sont plus souvent partis en voyage et que, pour cette raison, elle n'a pas étudié pas de façon sérieuse.

Durant la même époque, sa mère est souvent malade. Ses parents vont donc laisser Maria dans un village voisin où habitent ses oncles et son grand-père. Elle passe donc parfois plusieurs mois avec eux et c'est là qu'elle apprend un peu le portugais, puisque ceux-ci ne parlent pas sa langue maternelle. Elle décrit cette habilité à parler le portugais, ne serait-ce qu'un peu, lui permet de se marier avec une autre ethnie.

Elle sait lire « un peu », mais pour « mettre les lettres ensemble » (écrire), tout « sort de travers ».

Au début de l'adolescence, elle voyage en ville pour la première fois avec son père qui va assister à une réunion politique à Canarana. Elle se souvient arriver en ville et être étourdie par la nouveauté, les lieux et le nombre de Xinguanos présents. Durant une promenade, curieuse et obnubilée par tout ce qu'elle voit, elle perd de vue son père. Elle s'assoit sur un banc et décide de l'attendre. Une Xinguana la voit et décide de l'aider à retrouver son père. Dans son souvenir, Maria avec ses yeux de jeune fille considère Canarana comme une ville énorme. Maintenant elle rit de cet épisode, de s'être perdue dans la petite ville de Canarana.

Lors de son retour au village, elle s'empresse de dire à sa mère qu'elle a connu la ville et que c'était très beau. À partir de ce jour, elle garde en mémoire cette expérience et aspire à y retourner.

Plus tard, lors d'une réunion sur le territoire, elle rencontre sa cousine qui l'invite à venir travailler avec elle en ville, dans sa boutique d'artisanat. Sa cousine lui dit qu'elle pourrait même en profiter pour étudier. Enthousiaste à cette idée, Maria demande à sa mère la permission de partir vers Canarana afin de travailler et de gagner un peu d'argent. Sa mère accepte. Elle devient ainsi employée de la boutique de sa cousine. Malheureusement, l'entente ne s'avère pas comme Maria l'avait prévu. Son horaire du temps est particulièrement chargé, car sa cousine lui demande de nettoyer sa maison en plus de ses heures de travail régulières. Elle tente de fréquenter l'école en même temps, mais la cadence devient impossible à suivre. Elle entre à la boutique dès 7h du matin jusqu'en fin de journée.

Le soir, durant l'horaire de ses cours, elle doit nettoyer. Elle termine à 21h. Elle se sent exploitée. Ce souvenir est douloureux pour Maria. Elle dit avoir voulu étudier, mais ne pas y être parvenue à cause de son emploi trop chargé.

Maria a beaucoup appris de cette expérience. Plus jamais elle ne se laissera exploitée par des employeurs, autochtones ou non.

Elle dit à sa jeune sœur qui habite temporairement avec elle qu'elle doit étudier, qu'elle doit profiter de l'opportunité de la ville et qu'elle doit aller à l'école et terminer son diplôme. Maria lui rappelle qu'elle a la chance d'habiter dans une maison, de ne pas avoir à travailler pour payer le loyer et qu'elle doit saisir cette opportunité qu'elle-même n'a pas eue.

Elle travaille pour sa cousine durant près de deux ans. C'est dans le cadre de son emploi qu'elle rencontre son futur époux qui passe à la boutique. Dès qu'ils se marient, elle quitte son emploi et repart vivre au village avec lui. Peu de temps s'écoule qu'ils décident de revenir vivre à Canarana.

Dans leur choix de partir vivre en ville, elle souligne que c'est son rêve d'habiter la ville. Contrairement aux autres qui revendiqueront un désir d'étudier sans pour autant aller à l'école, elle et son mari se disent honnêtes puisqu'ils affirment fréquenter la ville par curiosité, par envie d'y vivre. Sans objectif politique ou éducatif. À leur retour à Canarana, ils vivront chez ses beaux-parents pendant quelque temps. Ils se louent ensuite une petite maison où seulement elle, son époux et leurs enfants logent.

Depuis son enfance, Maria vit entre différents villages, souvent en voyage. Elle explique qu'elle n'a ainsi jamais eu beaucoup de biens, puisqu'elle n'avait pas de lieu à elle, ou elle se sentait chez elle. Depuis qu'elle vit en ville, ce mouvement s'est arrêté. Elle ne se promène plus, visite peu le territoire et cela fait en sorte qu'elle trouve une certaine stabilité dans sa vie urbaine.

En ville depuis maintenant 12 ans, elle a cherché longtemps un nouvel emploi pour subvenir aux besoins de sa famille. C'est seulement quelques mois avant notre rencontre en 2017 qu'elle parvient à décrocher un emploi comme femme de ménage à la CASAI. Pour survivre en ville, il faut un emploi et pour avoir un emploi il faut courir après les opportunités. Et celles-ci sont bien peu nombreuses. Elle est heureuse de son emploi, mais celui-ci est difficile. Les chefs ne sont jamais contents et exigent toujours plus d'elle et de ses collègues. Elle se considère toutefois chanceuse d'avoir un emploi et de gagner un salaire qui lui permet de payer les factures et de « mettre du poulet dans le réfrigérateur ». Un pouvoir économique que peu de femmes xinguanas à Canarana possèdent.

TALYRA

Talyra est Trumai et habite Canarana depuis plus de 20 ans. Elle est mariée à un homme d'une autre ethnie. Mère de 6 enfants qui arbore les lignes horizontales tatouées sur l'épaule, symboles des familles de liderança au Xingu, elle dit savoir « un peu lire et écrire », mais « seulement un peu, puisqu'elle n'a pas pu fréquenter l'école.

Son père est Trumai et sa mère est Kamaiura. Ils sont les parents de 7 enfants dont un est adopté. Talyra est la quatrième. Son père qui est le fils d'un liderança est né et a grandi dans le village. À l'âge adulte, il a développé une déficience grave pour une raison qu'elle ne connaît pas. Il a continué à vivre quelques années au village. N'ayant pas accès à une toilette ou à une douche au village, le quotidien de la famille devenait difficile. Ils prirent donc la décision de venir vivre en ville. En 1995, ils habitent Canarana, mais visitent fréquemment le village. Plus tard, les voyages se feront peu nombreux. Ceux-ci étant toujours parvenus à vivre de peu ont éventuellement été éligibles à la retraite, maigre salaire leur permettant une certaine stabilité. Son père a également reçu un terrain à Canarana de la part d'une chercheuse qu'il a longuement aidé dans ses travaux. Ceci lui permet de ne pas avoir à payer de location. La sœur de Talyra vit depuis ce temps avec eux. Talyra, elle, a continué de vivre au village tout en visitant fréquemment ses parents à Canarana.

Lorsque naît sa première fille, ses parents veulent l'avoir près d'eux pour voir grandir leur petite-fille. Elle décide donc de venir s'installer avec eux à Canarana.

Durant son enfance, son village ne comptait pas d'école. La plus proche se situait au poste de la FUNAI. Si ses cousines qui habitaient plus proche du poste s'y rendaient, Talyra qui habitait plus loin n'a pas fréquenté l'école puisque sa mère ne la laissait pas se rendre jusque là-bas.

C'est grâce à son père qu'elle sait maintenant parler le portugais. Il lui a enseigné ce qu'il avait appris au contact des premiers blancs de passage dans le Xingu, notamment les frères Villas-Bôas. Sa mère, quant à elle, lui enseigne le travail de la terre et la gestion de la maison. Elle accompagne donc sa mère au champ pour sarcler, pour récolter le manioc et le râper, ce qu'elle souligne être un travail pour lequel elle « souffre ». En ville, elle relate en riant qu'elle élève ses filles sans leur donner ces tâches éreintantes où l'apprentissage du travail et de la persévérance se construit.

Elle encourage ses filles à persévérer dans leurs apprentissages scolaires et « d'apprendre plus que moi » en leur répétant qu'elle n'a pas eu l'opportunité d'être à l'école tous les jours.

Elle habite dans une maison louée située à moins d'un coin de rue de ses parents. Elle est venue pour être près de son père et dit qu'elle ne s'éloignera pas de lui tant qu'il est en vie. Elle souligne que pour elle et sa famille, vivre en ville n'a jamais représenté quelque chose de positif, mais plutôt comme une obligation pour faciliter la vie de son père. Par ailleurs, elle et ses frères et sœurs craignent que le village soit une source de sorcellerie pour leur père dont la santé est déjà fragile.

En 1992, alors qu'elle est adolescente, elle sort du territoire pour la première fois en accompagnant une anthropologue avec qui elle fera de la traduction d'entrevues. Elle visitera Canarana et ensuite Campinas en périphérie de la métropole São Paulo. Elle y passera quelques semaines et reviendra accompagnée de son frère qui habite Canarana. Elle est invitée à nouveau pour faire de la traduction d'enregistrement en Trumai par la même anthropologue en 1994 et visitera alors Brasilia et Belem.

Elle décide de déménager à Canarana en 1999, alors âgée de 22 ans, pour habiter près de ses parents. Elle y rencontre son époux originaire d'une autre communauté du Bas-Xingu et qui est alors déjà marié à une femme de son village. Si elle est désormais sa femme, elle ne sait pas dire s'il est toujours en couple avec sa première épouse, restée au village de son époux. Avec son époux, elle aura 4 enfants, s'ajoutant aux 2 plus vieux nés d'une précédente union dont elle ne parle pas dans son récit.

Lors de leur rencontre, ils commencent par habiter ensemble sous le toit des parents de Talyra. Cet arrangement permettant de réduire les coûts liés à la vie urbaine ne durera pas longtemps, car Talyra trouve problématiques les problèmes d'alcool présents dans sa famille. Elle fait donc le choix, plus coûteux, de partir vivre dans une maison à part. Depuis ce choix, elle a habité quatre maisons différentes, changeant pour différentes raisons passant d'un besoin de rénovation, d'une trop grande distance de ses parents ou encore à une tension avec les propriétaires. Leur maison héberge actuellement onze personnes en ajoutant l'époux d'une de ses filles et leurs enfants. Le loyer est payé grâce aux salaires de son époux et de son gendre. Elle-même est une artisane qui produit des colliers en noix de coco et qui fait beaucoup de couture également. Elle a appris à manier la machine à coudre avec sa mère et a également suivi une courte formation offerte gratuitement par le CRAS, le Centre de Référence de l'Assistance sociale.

Elle aime participer à ce type de formation. Elle en a d'ailleurs quelques-unes portant sur le crochet, l'audiovisuel, ainsi que l'informatique. Elle explique aimer apprendre, aimer que les autres lui enseignent de nouvelles connaissances.

La ville est pour elle synonyme de plusieurs difficultés, notamment monétaires, tout en étant accompagnée d'un racisme complexifiant la recherche d'emploi pour les Xinguanos qu'elle présente comme diamétralement opposé au mode de vie du village qui ne présente pas ce

stress économique. Les hommes xinguanos parviennent toutefois à trouver des emplois à Canarana, notamment au sein des institutions autochtones, un fait beaucoup plus rare pour les femmes xinguanas.

Les préjugés sont aussi présents de la part des gens du village, critiquant les migrants xinguanos en stipulant que ces derniers ne connaissent plus leur culture. En plus de rappeler que de nombreux changements sont déjà en cours sur le territoire, pouvant amener à une transformation des pratiques culturelles, elle souligne tout de même que ces pratiques, ce qu'elle a appris de ses parents et grands-parents « sont dans la mémoire » et que « personne n'enlève ça de la mémoire ».

Elle fréquente l'église presbytérienne nommée « Le Projet » et y développer des amitiés. Sans cela, elle ne sort pas de chez elle et ne fréquente pas d'autres personnes.

Habitant la ville depuis plus de 20 ans, son village et sa famille qui y habite lui manquent énormément. Cependant, la distance et les coûts trop élevés l'amènent à visiter le village de son époux plutôt que le sien lorsque c'est possible. Sa famille est également localisée dans plusieurs villages différents, ce qui rend plus complexe le maintien des liens.

Talyra s'ennuie de l'époque où il n'y avait qu'un seul village Trumai et que tout le monde était ensemble. Elle jouait avec ses cousins et cousines. Dans la même lignée, le constat le plus difficile est de voir sa famille éparpillée dans des villages ou des villes différentes. De voir ses enfants grandir sans entretenir de liens étroits avec leurs cousins, cousines, tantes et oncles.

Elle se souvient, jeune, d'avoir le rêve d'arrêter d'être timide. Elle fait le constat que cette timidité est probablement la raison pour laquelle elle n'a pas d'amies. Mais elle note aussi avoir vaincu une partie de sa timidité puisque sinon, elle n'aurait pas raconté son récit en ma présence.

Elle dit penser un jour retourner au village. Mais elle sait qu'au village les écoles ne sont pas équivalentes à celles des villes et que les diplômes représentent des possibilités d'emplois futures essentielles dans le contexte actuel. Un choix qui reste difficile pour de nombreuses migrantes.

RITA

Rita est Kuikuro et provient d'une famille de 11 enfants. Elle est la seconde fille et 8^e enfant de ses parents. Son père est le deuxième cacique du village. Lors de notre entretien en 2017, elle a 18 ans.

Sa mère est promise dès son jeune âge à son père, un lutteur reconnu de Huka Huka. Sa mère lui raconte souvent comment son père a pris une seconde épouse. Elle enseigne à Rita à choisir un homme qu'elle aime et qui l'aimera et prendra soin d'elle.

Enfant, Rita aimait jouer avec ses cousines, aller se baigner au lac, construire des maisons dans la forêt. Ses parents la grondaient lorsqu'elle revenait trop tard ou encore qu'elle n'aidait pas à la maison. Elle voyait son père s'absenter régulièrement pour séjourner en ville. Il lui rapportait des bonbons et des livres par lesquelles elle a un premier contact avec la culture allochtone. Son enfance est également marquée par la présence de son grand-père qui prenait soin d'elle quand elle était malade et qui aimait la taquiner. Quand son père partait en ville, c'est son grand-père maternel qui venait s'occuper d'elle, de ses frères et sœurs et de sa mère.

Au village, il y a une petite école, créée par son père. Elle se souvient toutefois qu'à cette époque, les enfants ne la fréquentaient pas encore. Celle-ci était plutôt fréquentée par les adolescents. Elle n'y a donc pas étudié.

À l'âge de 6 ans, elle accompagne sa mère qui accouche de jumeaux dans la ville de Canarana. Comme les jumeaux représentent une malédiction culturelle (tabou), les parents planifient donner les enfants en adoption. Ils partent avec Rita vers Rio de Janeiro où ils connaissent un centre d'adoption accueillant les enfants autochtones. Arrivée sur place, Rita n'aime pas l'endroit qu'elle trouve sale. Lorsque ses parents lui demandent, hésitant, si elle laissait ses petits frères ici, elle se souvient répondre par la négative. Ils repartiront tous ensemble vers Canarana où la famille fait le choix peu courant d'élever les jumeaux.

Peu de temps après leur arrivée, la nouvelle amoureuse allochtone de son frère aîné va l'inscrire à l'école en maternelle. C'est cette femme qui lui apprend aussi à écrire. Durant sa 4^e année scolaire, elle interrompt ses études sporadiquement, car la famille retourne fréquemment sur le territoire pour assister aux fêtes. Elle décide donc d'arrêter l'école. Peu de temps après, elle a ses premières menstruations. Elle vivra sa réclusion menstruelle dans la maison familiale à Canarana. Après 1 mois où elle est recluse dans sa chambre, sa mère lui permet de sortir avec elle dans la rue, contrairement aux interdits appliqués dans le village. Elle dit être l'une des premières Xinguanas urbaines à sortir durant sa réclusion, mais qu'elle sera suivie par d'autres ensuite. En 2012, encore en réclusion menstruelle, elle retourne sur

les bancs d'école où elle saute deux années et arrive en neuvième année du primaire. Elle restera 2 ans en réclusion menstruelle et sortira officiellement lors d'un rituel au village.

Au moment de notre entretien, en 2017, elle est en 2^e année de secondaire (sur 3). Elle a dû reprendre à deux reprises la première année. Elle redouble son année à cause de ses nombreuses absences elles-mêmes générées par les visites familiales sur le territoire.

Mais elle aime retourner au village et participer aux fêtes. Rita aime tout particulièrement danser. Elle trouve également un grand réconfort à revenir sur le territoire, lui permettant de « se reposer », de « s'éloigner des choses des blancs » pendant un instant. Elle en profite pour manger des poissons frais avec du beiju afin de différer de la routine urbaine où elle mange quotidiennement du riz et des fèves.

En ville, certains événements, des fêtes ou encore des manifestations, sont des occasions très attendues par Rita afin d'aller danser. Elle ne sait toutefois pas chanter. Son père lui souligne qu'il est important d'apprendre ces choses afin que, dans le futur, personne n'oublie de chanter les chants traditionnels. Elle avoue, en toute honnêteté, ne pas s'y intéresser davantage.

À 17 ans, elle décide qu'il lui faut un emploi pour pouvoir aider ses parents à payer les dépenses familiales. Son père l'aide en contactant un ami propriétaire d'un restaurant. Elle y est engagée comme serveuse, son premier emploi à vie. Durant ses heures de travail, elle reçoit des commentaires sexuels et se fait même suivre par les clients, lorsqu'elle ferme le restaurant en fin de soirée. Elle aime son emploi, mais souligne que la boisson est un point négatif de la ville. Elle accompagne cette remarque de son contrepoids, sachant qu'il s'agit d'une réalité déjà répandue dans certains villages du Xingu.

En 2017, elle pense laisser son emploi pour aller participer à un Kuarup au village, durant les vacances scolaires, montrant à quel point la participation aux activités traditionnelles du village peut rendre complexe le vécu urbain.

Il ne s'agit toutefois pas d'un choix facile à faire, car elle s'estime heureuse de représenter une aide financière pour ses parents qui doivent assumer les frais pour une maison hébergeant en moyenne 15 individus. En ce sens, elle utilise sa première paie pour acheter de nouveaux électroménagers à sa mère. Quand cette dernière apprend que sa fille cadette est l'unique source financière de ce présent, elle est heureuse et fière. Depuis, elle aide ses parents à payer le loyer ainsi que les factures mensuelles d'électricité. Elle parvient parfois à se payer quelques petits achats personnels comme des vêtements ou encore une sortie au restaurant.

Le quotidien de Rita, en 2017, s'organise entre la gestion des tâches domestiques, l'école et son emploi. Le croisement de ses horaires scolaire et d'emploi est parfois pesant pour elle et

entraîne une grande fatigue. Entre l'école et l'emploi, Rita accompagne sa mère dans la production d'artisanat familial, et ce, depuis l'enfance.

Rita apprécie les voyages, notamment lorsqu'elle va visiter son frère et sa belle-sœur à Brasilia et qu'ils en profitent pour lui faire visiter la ville avec ses grands centres commerciaux et son parc d'attractions.

En ville, mais principalement à Canarana qui constitue un lieu important de passages et de rassemblements politiques xinguanos, Rita rappelle qu'elle doit montrer l'exemple en tant que fille d'un cacique. Elle se doit de saluer les gens et d'agir comme une liderança. Un rôle qu'elle trouve parfois difficile à maintenir dans le contexte urbain pluriethnique.

Pour l'instant, Rita ne sait pas ce qu'elle veut faire de sa vie. Elle souhaite terminer l'école et être diplômée, mais ne sait pas dans quel champ. Son père l'encourage à poursuivre ses études. Il va même jusqu'à refuser que Rita épouse un Xinguano la demandant en mariage, désirant plutôt qu'elle termine l'école avant.

KYRA

Kyra, une jeune étudiante de 21 ans, se définissant comme persévérante et sincère, est une migrante xinguana de seconde génération. Elle est née à Canarana et y a grandi. Ses parents ont eu, eux-mêmes une histoire de migration particulière. Son père, Kamaiura, a été adopté par une famille allochtone lorsqu'il était enfant. Ayant grandi à Rio de Janeiro, il décide de retourner au Xingu à l'âge de 21 ans, le même que Kyra lors de notre rencontre en 2018. Elle explique qu'il s'était donné la mission de retourner vers son territoire natal et d'aider son peuple. Ayant eu une première épouse, il rencontre ensuite sa mère, elle-même Yawalapiti. Celle-ci a 13 ans lorsqu'elle épouse son père. Ils partent habiter la capitale, Brasília, puisque son père travaille au siège de la Fondation nationale de l'Indien (FUNAI). Ses deux frères aînés sont nés à Brasília tandis qu'elle et son frère cadet sont nés à Canarana lors du retour de la famille.

Elle explique que son père étudiait en droit lorsqu'il a décidé de venir vivre au Xingu. Cette seconde migration mit fin à ses études universitaires, mais il entreprit de travailler pour le Xingu et occupa plusieurs postes importants au courant de sa carrière.

La figure paternelle est très présente dans son récit et y est présentée comme un modèle à suivre. Le départ occasionné par son adoption et sa vie construite à l'extérieur du territoire ne l'empêchent pas de se préoccuper de son peuple. Ce « regard pour son peuple » est ce qu'elle dit conserver de lui. Sa mère, quant à elle, lui aura transmis, peut-être sans le savoir, cette force de s'adapter à un nouveau lieu, à intégrer une « nouvelle vision du monde ». Elle lui reprochera de ne pas lui avoir enseigné suffisamment les savoirs du Xingu, mais elle reconnaît parallèlement que l'expérience de sa mère de vivre en ville et de prendre soin de sa famille seule, sans famille élargie et éventuellement plus tard, sans mari, furent difficiles pour elle.

Elle naît donc à Canarana. Elle se souvient de son premier voyage au Xingu alors qu'elle a 6 ans. Elle rencontre ses cousins, elle découvre sa culture, « ce qu'elle est réellement ». Elle explique que pour elle, durant l'enfance, elle ne se considère pas autochtone malgré ses parents qui lui parlent de son identité. Puisqu'elle n'est pas née sur le territoire et qu'elle ne pratique pas les coutumes de son peuple, pour elle, cela ne fait pas de sens. Ce sentiment a été longtemps renforcé par son quotidien à l'école où elle est traitée de manière égalitaire et ne ressent aucun regard différent sur elle. Selon elle, cette difficulté à se reconnaître Autochtone passe par l'absence de la connaissance de sa langue maternelle. À la maison, sa mère ne lui parle pas dans sa langue maternelle. Son père non plus. Même ses parents parlent le portugais entre eux.

Son père, qui a grandi dans la culture brésilienne, comprend sa langue mais ne la parle pas. Sa mère, elle, a dû s'adapter dans un contexte urbain à une époque où encore très peu de Xinguanos y vivaient. Le portugais est donc, pour Kyra, la langue maternelle.

C'est après ses 10 ans, après sa réclusion menstruelle, qu'elle prend conscience de cette différence, des préjugés, des regards. Elle part réaliser une portion de sa réclusion dans le village maternel. C'est durant cette phase qu'elle cohabite avec sa grand-mère et ses cousins du village, qu'elle apprend les rudiments de sa langue maternelle. Au départ, elle rejette l'idée de faire sa réclusion en prétextant ne pas appartenir à cette culture et de ne pas avoir à s'y conformer. Ses parents insistent. Elle conserve le souvenir que l'amorce de sa réclusion est difficile, elle reconnaît ensuite qu'il s'agit d'une étape importante pour elle. Elle y apprend sa langue, y crée des liens avec sa famille, avec son peuple, elle y découvre des notions différentes de travail et de temps.

À sa sortie de réclusion, vers ses 14 ans, elle apprend que ses parents ont organisé un mariage arrangé avec un de ses cousins. Elle part habiter avec lui dans son village durant 3 semaines. Elle ne supporte pas cet arrangement réalisé sans son consentement et revient vivre en ville. Ce retour lui permet de reprendre l'école qu'elle a dû arrêter lors de ses premières menstruations.

Durant son adolescence elle fréquentera un garçon allochtone. Son premier amoureux n'est ainsi pas bien accepté par sa propre famille tandis que sa famille à lui l'accueille à bras ouverts. Le désir de ses parents de la voir épouser un Autochtone lui sera toujours hostile.

Elle nourrit le projet d'apprendre sa langue, de savoir la parler mais aussi de savoir l'écrire. À la fin de ses études universitaires, elle aimerait retourner au Xingu et participer à la reconnaissance de son peuple en traduisant les histoires et les mythes, en les diffusant dans le monde.

Elle étudie actuellement dans le domaine des lettres, mais aspire aussi à obtenir un diplôme en études internationales.

Son passage au village durant sa réclusion lui instigue le désir d'étudier pour pouvoir aider son peuple. Elle dit « ne pas supporter l'idée d'être arrêtée, de n'aider personne ».

Dans son désir de voir le monde, elle pense à visiter la France et l'Allemagne, mais explique à son père que quelque chose d'intérieur la pousse à toujours revenir vers le Xingu, à penser au Xingu.

Elle aime aller au village lors des périodes de fêtes afin d'y danser mais souligne son inconfort lié aux caméras de plus en plus présentes. C'est en 2016 qu'elle dansera pour la dernière fois, alors qu'une photo d'elle nue (comme c'est la coutume) est prise et ensuite

diffusée dans son école. On ressent son inconfort qu'elle balance toutefois en disant ne pas y prêter attention, d'être fière de qui elle est et de sa culture. Si elle arrête de danser, elle n'arrête pas pour autant de visiter son village afin d'assister et de participer aux fêtes.

Canarana est éloigné de son village natal et Brasilia l'est encore plus. Les visites sur le territoire sont donc peu fréquentes. Pour elle, Canarana a longtemps été associé à un racisme omniprésent entre la population de colon gaucho du Sud du Brésil et les divers groupes autochtones présents sur le territoire de la ville. Elle souligne toutefois que cette situation change puisque la ville devient une porte d'entrée pour le Xingu, principale attraction de la région qui fait tourner, en partie, l'économie de Canarana.

Elle dit qu'un grand défi pour les autochtones en milieux urbains est de « savoir marcher dans deux mondes », celui autochtone et celui non-autochtone. Un tel savoir s'accompagne, selon elle, d'une capacité à gérer les expériences urbaines (alcool, drogue, prostitution). Les femmes plus facilement sujette à la discrimination et à la pauvreté doivent donc redoubler de vigilance.

À partir de 6 ans, elle se rappelle visiter à de nombreuses reprises le Xingu en accompagnant son père lors de ses réunions. Mais ces nombreuses visites ne renforcent pas le contact familial et culturel puisqu'elle passe d'un village à un autre, d'une région à une autre.

Son expérience de Canarana se déroule entre deux domiciles depuis son enfance. La première maison regorge de souvenirs. Elle souligne qu'avant la séparation de ses parents et la dispersion de ses frères, la famille était plus unie. Les enfants du précédent mariage de son père y passaient fréquemment, parfois venaient y vivre un moment. Enfant, elle se remémore cette époque avec émotions. La seconde maison semble associée à la séparation de ses parents, un événement encore lourd dans sa mémoire, malgré les années passées. Pourtant, c'est dans cette maison que sa mère et son père habitent encore, réunis sous le même toit, permettant à leurs enfants de vivre avec eux deux.

Son père est le modèle auquel elle tend, tant pour son honnêteté, sa patience, son implication auprès des Xinguanos depuis sa jeunesse et malgré sa situation d'enfant adopté ayant passé des années à l'extérieur du Xingu.

À partir de l'adolescence et suite à sa réclusion, elle en vient à observer la discrimination dont sont victimes les autochtones à Canarana, non pas uniquement les Xinguanos, mais les Xavantes également. Les regards des gens dans les magasins ou dans la rue, un regard auquel elle-même n'a jamais fait face. Elle prend la responsabilité de parler, d'adresser ces manques de respect, de défendre les gens « qui sont comme moi, comme toi », me dit-elle.

Kyra explique aussi vivre ses retours au village par le prisme des préjugés/critiques. Ne sachant pas faire ceci ou cela, ne pensant pas comme sa parenté, elle ressent ces pressions sur elle. Ces préjugés alimentent une certaine rivalité entre les Xinguanos, notamment entre ceux du village et ceux de la ville. Contre cela, elle tente de prouver ses capacités à son peuple pour être une jeune urbaine et parallèlement aux Allochtones, doutant de ses capacités pour être « Autochtone ».

Son rêve est d'être diplômée en relations internationales et de voyager par le monde. Elle rêve aussi pouvoir continuer le travail de son père, défendre la place, l'histoire et la culture du Xingu, qui est « un peuple comme les autres ».

Kyra, durant l'enfance, a déjà visité avec sa famille les villes de Brasilia et de Rio de Janeiro. À 18-19 ans, elle éprouve le besoin de sortir de la maison. Elle part vivre et étudier à Goiânia avec sa cousine. Il s'agit de son premier voyage sans sa famille. Elle y apprend à devenir autonome, à s'organiser, à gérer les nombreuses responsabilités qui incombent à l'adulte. Goiânia est un choix qui s'impose de lui-même en étant l'une des plus grandes villes à proximité, soit plus de 600 km de Canarana. Elle y suivra la formation pour passer l'examen d'entrée à l'université. 3 ans durant, elle tente d'entrer à l'Université de Goiânia sans passer par les cotes autochtones (pourcentage d'inscription définies sur la base de critères ethniques). Ces tentatives marquent son désir d'accéder à l'université sans passer par l'utilisation de son identité autochtone.

À la suite d'une visite à Rio de Janeiro, elle décide d'aller y étudier. Elle s'y installe et entre à l'Université Fédérale de Rio de Janeiro grâce à une cote ciblant un pourcentage d'inscriptions issues des minorités visibles (populations autochtones, noires, caboclos, confondues). Après 1 an à Rio dans la faculté des lettres, elle décide de retourner à Goiânia pour se consacrer aux études internationales, un champ d'études qui, selon elle, lui permettra à la fois de voyager et d'aider son peuple. Pour ce faire, elle va demander les signatures de ses oncles pour parvenir à entrer à l'UFG (Universidade Federal de Goiânia) à travers la cote uniquement autochtone. C'est toutefois avec réticence qu'elle amorce ce processus, ayant peur de « devoir quelque chose » pour l'obtention de ces signatures. Elle relie ce changement de procédé à un retour vers son identité, une acceptation de son identité autochtone jusqu'alors encore difficile.

Mais voyager, partir vivre à l'extérieur du territoire et surtout sans être accompagnée de la famille ou d'un époux est, dit-elle, premièrement mal vu par les Xinguanos. Si les critiques et les commérages sont nombreux sur le comportement d'une femme voyageant seule, elle n'y fait pas attention.

Elle apprécie son expérience en soulignant que dans cette ville, les préjugés laissent place à une curiosité de connaître l'autre. Le parcours de vie de Kyra est traversé par ce processus

d'acceptation de soi, de son identité, de sa culture. Et si, dans les grandes villes, certains la croit péruvienne, elle dit s'affirmer fièrement comme Xinguana, comme une Autochtone de l'Amazonie et du Xingu. Son affirmation identitaire semblant ainsi plus facile à l'extérieur du territoire et de sa périphérie. Comme si, pour elle, s'éloigner lui permettait de mieux se connaître et de mieux s'accepter.

GISELE

Gisele, une femme kuikuro de 33 ans, est mariée et est la mère de 5 enfants, dont 2 d'un précédent mariage. Elle est la seconde de la fratrie et fille aînée d'une famille de 11 enfants. Ses parents sont tous deux Kuikuro. Le père de Gisele a toutefois vécu une partie de sa vie auprès du peuple Yawalapiti lorsqu'il perd son propre père et va vivre chez des cousins. Le père de Gisele, lutteur reconnu dans la région et futur cacique, choisit sa mère comme épouse avant même qu'elle sorte de réclusion.

Son père prendra une seconde épouse peu de temps après son premier mariage. Son père aura 2 enfants du second mariage avant que celui-ci n'éclate.

Durant son enfance, Gisele se souvient d'aimer jouer, comme sa jeune fille de 6 ans. Aller à la rivière, se baigner, jouer, passer d'une maison à l'autre, faire un petit jardin, se perdre en forêt. Très jeune, elle a appris auprès de sa mère les tâches féminines, comme celles entourant la préparation du manioc et des beijus. Sa mère ayant déjà plusieurs enfants, Gisele se devait de lui prêter main forte pour la réalisation des tâches domestiques.

Elle entre en réclusion menstruelle vers 12 ans. Durant cette période, elle apprend de nombreuses techniques artisanales auprès de sa mère. Elle est une jeune femme très curieuse qui aime apprendre et connaître de nouvelles choses. Elle rappelle à ses filles et à sa sœur cadette l'importance de cette curiosité d'apprendre de ses parents. Son enfance au village lui a appris les travaux ménagers, mais également le travail d'équipe et l'entraide alors qu'elle allait régulièrement aider les autres maisonnées de sa famille élargie à accomplir les tâches journalières. Elle constate que la migration en ville, par la distance des membres de la parenté, par l'isolement des maisons et des familles, par une certaine paresse grandissante, font contraste avec son vécu personnel.

Dès son jeune âge, Gisele apprécie l'artisanat et le troc entre les femmes, le *Moitara*. Elle devient rapidement une leader au sein de cette pratique traditionnelle et accompagne les caciquas dans d'autres communautés pour procéder à des échanges d'objets et d'artisanat. Cet intérêt se continue jusqu'à aujourd'hui alors qu'elle est reconnue au village comme étant une femme rassembleuse qui génère des trocs très populaires.

Durant son enfance, il n'existait pas encore d'école au village. Elle dit n'avoir alors jamais « étudié » en faisant référence à l'école, à la diplomation. Cependant, elle note qu'elle a pu « apprendre » par l'entremise de son oncle qui participait à l'époque à la formation de professeurs autochtones et transmettait quelques apprentissages au centre du village. Elle y amorce son apprentissage du portugais qu'elle continuera en lisant les livres que son père rapport de ses voyages en ville.

À sa sortie de réclusion qui aura durée 1 an, elle n'aura pas la chance de fréquenter davantage ces cours improvisés, car elle se mariera à 13 ans. Son premier époux est un homme qu'elle ne connaît pas. Elle refusera ce mariage qui ne dure que quelques jours. Elle le rejette et finit par lui lancer son hamac au visage en guise de séparation. Quelque temps plus tard, elle fait la rencontre d'un cousin qui désire la prendre pour épouse. S'il est connu dans la région pour ses problèmes d'alcool, il finit par plaire à Gisele contre la volonté de son père.

Alors qu'elle a 13 ans, elle part vivre avec son second époux au village Yawalapiti. Son père, qui craint pour la sécurité de sa fille entendra des commérages lui rapportant que l'époux la maltraite. Il va la chercher et la ramène au village familial à plusieurs reprises. Encore jeune, Gisele ne saisit pas l'ampleur du problème d'alcool de son époux. À chaque fois, son époux vient la chercher et elle repart vivre avec lui.

C'est en sa compagnie qu'elle visitera la ville pour la première fois. Ils iront à Brasilia où réside la belle-mère de Gisele. Mais le souvenir de cette expérience est fait principalement de la violence qu'il utilise contre elle en ville. Son père vient à nouveau la chercher et la ramène avec lui au village. Ces va-et-vient seront continuels durant les années que durera ce second mariage. Elle note toutefois que sans ces problèmes d'alcool et de drogue, il est un homme bon qui prend soin d'elle.

Elle tombe enceinte à 14 ans de sa première fille. Son accouchement se déroule en urgence à Agua Boa, où elle est transférée par avion en partance du village. 3 ans plus tard, elle aura son deuxième enfant, né au village. Celui-ci présente des problèmes cardiaques. Elle doit donc faire de nombreux voyages jusqu'à Brasilia et São Paulo pour que son fils reçoive les soins appropriés. Chaque fois, elle part seule. Laissant son époux au village et sa fille avec sa tante. Lors de ces séjours en ville, elle n'a pas d'argent pour payer ses repas et doit donc rester à l'hôpital ou à la CASAI pour pouvoir s'alimenter.

Quelques années plus tard, une époque où son mari la trompe et la maltraite toujours, elle fait choix d'elle-même le tromper. Elle se promet toutefois d'attendre de trouver l'homme qu'elle aimera. Quelque temps plus tard, elle rencontre un homme et en tombe amoureuse. Elle tombe enceinte de cet homme qui deviendra plus tard son troisième époux.

Son 3^e enfant a 6 mois quand elle fait le choix de se séparer. Elle a 25 ans et après une séparation difficile de son second époux qui prend la forme de plusieurs va-et-vient, elle part vivre en ville avec ses parents nouvellement installés à Canarana.

Son troisième et actuel époux la rejoint en ville à l'époque pour lui demander de l'épouser. Sa famille à lui est cependant contre un tel mariage puisque Gisele est maintenant considérée comme une femme « âgée », déjà mère, mariée et séparée à deux reprises. Son époux actuel,

champion de lutte Huka Huka et reconnu régionalement est très convoité. Gisele le sait et refuse ainsi de l'épouser. Lors d'une fête à son village natal, il vient la voir en lui annonçant qu'il veut officiellement l'épouser. Elle n'en croit pas ses yeux et il repartira peu de temps après dans son village à la demande de sa mère tandis qu'elle, nouvellement mariée, reviendra en ville en compagnie de ses parents. Il parvient toutefois à la convaincre. Ils repartent vivre ensemble sur le territoire. Ils habiteront dans le village familial de Gisele. Après un certain temps, les parents de son époux accepteront ce mariage et inviteront Gisele à venir vivre auprès d'eux.

Lors de sa quatrième grossesse, elle tombe gravement malade. Les médecins ne trouvent pas la source de ce mal. Ses parents vont la scarifier comme il est coutume de le faire pour extraire le mal du corps. On soupçonne alors son ex-époux, reconnu pour être sorcier, de l'empoisonner. Elle ne parvient plus à marcher, elle maigrit énormément. Après être internée à l'hôpital, elle finit par récupérer à la suite des nombreux traitements de scarification. Elle donne naissance en ville à son quatrième enfant. Elle vit une situation similaire pour sa cinquième grossesse. Depuis, bien que désirant un autre enfant, elle craint qu'une future grossesse lui fasse revivre la même torture.

Elle obtient son premier emploi en ville alors qu'elle se sépare de son second époux. Elle est engagée comme cuisinière (bijuzeira) à la CASAI. Cet emploi lui permet d'aider ses parents à payer les nombreuses factures. Elle y restera un peu moins de deux ans. Ce sera son seul emploi salarié quoiqu'elle soit une grande productrice d'artisanat et parvienne désormais à générer à elle seule un bon revenu. Elle est fière de pouvoir acheter des biens pour ses enfants, un cellulaire pour son époux, une moto pour sa famille et d'aider ses parents dès qu'elle les visite à Canarana. Son travail d'artisane est d'ailleurs reconnu dans la région par les autres xinguanos. Elle note qu'elle n'a pas besoin de chercher des clients que les gens viennent à elle à la recherche de la grande qualité de son travail.

Il s'agit notamment de techniques principalement masculines qu'elle apprend jeune auprès de son père et de l'un de ses oncles. C'est Gisele qui enseignera à sa mère les techniques qu'elle perfectionne afin que ses parents puissent également bénéficier d'un revenu d'artisanat.

Elle dit de sa vie que depuis son second mariage, elle n'a pas de lieu à elle. Née au village de ses parents, elle déménage vers le village de son second époux et ensuite amorce une longue suite de va-et-vient entre le village de celui-ci, le village familial et la ville.

Maintenant, sa vie est ainsi. Elle reste un peu au village, puis vient visiter quelques mois par années ses parents à Canarana. Elle préfère vivre au village où elle se sent plus à l'aise, mais le désir de voir sa famille supplante l'inconfort lié à l'urbanité. Pour vivre en ville, elle

souligne qu'il est nécessaire d'avoir un emploi pour pouvoir payer les nombreuses dépenses qui n'existent pas au village.

Son quotidien, celui du village comme celui de la ville, est marqué par ses obligations traditionnelles. Fille d'un cacique, Gisele reconnaît l'importance, en ville comme sur le territoire, d'observer les règles des lideranças. Elle doit, notamment, faire preuve d'un sens de la réception en saluant et conversant chaleureusement avec tous les Xinguanos tout en étant d'une grande générosité et pourvoir aux besoins des gens. Au village, lorsqu'elle revient de la ville, on vient lui demander des produits et de la nourriture. En ville, les femmes qu'elle croise dans la rue lui réclameront ses robes qu'elle s'empressera de leur donner. Gisele est fière de respecter les codes de liderança traditionnelle et se targue d'être acceptée comme liderança au sein de la communauté de son époux. Elle parle deux langues, le karibe et le tupi, lui permettant d'entrer en contact avec de nombreux peuples xinguanos partageant ces troncs linguistiques.

Encore aujourd'hui, Gisele souhaite un jour pouvoir étudier. Lors de sa troisième année comme célibataire à Canarana, elle s'inscrit à l'école secondaire pour y étudier de soir. À peine quelques mois plus tard son futur troisième époux vient la chercher en ville et elle repart vivre avec lui sur le territoire, ce qui met un terme à sa tentative d'étude. Si la présence d'école au village peut s'avérer une piste intéressante pour elle, Gisele souligne que sa constante mobilité entre le territoire et la ville rend difficile, voire impraticable, un quelconque retour sur les bancs d'école.

ALINA

Alina est kuikuro. Mère de 10 enfants, elle ne connaît pas son âge. Elle vient d'une famille de 5 enfants dont elle est l'aînée. Elle croit se souvenir que son grand-père maternel était cacique.

Elle a été choisie dès son enfance pour devenir la fiancée de son futur époux. Dans son village, il n'y avait pas encore d'école à l'époque. Elle travaillait, allait au champ avec son père, mais aussi au champ de sa future belle-famille. Elle faisait les beijus.

Elle se rappelle jouer beaucoup lorsqu'elle était enfant. Elle allait se baigner, chercher de l'eau et du bois pour le feu. À la sortie de sa réclusion, elle est tombée enceinte rapidement et a eu son premier fils. Peu de temps après, son époux décide de choisir une seconde épouse. Elle se sentait triste. Elle ressentait même parfois une grande frustration dont elle lui faisait part. Mais elle ne veut pas se séparer de lui. Alina continuait d'habiter dans la maison de ses parents, tandis que son époux va visiter sa seconde femme. Éventuellement elle viendra habiter avec Alina.

Peu après la naissance de sa fille, elle raconte l'épisode où, fâchée, elle coupe le hamac de la seconde épouse. Mais malgré cela, ils resteront ensemble.

La seconde épouse finit par se séparer et après cette expérience, son mari ne voudra plus de seconde épouse.

Elle s'est occupée seule de ses enfants. Son époux fréquentait souvent la ville et elle reste au village. Quand son époux partait, son père et son frère aidaient Alina en allant pêcher pour subvenir aux besoins de ses enfants.

Sa première expérience en ville se déroule à Rio de Janeiro alors qu'ils vont rendre visite à une anthropologue ayant séjourné au village. Elle accompagne son époux avec leurs 3 enfants. Ils se rendent à Canarana, puis à Brasília, puis à São Paulo et ensuite à Rio. Le tout par autobus.

Elle se souvient se sentir perdue et surprise à la fois. Les enfants n'aiment pas la nourriture de la ville et sont souvent malades. Elle ne comprend rien du portugais. Dans chaque ville, sauf São Paulo où ils logent à la CASAI, ils visitent des connaissances qui les hébergent.

À cette époque, elle ne retourna pas fréquemment en ville.

Elle perd une enfant qui décède d'une attaque de sorcellerie. À la suite de cette tragédie, elle dit vouloir plusieurs enfants. Elle en aura 10 au total. Elle décrit son quotidien comme occupé par le travail de mère, de s'occuper de ses enfants. C'est seulement à la venue de ses derniers garçons, des jumeaux, que la ville prend place dans son récit. 7 de ses enfants sont nés au village. Son avant-dernier garçon ainsi que ses jumeaux, eux, sont nés en ville.

Lors de sa dernière grossesse, elle sent que le poids est plus lourd qu'à l'habitude. Elle va tout de même travailler au champ. Sans accès aux radiographies, un doute s'installe en elle. L'infirmière responsable du village l'envoie en ville faire un ultrason. Le médecin lui annonce alors qu'elle porte des jumeaux.

Dans la région, la venue de jumeaux est un mauvais signe qui renvoie à la mythologie où les premiers humains étaient des jumeaux et l'un était bon et l'autre était mauvais. Anciennement, élever des jumeaux n'est pas bien vu. À la réception de cette nouvelle, le couple est déchiré, mais prend la décision de les élever. Le choix est ensuite appuyé par le cacique du village, le frère de son époux.

Son époux l'encourage à accoucher par césarienne à l'hôpital de Canarana pour faciliter le travail. C'est la décision qu'elle prendra. Elle est ensuite logée par un ami habitant la ville de Canarana et non à la CASAI.

Elle relate des rumeurs comme quoi les gens du village n'ont pas apprécié cette naissance et surtout leur choix de les garder et de les élever. Et ce malgré l'accord donné par le cacique principal. Son époux, deuxième cacique du village, se devait, selon eux, de respecter la tradition. Ils devenaient ainsi l'une des premières familles à accepter de garder des jumeaux.

Mais les commentaires sont nombreux, les rumeurs et commérages se transportent entre le village et Canarana et Alina a peur des représailles de sorcellerie envers ses fils. La crainte est si grande que les parents pensent à donner en adoption leurs nouveau-nés dans un orphelinat à Rio de Janeiro avec le projet de les récupérer lorsqu'ils seraient plus vieux.

Le choix est fait. Le couple accompagné des jumeaux ainsi que des deux autres plus jeunes enfants et de deux infirmières accompagnatrices part vers Cuiaba et ensuite Rio de Janeiro. Lorsqu'ils arrivent à l'orphelinat, ils se rendent compte qu'il s'agit d'un centre pour enfants avec déficiences physiques. Le choc est grand et leur plus jeune fille réclame qu'ils « ne les laissent pas ici ». Alina annonce donc à son époux qu'elle fait le choix de les élever, malgré les craintes de sorcellerie. Une accompagnatrice qui habite à Canarana leur dit alors qu'ils peuvent repartir avec leurs enfants et qu'elle les aidera.

Alina ne voulait pas habiter en ville. Elle espérait pouvoir retourner vivre au village, entouré de tous ses enfants. Cependant, la situation avec les jumeaux la force à revoir ses plans. Ils reviennent donc vers Canarana où son époux se fait proposer un emploi dans une institution

autochtone leur permettant de survivre dans ce nouvel environnement. Les critiques qui émanent du village continuent. Non seulement le choix d'élever des jumeaux est-il critiqué, mais l'option de vivre en ville en tant que famille de lideranças l'est également.

Lors de leur installation à Canarana, Alina invite ensuite ses autres enfants restés au village à venir la rejoindre. Seule sa fille aînée, déjà mariée à un homme xinguanos d'un autre village, ne les rejoindra pas.

Alina pensera souvent, par la suite, à retourner vivre au village. Principalement quand ils manquent d'argent et de nourriture. Mais elle se souvient ensuite les commentaires des gens du village et préfère rester en ville. « Ce n'est pas sans raison que je reste ici, que j'habite ici », dit-elle.

Il lui faudra un long moment pour s'habituer à la ville. Le manque d'argent est un stress constant. Les parents décident éventuellement d'inscrire leurs enfants à l'école. Lors de son récit de vie, collecté en 2018, 4 de ses enfants sont encore sur les bancs d'école.

La famille retournera visiter le village, notamment pour participer aux fêtes et rituels. Alina relate que le parcours de sa famille a influencé l'opinion des autres familles. Certains qui ont refusé d'élever leurs jumeaux se seraient dit alors que c'était possible. Malgré cela et malgré l'acceptation générale des jumeaux, Alina conserve une certaine crainte envers de possibles attaques de sorcellerie envers ses fils. Maintenant, elle dit s'être accoutumée à la ville.

La famille est grande et doit héberger parfois près de 21 personnes. Pour ce faire, Alina et sa famille déménagent 6 fois de maison en moins de 10 ans passés à Canarana. Sa famille fait partie des premières familles xinguanos et des premiers Kuikuro à s'installer à Canarana.

Actuellement, la famille vit grâce à un revenu principal issu de la production d'artisanat. Alina est une artisane chevronnée qui produit des colliers de coquillage, des nattes tressées, des paniers et des hamacs tissés en buriti et coton. Le revenu issu de l'artisanat est complété par les emplois que certains enfants occupent de manière intermittente dans des commerces ou des institutions autochtones de Canarana. Ses enfants qui habitent le territoire et qui viennent lui rendre visite participent également à payer les factures lors de leurs passages. Elle rêve encore de retourner vivre au village.

SAMANTA

Samata est une jeune femme kalapalo. Son père est kalapalo, originaire du Haut Xingu. C'est le frère du chef du village. Il est né dans le village, y a étudié et a travaillé comme batelier. Il a commencé à voyager en ville pour vendre des objets artisanaux et gagner un peu d'argent. La mère de Samanta est aussi Kalapalo. Elle est toujours restée au village, a eu six enfants et n'a jamais eu l'occasion d'étudier.

Samanta n'a jamais eu la chance de rencontrer sa grand-mère maternelle, qui est décédée il y a longtemps. Elle n'a connu que sa grand-mère paternelle. Elle l'a accompagnée à Canarana et a vécu avec elle pendant quelques années. Celle-ci est morte en 2014 suite à la sorcellerie. Quand elle était internée à l'hôpital, elle a dit avoir vu l'esprit qui l'a invitée à venir vivre avec lui.

Samanta est née dans le village. Elle a fréquenté l'école du village dès l'âge de 7 ans. Elle se souvient qu'elle aimait les cours d'histoire, mais pas ceux de portugais. Petite fille, elle aimait jouer avec ses cousines. La maison dans laquelle elle habitait comptait 10 résidents, dont sa grand-mère paternelle. Durant son enfance, elle a passé beaucoup de temps avec sa grand-mère. Samanta l'accompagnait pour ramasser le piqui le matin. De bons souvenirs.

Elle a arrêté l'école lorsqu'elle est entrée en réclusion à l'âge de 10 ans. Elle a trouvé cette expérience difficile. Elle y a appris des choses, mais explique qu'elle approfondira ses connaissances artisanales plus tard, lorsqu'elle habitera en ville. Elle reste recluse durant deux ans. Elle sort pendant la fête du Kuarup. Avant de "sortir officiellement de la réclusion", elle offre des noix pour les invités, comme le veut la tradition. Lorsque les invités arrivés dans son village, son grand-père lui a coupé les cheveux, ce qui a marqué sa sortie de réclusion.

Après sa réclusion, elle est retournée à l'école. À cette époque, celui qui donne les cours est un pasteur, qui créera plus tard le "Projet" situé à Canarana. Elle explique que c'est grâce à lui qu'elle a appris à parler portugais. Ses parents savaient parler le portugais, mais n'utilisaient pas cette langue avec leurs enfants.

Son premier voyage en ville a eu lieu en 2002. Elle a voyagé avec sa famille pour aller vendre de l'artisanat à Brasilia. Elle a beaucoup aimé la ville. Elle se rappelle s'être proménée dans les squares et avoir joué avec ses cousines. Pour un séjour de quelques mois, ils logeaient dans un hôtel ou une pension. Elle est très déçue lorsque, lors d'un autre voyage en ville, son père n'a emmené que ses frères. Elle voulait vraiment visiter la ville à nouveau. Elle pense alors qu'il est important d'épouser un homme avec un emploi afin de pouvoir voyager.

En 2007, elle se rendait une fois par mois avec sa grand-mère à Canarana pour que celle-ci récupère sa pension. Ces visites lui ont fait découvrir la ville de Canarana qu'elle a tout de suite aimée.

Sa grand-mère est restée vivre à Canarana avec son frère. Lorsque celui-ci est décédé en 2010, Samanta et sa famille ont déménagé à Canarana pour accompagner sa grand-mère

malade de sorcellerie. Entre son arrivée et notre rencontre en 2018, elle a déménagé 3 fois de maison, ayant à chaque fois besoin d'un espace plus grand pour accueillir toute la famille. C'est grâce aux salaires de son père et de son frère, mais aussi à la vente d'objets artisanaux et à la retraite de la grand-mère, qu'ils parviennent à vivre en ville.

Samanta explique que c'est à Canarana qu'elle a appris à faire de l'artisanat quand normalement il s'agit d'apprentissages réalisés durant la réclusion. Elle a demandé à sa sœur de lui apprendre à fabriquer des hamacs, des bracelets, des vire-vent, des paniers et des nattes. Elle le fait avec sa mère qui est une "crack" (une experte), puisqu'elle sait tout faire. Grâce à son oncle qui voyage beaucoup, ils parviennent à vendre à Brasília, à São Paulo et lorsqu'ils accompagnent lors de l'événement Encontro das Culturas qui a lieu à Chapada dos Veadeiros, à 700 km de Canarana.

Elle-même se rendra à Chapada en 2012 pour la première fois. Elle a tellement aimé son expérience qu'elle y retournera chaque année jusqu'en 2018. Elle participe à cet événement où, pendant une semaine, plusieurs autochtones du Brésil (mais aussi certains de l'étranger) viennent partager leurs cultures. Elle explique qu'elle aime beaucoup cet événement, mais aussi les lieux, les chutes d'eau et les amis blancs et autochtones qu'elle y rencontre.

Lorsqu'elle a déménagé à Canarana, elle a poursuivi sa scolarité primaire commencée au village. Elle a atteint la 8e année. En 2011, une amie blanche qu'elle a rencontrée dans le village lui a fait la proposition d'aller étudier dans sa ville, près de Goiânia. Son père a accepté, mais sa grand-mère ne l'a pas laissée faire, craignant qu'elle ne finisse par avoir des relations avec des hommes blancs. Plus tard dans l'interview, elle explique également qu'elle avait peur de s'éloigner de ses parents. Jusqu'à maintenant, elle se reproche de ne pas y être allée. Elle explique qu'elle aurait réussi à terminer ses études. Après cette proposition, elle a continué à vivre à Canarana. Malheureusement, en 2013, elle échoue son année scolaire en raison du nombre élevé d'absences dues au déplacement de sa famille sur le territoire pour participer au Kuarup.

Jeune fille, Samanta rêvait de devenir avocate. Son modèle était le mari de sa tante. Il l'a encouragée et continue encore à ce jour à lui donner la force de retourner à l'école.

En 2018, année de notre rencontre, son quotidien est occupé par des voyages pour vendre de l'artisanat, couplé par des périodes où elle reste, statique, à la maison. Elle accompagne son père à Brasília, à Goiânia pour vendre de l'artisanat et réaliser des présentations de sa culture. Mais maintenant, elle veut retourner à l'école. Elle s'était inscrite l'année dernière. Un Xinguano l'a toutefois demandé en mariage. Voulant refuser, elle est restée à la maison afin de ne pas le rencontrer. Ce refus de sortir de la maison a engendré un nouvel échec scolaire par accumulation d'absence.

Elle sait que le point positif de ne pas aller à l'école est de lui offrir la possibilité de voyager, mais qu'en même temps, c'est cette même mobilité qui l'empêche de retourner à l'école. Cela démontre la complexité de la mobilité des femmes vivant en ville.

SAAYA

Saaya est une jeune femme Tapirapé de 23 ans. Originnaire du village Urubu Branco, je la rencontre une première fois en 2017 alors qu'elle passe chez moi avec sa belle-mère xinguana. Je fais plus amplement sa connaissance lors de mon séjour en 2018 alors qu'elle est célibataire, mère d'une jeune fille et en transit entre son village et Canarana où elle vient travailler sporadiquement avec l'Association Yamurikumã.

Son père est Tapirapé et sa mère est métisse Karaja et Tapirapé. Ses parents se rencontrent au village Orokotawa, situé dans la municipalité de Santa Terezinha. Leur première fille meurt en bas âge. Ils auront ensuite trois enfants, dont Saaya est l'aînée.

Saaya se souvient de son enfance alors qu'elle joue dans le village avec ses cousines. Elle s'ennuie de cette époque, mais surtout des liens avec ses cousines qui se sont perdus avec le temps, chacune étant mariée à un homme d'un autre village. Dans son enfance, elle a déjà eu l'opportunité de voyager en ville avec ses parents, mais elle ne se souvient que très peu de ces expériences.

Son père, actuellement professeur à l'école du village, lui raconte que son premier emploi est celui de faire de l'artisanat pour réussir à acheter les biens nécessaires à la famille. Un jour, il décide d'aller étudier dans la petite ville de Barro do Bougre où il termine son enseignement secondaire, près de Cuiabá. Il poursuit ses études à l'université et se rend jusqu'au diplôme de maîtrise. Il retourne au village pour enseigner à son peuple. Sa mère a également terminé ses études secondaires. Elle ne désire toutefois pas poursuivre ses études et préfère s'occuper des enfants à la maison.

À son tour, Saaya étudie. Mais cette fois, il est possible pour elle de le faire dans son village. Elle y termine l'enseignement primaire. À l'âge de 13 ans, Saaya entretient déjà le rêve d'étudier, d'aller à l'université. Son père l'oriente en ce sens. Il l'encourage à continuer ses études pour parvenir à avoir un travail, à devenir indépendante et à pouvoir faire ce qui lui plaît.

Sa mère pense autrement. Elle trouve un fiancé pour sa fille. Un garçon que Saaya n'aime pas. Mariés à 14 ans, ils resteront ensemble durant 2 ans. Durant ces deux années, Saaya n'étudie pas. Elle décide de se séparer en expliquant à son époux que ce mariage ne peut pas continuer ainsi. Elle ressent sa séparation comme une libération. Elle peut enfin revenir vers son rêve, recommencer à étudier. C'est alors qu'elle fait la demande à ses parents d'aller réaliser son diplôme d'études secondaires en ville « afin d'apprendre des choses qu'elle ne sait pas ». Par ceci, elle fait allusion non pas uniquement au contenu pédagogique, mais aussi à l'expérience de la vie urbaine de laquelle elle croit pouvoir apprendre. Face à ce projet, sa

famille exprime des craintes vis-à-vis de l'alcool, des agressions armées, des viols. Ses parents acceptent finalement de la laisser étudier dans la petite ville voisine de son village, Confresa, pour laquelle un transport par moto ne prend pas plus qu'une quinzaine de minutes. Elle peut donc étudier en ville, mais continuer d'habiter le village.

Lors de cette première expérience urbaine, Saaya se décrit comme une jeune fille timide qui craint de commettre des erreurs en portugais et de faire rire d'elle. Les jeunes filles de sa classe désirent être son amie, mais elle reste en retrait. Elle vaincra sa timidité lorsqu'elle prend la décision d'aller vers les autres pour faciliter son apprentissage du portugais. Elle parle lentement, elle a honte. Mais elle surpasse ses craintes, apprend le portugais et parvient à terminer le diplôme d'études secondaires en ville en 5 ans. Depuis, elle entretient le désir de suivre les traces de son père et d'aller étudier à l'Université à Cuiabá.

C'est lors d'un voyage à Cuiabá, à la fin de ses études secondaires, qu'elle rencontre un Xinguano. Ils amorcent une relation et moins d'un an après leur rencontre, il va la rejoindre au village avec sa famille pour la demander en mariage. Elle part alors vivre avec lui dans son village sur le Territoire Indigène du Xingu puisqu'il assume le poste de professeur pour l'école de son village.

L'histoire se répète. Avec son second époux, son rêve est brutalement rendu inaccessible et son quotidien est difficile alors qu'il la maltraite physiquement et psychologiquement. Ils resteront ensemble pendant 4 ans. Elle décide de le quitter alors qu'il la trahit avec une autre femme et aspire à prendre celle-ci comme seconde épouse. À la suite de la rupture, elle repart vivre dans son village avec sa fille.

Suite à sa séparation, elle pense à reprendre son rêve laissé en suspens à deux reprises. Étudier est, selon elle, la voie à suivre. Et l'espace urbain est, pour ce faire, un tremplin démocratique pour l'accès à l'éducation. Dans sa culture, c'est la communauté sélectionne les gens qui seront amenés à poursuivre une formation dans les disciplines en demande. Les gens qui ne sont pas sélectionnés, mais qui avaient un intérêt pour les études, sont ainsi laissés pour compte. Sortir de la ville pour étudier permet à ceux qui le désirent de réaliser également leurs rêves.

Mais partir étudier en ville est pour elle synonyme de se donner la capacité de retourner vivre et travailler auprès des siens. Elle aspire à montrer qu'elle a appris des choses en ville et que grâce à cela elle peut aider sa communauté. Elle souligne ainsi se préoccuper du futur de sa communauté et de celui de sa propre fille.

Mais son projet est actuellement en suspens puisqu'elle n'a pas l'argent suffisant pour l'inscription. Ses parents, même s'ils vivent grâce au salaire de son père, n'aideront pas SAaya pour ses futures études. Son père lui dit de s'arranger elle-même, rappelant que c'est

ce qu'il a fait, lui, en s'organisant pour vendre son artisanat afin de payer ses cours. L'artisanat est très présent dans la famille. Saaya est elle-même une artisane reconnue tout comme sa mère qu'elle qualifie d'artiste et qui lui a enseigné diverses techniques d'artisanat. Toutefois, lorsqu'elle parle de la personne à laquelle elle aspire à ressembler, c'est de son père et de sa résilience, de sa persévérance et de sa débrouillardise qu'elle parle. Elle-même produit de l'artisanat en espérant subvenir aux besoins de sa famille et éventuellement, cumuler l'argent nécessaire pour une inscription à la faculté.

En attendant donc de pouvoir amorcer une formation universitaire, elle accompagne l'association féminine à travers laquelle elle continue son rêve d'apprentissage et d'autonomie. Pour ce faire, elle visite fréquemment la ville de Canarana. Actuellement, elle suit de près les activités de l'Association Yamurikumã des femmes xinguanas. Même si cette Association travaille en premier lieu pour la défense des droits des femmes xinguanas, Saaya se sent interpellé par l'action politique et rassembleuse, ainsi que pour la cause des femmes autochtones au sens large.

LUANA

Luana a 23 ans quand nous nous rencontrons, en janvier 2020. Mariée à un homme xinguano habitant Canarana, elle-même est originaire de la nation des Apyãwa (autrefois nommés par les allochtones Tapirapés) située près de la petite ville Confresa au nord du Territoire Indigène du Xingu.

Elle amorce son récit en se remémorant les déplacements et la division de sa nation en différents villages à la mort du mari de sa tante provoqué par la sorcellerie. Une thématique qui marque le début de son récit.

À l'âge de 6 ans, elle commence à fréquenter l'école. Elle se souvient de cette petite école dans son village. Mais le souvenir de son entrée scolaire lui rappelle surtout un épisode de graves problèmes de santé. Peu de temps après son entrée à l'école, elle est la cible de sorcellerie et perd l'usage de ses jambes. Épisode très douloureux à raconter, Luana narre les tentatives des pajés du village de la soigner, mais sans résultat. Elle restera dans cette situation quatre mois durant. Lorsqu'une délégation religieuse se présente au village, sa mère entrevoit un nouvel espoir. Le lendemain de sa rencontre avec les pasteurs de cette délégation, Luana sent à nouveau ses membres inférieurs et parvient même à bouger ses pieds. Peu de temps s'écoule alors qu'elle parvient à marcher à nouveau. À partir de ce moment, elle explique avoir commencé à croire en cette « religion des blancs », celle qui lui a permis de marcher et d'éviter d'être handicapée aujourd'hui.

À la suite de cet épisode marquant, elle retourne à l'école et souligne avoir été une très bonne élève. Elle conserve toutefois le souvenir de ne pas être une enfant qui sort beaucoup de sa maison en raison des craintes de sa mère qu'il lui arrive à nouveau quelque chose.

Elle termine son enseignement moyen au village en 2013, alors qu'elle a 16 ans. Si sa mère n'a pas fréquenté l'école, son père qui travaille à la SESAI décide d'obtenir son diplôme d'enseignement moyen également et y parvient la même année que Luana. Fréquentant ensemble les bancs d'école, Luana, fière, explique qu'ils s'entraident dans leurs études. Parfois son père lui vient en aide, parfois c'est à elle de répondre à ses questions.

Son village compte en 2020 une centaine de personnes issues de la même famille élargie. Puisqu'il y a une école, la majorité des membres de la communauté sont diplômés. Si sa sœur aînée y est enseignante et directrice, l'équipe professorale compte également deux autres frères et sœurs de Luana. Elle note l'importance de l'éducation pour les membres de sa famille et de sa communauté et souligne que les possibilités d'emploi au village leur permettent d'éviter de déménager dans la ville voisine située à 25 km.

Si les individus restent au village, elle note toutefois que la culture des blancs est très présente, notamment par les mariages interethniques avec des allochtones et par la nourriture « non-autochtone » (viande, poulet). Sa mère tente de lui transmettre les savoirs dits traditionnels (artisanat, peinture, nourriture), mais elle dit avoir été paresseuse et ne pas avoir acquis ces savoirs. Elle reconnaît cette lacune maintenant qu'elle habite en ville et loin de sa mère. Elle pense notamment à son fils à qui elle ne pourra pas transmettre ces savoirs et qui en aura besoin pour se reconnaître dans sa propre culture maternelle. Il s'agit là d'une préoccupation constante pour Luana.

Avant de déménager à Canarana pour suivre son époux, Luana a connu (à des degrés variables) quelques villes du Brésil : Palmas, Goiânia, Brasília, Cuiabá. Adolescente, alors que son frère et sa belle-sœur habitent et étudient dans la ville de Palmas, elle leur rend visite afin de les aider en s'occupant de leur fille. C'est alors que naît en elle le désir d'habiter la ville, de « vivre comme les blancs » considérant qu'il s'agissait d'un beau projet, lui offrant une belle vie. Ce désir se transformera en un rêve longuement entretenu.

Son regard sur la ville a, depuis, changé. Elle constate qu'elle ne veut pas vivre en ville, mais dans le village. Qu'elle se trouve trop éloignée de sa culture, de sa famille, de sa langue. Une réalité complexe alors qu'elle est mariée à un Xinguano qui a grandi en ville et qui, selon elle, ne supporte plus de passer de longues périodes au village.

Son mari, elle le rencontre lors d'un événement interculturel qui se déroule dans un village Tapirapé voisin, le village Urubu Branco. Cet événement se tient une semaine avant le début de ses cours de journalisme qu'elle devait suivre dans une université de Goiânia. Durant l'événement, elle et son futur époux se rencontrent pour la première fois. Même si ses parents sont absents, elle sait qu'ils n'approuvent pas les relations à l'extérieur du mariage. Elle décide donc, avec l'appui de sa sœur qui lui dit de faire ce qu'elle croit meilleur, de se marier directement sur place. Alors que l'événement prend fin et que les délégations xinguanas retournent chez elles, son époux la suit dans son village où il restera très triste durant la première année de leur mariage. Elle trouvera difficile cette union interethnique alors que son époux ne comprend pas sa langue. C'est cette même union qui l'amène à abandonner ses études, puisque l'hébergement qui était inclus à Goiânia était prévu pour une seule personne.

La trajectoire du couple se transformera lorsque le grand-père de Luana, l'un des pourvoyeurs familiaux, décède. Son père, autre pourvoyeur familial, ne peut subvenir aux besoins de tous, provoquant ainsi une situation de nécessité pour la famille (avoir faim-*passar fome*). Son époux propose alors d'essayer de se trouver un emploi, mais ce, à Canarana. Elle s'accorde avec son époux que ce mouvement vers la ville de Canarana sera compensé par son propre déplacement vers son village, chaque mois, pour aller visiter sa famille.

Cette migration de son village vers une nouvelle ville, éloignée de son territoire natal la place dans une situation difficile où elle dit comprendre ce que son époux a vécu. Éloignée de sa famille, dans un milieu qui ne parle pas sa langue où elle doit obligatoirement s'exprimer en portugais pour se faire comprendre, elle pense à se séparer pour pouvoir retourner vivre auprès des siens. Elle et son époux resteront toutefois ensemble malgré les difficultés.

Elle se remémore son arrivée à Canarana, pleurant et s'enfermant dans la chambre de la maison de sa belle-famille. La situation s'améliorera lorsqu'elle accouchera de son premier fils. Si son époux lui propose d'aller visiter sa famille, la distance est grande et le voyageant difficile puisqu'il nécessite quatre transferts d'autobus pour se rendre jusqu'à son village, situé à plus de 400 km de Canarana, cumulant ainsi un trajet de plus de 24 heures. Avec l'arrivée de son enfant, ces déplacements sont encore moins envisageables.

Sa vie en ville est rythmée par l'attention qu'elle porte à son enfant, encore trop jeune pour aller à la garderie. Elle ne sort pas et n'a pas d'amis. Dès son arrivée à Canarana, les femmes xinguanas de la ville lui ont fait sentir qu'elle n'était pas la bienvenue par la diffusion de commérages et de critiques à son endroit. Étant une autochtone d'une autre nation éloignée du Xingu, elle constate que subsiste cette rivalité entre peuples et surtout entre femmes. Elle est ainsi critiquée par certains pour son mariage avec un Xinguanos. Une critique qu'elle trouve inappropriée alors que la réalité des mariages mixtes avec des allochtones est une pratique qu'elle constate être répandue à Canarana. Si elle relate que « le commérage, c'est une maladie », elle évite de sortir de la maison et de développer des relations d'amitié avec d'autres autochtones en ville de peur d'en être encore la cible.

Peu avant d'apprendre qu'elle est enceinte, Luana envisage à nouveau les études, mais cette fois-ci à Canarana et dans le champ de l'infirmerie. La nouvelle de sa grossesse l'amène à reporter son projet. Son époux qui appuie son projet lui rappelle que lorsque leur enfant aura 2 ans, elle pourra retourner étudier. Développant alors l'idée de se former comme infirmière et de pouvoir retourner travailler auprès de son peuple, elle dit « c'est ça mon rêve. Mon objectif. »

Elle énumère ses frères et sœurs qui ont étudié et qui aujourd'hui travaillent à l'école dans son village. Elle souligne qu'ils lui ont tous donné de la force, en particulier sa sœur aînée l'encourageant à étudier. Aujourd'hui, seule de la fratrie sans étude et sans emploi, elle désire prendre exemple sur sa famille.

Son désir de retourner vivre au village est entretenu par la crainte de voir son enfant grandir loin de sa culture et de ne pas apprendre à parler sa langue maternelle. Dans la maison, elle voit grandir le jeune frère de son époux qui ne parle pratiquement pas sa langue. Elle redoute que le seul enseignement de sa langue ne soit pas suffisant, que l'omniprésence des allochtones et de la langue portugaise autour d'eux pousse son enfant à opter pour cette

langue dans son usage quotidien plutôt que la sienne. Selon Luana, la langue est ce qui lui reste de sa culture, puisqu'en ville elle ne mange pas les mêmes mets, elle ne pratique pas les techniques artisanales. Et quand elle parle sa langue, elle se sent chez elle, elle se sent bien. C'est donc avec ferveur qu'elle défend l'importance de la parler en ville, mais surtout, dans un contexte de mariage interculturel.

SOULI

Souli est une jeune fille de 24 ans en 2018. Elle se présente comme étant des nations Suya, Trumai et Kamaiura. Elle partage alors des éléments culturels à la fois des peuples du Haut-Xingu et du Moyen-Xingu. Elle est née au village, mais déménage en ville avec sa famille alors qu'elle n'a qu'un an.

Son père a perdu ses deux parents lorsqu'il était encore très jeune. Pour cela, il a dû s'organiser et se débrouiller seul. Il a donc cherché à travailler très tôt et s'est ainsi rapproché des frères Villas-Bôas avec qui il apprendra entre autres le portugais. Sans avoir étudié, il a œuvré toute sa vie pour la défense des intérêts des Xinguanos et du territoire. Il a travaillé comme fonctionnaire de la FUNAI à partir du territoire et un jour se fait transférer à Canarana. Il est désormais retraité. Son emploi l'a amené à être toujours en déplacement. Même lorsqu'il habitait sur le territoire, il ne restait jamais bien longtemps au village.

Souli est l'avant-dernière d'une fratrie de 8 enfants. Ses parents, et surtout son père, visitaient déjà les villes avant leur migration vers Canarana, mais n'y avait jamais habité de manière formelle. Sa mère ne s'est toutefois jamais vraiment habituée à la ville.

Durant toute sa vie, Souli et sa famille ont continué de fréquenter le territoire et de pratiquer couramment leur culture. Son enfance se déroule donc principalement en ville, mais est ponctuée de ces visites au village où la famille va accompagner les fêtes et les rituels annuels.

Sa famille fait partie des très peu nombreuses familles xinguanas qui possèdent leur propre maison et n'ont ainsi pas besoin de payer un loyer mensuel. Il s'agit là d'un élément de confort important pour les migrants.

Elle décrit son enfance comme une époque où elle aimait beaucoup jouer, parler et apprendre. Très jeune, elle a déjà beaucoup d'amis allochtones. À cette époque, encore très peu de Xinguanos habitent la ville de Canarana. Bien que quelques enfants fréquentent la même école que Souli, elle n'entretiendra aucun lien d'amitié avec des Xinguanos durant son enfance. Son père continue à travailler entre le territoire, Canarana et Brasilia. Souli aime l'accompagner lors de ses voyages. Elle l'accompagne autant sur le territoire lors des réunions et des différentes fêtes des villages visités, qu'à Brasilia, où elle habitera quelques mois lorsqu'elle a 10 ans. Elle aimait beaucoup voyager.

Lorsque sa famille part visiter le Xingu, certains voyages se font au village de son père, et d'autres au village de sa mère. Depuis quelques années et avec la retraite de son père, ses parents se sont construit un petit village pour eux seuls près de la communauté paternelle.

Elle se remémore son entrée en réclusion lors de ses 14 ans. Elle définit ce moment comme étant difficile, car elle doit arrêter ses études et s'éloigner de son groupe d'amies. Lors de son retour de réclusion et sa reprise des cours, un an et demi plus tard, ses amies de l'époque sont passées au niveau suivant et elle a le sentiment d'être « restée en arrière ». Bien qu'elle ait été triste, elle sait que cette phase est importante dans la culture maternelle du Haut-Xingu.

Bien que sa réclusion se déroule en ville, sa mère fait tout pour qu'elle corresponde à la pratique réalisée au village. Ainsi, contrairement à certaines migrantes urbaines, Souli restera dans la maison, sans sortir ni fréquenter l'école durant la totalité de sa réclusion. Elle y a « appris à être une femme ».

Vers ses 17 ans s'ouvre un poste de réceptionniste à l'association ATIX basée à Canarana. Elle demande la permission à ses parents pour envoyer son CV. Son père n'est pas d'accord. Il préférerait qu'elle continue tout simplement d'étudier et lui souligne qu'il subvient à ses besoins sans qu'elle ait besoin de se trouver un emploi. Elle explique toutefois que c'est important pour elle de pouvoir « avoir ses responsabilités et apprendre » dans un nouveau cadre. Têtue, elle n'accepte pas le refus de son père.

Elle sera donc employée par l'association. Elle entre au poste de réceptionniste et passe ensuite au poste de secrétaire administrative. Cet emploi lui offre alors une grande expérience pour la jeune fille de 17 ans qu'elle est. Souli se fait confier plusieurs dossiers, participe à des réunions importantes et est même envoyée comme déléguée lors d'événements pour représenter l'Association. Elle part représenter l'Association lors d'une réunion très importante à Brasilia alors que le président et le vice-président ne sont pas disponibles. Elle se souvient être la plus jeune et la moins expérimentée de la salle, mais ressent une grande fierté de pouvoir participer à la réunion. Elle participe à la conférence des Nations Unies « Rio + 20 » pour laquelle elle est responsable d'une délégation xinguana.

Elle sait que ses expériences, pour être vécues par une jeune fille, ont été très critiquées. Mais à chaque fois, elle a montré qu'elle en était capable. Si au départ, ses parents doutent de la pertinence pour Souli d'une telle expérience de travail, elle gagne rapidement leur soutien ainsi que celui de ses frères.

Durant ce contrat, Souli est encore aux études secondaires. Elle travaille de jour, du lundi au vendredi et va étudier de soir. Elle reste 5 ans à l'Association. Durant ces 5 années, elle est la seule femme autochtone à y travailler.

À 22 ans, elle est allée passer un examen d'entrée spécifiquement pour Autochtones pour la faculté de médecine de l'Université fédérale de Rio Grande do Sul. Le trajet séparant Canarana et le lieu de son examen nécessitait 2 jours et demi d'autobus dont le billet était à ses frais. Même si ses parents vivent un peu d'angoisse à l'idée que leur fille voyage seule

jusqu'à Rio Grande do Sul, elle explique qu'ils la soutiennent et ont confiance en ses capacités démontrées à travers ses nombreuses expériences auprès de l'Association. La compétition est serrée et elle n'est pas sélectionnée. Malgré cela, elle ne perd pas son objectif de vue.

Lorsqu'elle a 23 ans, elle donne sa démission, car elle part étudier dans la ville de Goiânia. Mais elle continue à entretenir des liens avec l'équipe de direction et va aider au besoin.

Son départ à Goiânia s'organise avec une de ses cousines. Elles partent pour y réaliser un cours préparatoire afin de réussir l'examen d'entrée pour les universités publiques du Brésil. Elles partagent un appartement.

Elle souligne avoir le grand privilège du soutien, tant émotif que financier, de son père. Mais outre cela, Souli a toujours été très autonome et indépendante. Travaillant durant 5 ans à l'Association ATIX, elle a gagné un salaire et a pu économiser pour ses projets. En ville, elle a occupé un emploi dans une boutique et a continué sa production d'artisanat pour en retirer un certain revenu. Elle explique cela en réaction aux critiques et commérages dont elle est la cible. Selon ces ragots, il est impossible qu'elle, une jeune femme, puisse parvenir à vivre en ville sans bénéficier d'une source de revenu illégal. Des commérages vont même jusqu'à prétendre qu'elle et sa cousine se prostituent. Selon elle, les Xinguanos considèrent que le désir et la capacité à être indépendante en ville ne peuvent être possibles sans l'aide d'activités illégales et sujettes à la désapprobation collective.

Malgré cela, elle considère son expérience à Goiânia très formatrice, car elle y apprendre à être indépendante et à assumer de nouvelles responsabilités. Son rêve est en effet de pouvoir entrer à la faculté et pouvoir, par le biais d'un emploi, devenir indépendante financièrement et de pouvoir voyager. Elle aspire également à travailler sur le territoire lorsqu'elle sera diplômée.

Ainsi, elle suit les traces de son père qu'elle considère comme son modèle, un « guerrier » qui a dû, très jeune, s'organiser pour être autonome, qui a gagné un salaire lui permettant de faire vivre sa famille confortablement, qui a pu voyager tout en défendant les intérêts de son peuple. En référence à son père, elle dit chercher à toujours s'améliorer, à être une meilleure personne.

Annexe B - Lettre d'acceptation du projet de la part de la communauté

Aldeia Ipatse Kuikuro, 11 de agosto de 2016

Carta de aceitação do projeto de pesquisa de Sarah Bourdages Duclot pela a comunidade Kuikuro

Caro Kumaré Tixão,
Coordenador da FUNAI PIX, Parque Indígena do Xingu, Canarana,

Vemos informar a apresentação do projeto de pesquisa da estudante canadense de doutorado Sarah Bourdages Duclot, passaporte # HH540903, foi realizada no final de junho na frente da comunidade Kuikuro da aldeia Ipatse, dos três caciques, Afukaka Kuikuro, Tabata Kuikuro e Jacalo Kuikuro e da Associação Indígena Kuikuro do Alto Xingu.

A comunidade e os três caciques, depois um período de perguntas, de discussão e de reflexão, aceitam o projeto e a presença da pesquisadora na aldeia quando ela obterá as autorizações da FUNAI.

Esse projeto, chamado "Ser mulher e lutadora no povo Kuikuro do Alto Xingu" será realizado sobre a prática da luta feminina Huka Huka sobre um período de um ano. A pesquisa incluída entrevista e observação do cotidiano. Durante esse tempo, a pesquisadora vai também participar nas atividades cotidianas da comunidade, ajudar a família com quem ela mora, ajudar a comunidade com a compra de equipamento de filme e com a realização das oficinas de cinema para as mulheres. Esses elementos são a parte de troca para a aceitação da realização da pesquisa com a comunidade. No mesmo tempo, a comunidade vai receber a pesquisadora numa família onde ela vai morar para o tempo da pesquisa dela.

Esta carta tem o objetivo de informar a FUNAI da aceitação do projeto de Sarah Bourdages Duclot pela a comunidade, a Associação e os três caciques para facilitar o processo das autorizações pela a entrada em terra indígena.

Atenciosamente,

Annexe C - Document de présentation du projet collaboratif

Projeto Kunha meret opora' anga ma'e (Mulheres cineastas)



Projeto construído e apresentado pelo a
Associação Yamurikuma das Mulheres Xinguanas,
a *FUNAI*
e
a antropóloga *Sarah Bourdages Duclot*

ABRIL 2017

Yamurikuma fica numa busca de financeiro constante. Esse projeto vai poder empoderar as mulheres mas também a sua própria associação por meio de um reconhecimento e uma visibilidade melhores que vão, no longo prazo, facilitar a busca de financiamento.

DESCRIÇÃO

Esse projeto que dar voz para as mulheres indígenas xinguanas da cidade e das aldeias e empoderar elas tanto de maneira técnicas (audiovisual) que de maneira escrita. Obviamente, a Associação tem o objetivo de trabalhar para o empoderamento de todas as mulheres. Nesse sentido, esse projeto, através de suas três partes, dará uma voz para o máximo de mulheres possível. No entanto, acreditamos que a situação das mulheres que vivem nas cidades requer atenção especial. Por isso, construímos esse projeto com duas primeiras partes que vão focar sobre a comunidade feminina xinguanas na cidade de Canarana com cerca de 2.000 famílias estimadas pelo Distrito da Saúde em 2015 e, em seguida, a terceira parte levará o projeto até as aldeias. Queremos especificar aqui uma vez mais a importância de dar uma voz e um apoio para as mulheres morando na cidade que experimentam o isolamento, muitos preconceitos, a falta de apoio da comunidade na integração da cidade, e a falta de reconhecimento das dificuldades das situações específicas delas na cidade. Num sentido maior, esse projeto quer quebrar o isolamento e reunir as mulheres xinguanas num rede social feminino, independentemente do local de estabelecimento. Mas achamos relevante de trabalhar primeiramente com as mulheres da cidade, completamente esquecidas nas lutas e na preocupações indígenas. Esse projeto será completamente colaborativo com a Associação das mulheres e as mulheres participantes. Para evitar questionamentos e atender as necessidade legais e de transparência, o processo terá o acompanhamento da FUNAI, conforme pedido da Associação Yamurikuma em respeito as participantes.

O projeto propõe a produção de dois documentos (um filme e um documento escrito-tese) que vão poder ser usados pela Associação para defender os direitos das mulheres xinguanas, porque eles vão

- ajudar a resgatar e dar importância nas histórias pessoais e coletivas das mulheres
- apresentar o talento de jovens cineastas na produção do filme no nome delas e da Associação
- promover a aproximação entre as mulheres da cidade que são normalmente dispersas e isoladas.

A importância que acordamos no acesso geral desses documentos nos leva na tradução do filme nas línguas locais, em português, em inglês e em francês para ajudar o objetivo da difusão das histórias e das vozes das mulheres. Quanto ao documento escrito, ele será traduzido em português, inglês e francês primeiramente, com um objetivo futuro de traduzir ele nas línguas locais também.

Esse documento vai apresentar a primeira parte, aquela das oficinas de audiovisual, a segunda parte, aquela das histórias de vida, e uma terceira parte como abertura para dar uma continuidade nesse projeto no longo prazo. Além disso, serão apresentados os objetivos desse projeto e os diferentes termos dos consentimentos das participantes. Finalmente, esse documento apresentaria um calendário e um orçamento preliminares.

Finalmente, queremos especificar que as duas primeiras partes desse projeto fazem parte do doutorado de Sarah Bourdages Duclot, uma pesquisa que será completamente colaborativa com a Associação Yamurikuma das Mulheres Xinguanas e as participantes das oficinas e das histórias de vida. Essa colaboração será transparente e irá integrar cada etapa, da construção da forma do projeto até a análise e a apresentação dos resultados. Dentro da última parte que se apresenta como uma abertura para a continuidade e a permanência da produção audiovisual feita por mulheres xinguanas, ela terá um papel de orientadora e de ajuda técnica unicamente.

PRIMEIRA PARTE – Oficinas de audiovisual

A primeira parte desse projeto toma forma pela uma capacitação técnica feita e organizada para 15 mulheres indígenas da cidade juntando as várias etnias do parque. Essas 15 mulheres serão selecionadas respeitando os critérios de região, etnia, interesse e apoio da comunidade e da família para sua participação nas oficinas. Essas oficinas serão divididas em duas séries de cinco dias, distribuídos ao longo de duas semanas. A primeira semana será a série de aprendizagens básicas. A segunda vai aprofundar os conhecimentos, enriquecer as técnicas e os aprendizagens das alunas (entre outros com a participação de 4 especialistas profissionais do cinema). Dentro dessa capacitação, as mulheres vão aprender técnicas audiovisuais (fotografia e filme), manipulação do material adequado para essas técnicas, processo de pré-produção (construir um roteiro, montar a rotação/storyboard, etc.), processo de edição e de pós-produção e as informações sobre a apresentação e a difusão de uma obra audiovisual.

As oficinas serão construídas com uma parte teórica e uma parte de prática, para ajudar as mulheres entender e aplicar os aprendizagens delas diretamente. Dentro dessa prática, elas vão poder tirar fotos ou gravar vídeo que serão armazenados dentro de um HD no nome de cada uma. Então, posteriormente, esses arquivos poderão ser usados unicamente por elas para um projeto pessoal. Seguindo as oficinas, Sarah Bourdages Duclot vai ficar na cidade 4 meses e será disponível para ajudar as mulheres na produção de projetos pessoais.

A construção das oficinas quer seguir e respeitar o horário e o modo de vida das mulheres (atividades para as crianças, duas possibilidades de horário para as oficinas para combinar com os horários da escola delas – de manhã e de tarde). Dentro de cada oficina as mulheres serão convidadas a comer, sabendo que elas estão tomando tempo na casa para assistir nas oficinas. Seguindo a colaboração com a Associação Yamurikuma, o local das oficinas será no Ipeax aonde tem espaço adequado para aulas e equipamento para ensinamento (projektor, som, tela). Finalmente, achamos relevante de trazer a participação de profissionais do cinema para aprofundar as oficinas e os conhecimentos que as mulheres vão receber, pois elas ficam orgulhosas dos projetos delas na frente.

As oficinas :

- 1- Visualização e Introdução no audiovisual
- 2- Pré-produção (Elaboração de um filme: escrever um roteiro, ficha técnica de planos, etc.)
- 3- Manipulação do equipamento
- 4- Técnicas de fotografia
- 5- Técnicas de filmagem
- 6- Técnicas de gravação do som
- 7- Pós produção - Edição (como fazer a edição com um programa específica, como modificar o som, as imagens em pós produção, etc.)
- 8- Difusão e apresentação de uma produção audiovisual

A antropóloga Sarah Bourdages Duclot e a Associação Yamurikuma compromete-se em assumir a responsabilidade das mulheres participantes nas oficinas. Juntos, elas vão assumir um papel de proteção e de vigilância das alunas para garantir as famílias e os pais delas a segurança e o sério do projeto. Uma participante que disse participar mas que não se apresenta nas oficinas será excluída do grupo das alunas se os pais dela não estão conscientes da situação de ausência dela.

SEGUNDA PARTE – Historias de vida

Esse projeto, com a vontade de dar uma voz para as mulheres da cidade, quer também coletar e dar uma visibilidade para um mínimo de 30 historias de vida de mulheres moradas da cidade. Essas historias serão valorizadas de duas maneiras. Pelo a produção de um documento escrito e de um filme aonde as mulheres poderão falar das experiências delas na cidade. O tema da cidade será o ponto principal mas serão integrado cada tema que as mulheres acham pertinente na fala das historias delas. Além da livre escolha dos temas, as mulheres também têm a oportunidade de contar a sua história como quiserem. Além de dar voz e de empoderar as mulheres que estão na cidade, esse projeto quer oportunizar, pela proximidade, as mulheres falarem desse espaço dentro da vida dela, da experiência que elas fazem ou fizeram da cidade, até mostrar os lugares específicos e importantes para elas.

O documento escrito será tanto produzido como uma tese construída em colaboração entre as mulheres participantes, a Associação Yamurikuma e a antropóloga Sarah Bourdages Duclot e tanto como um documento construído para ser usado pela a Associação para defender os direitos das mulheres indígenas. Por isso, esse documento precisa de conter um contexto, uma parte mais teórica, uma análise, e as conclusões feitas em colaboração com as mulheres participantes e a Associação Yamurikuma. Assim esse documento poderá ser reconhecido pelos órgãos governamentais, universidades, pesquisadores, associações e ONG.

Para iniciar um processo de transmissão das historias entre as gerações de mulheres e para desenvolver as novas capacitações das alunas das oficinas, as mulheres interessadas poderão participar, com a Associação Yamurikuma na gravação das historias de vida. Essas gravações serão planejadas na produção de uma criação audiovisual feita por elas que poderá ser usado por elas nas aldeias e nas cidades, no Brasil como fora.

Para garantir o respeito das mulheres participantes, dentro desse processo de colaboração tanto na produção audiovisual que a produção escrita, cada participante vai ter acesso no verbatim (a transcrição escrita da historia oral) e nas imagens e cenas coletadas durante a gravação da Historia de vida para deixar ela com a possibilidade, se ela quiser, de modificar ou apagar algumas partes. Porque são só as mulheres que podem decidir de que será divulgado sobre a historia delas. Os arquivos das historias de vida serão guardadas pela Sarah Bourdages Duclot e a Associação Yamurikuma e cada pessoa, outros que as mulheres participantes, que querará ter acesso e usar os arquivos deverá entrar em contato com a Associação Yamurikuma e receber a aprovação dela.

A produção audiovisual das Historias de vida será apresentada numa ultima etapa para outras mulheres da cidade numa primeira etapa (e numa segunda para as mulheres das aldeias) para elas poder se encontrar, se reconhecer e dividir outras experiências. Isso, talvez, poderá ajudar na

criação de um rede social feminino dentro primeiramente da cidade e conectando também a cidade e as aldeias, para lutar contra o isolamento das mulheres, os preconceitos de que elas são vítimas, e a falta de apoio e de reconhecimento das situações específicas como moradoras do espaço urbano.

TERCEIRA PARTE – Ajuda e orientação na continuidade da produção audiovisual pela a equipe das alunas e a Associação Yamurikuma das Mulheres Xinguanas

Uma terceira parte, que se apresenta como a conclusão deste projeto, será a orientação em duas fases das mulheres para usar as capacitações delas de maneira autônoma. Numa primeira fase, as alunas serão orientadas para constituir uma equipe de produção audiovisual que vai permanecer no objetivo de produzir filmes e projetos fotográficos de autoras indígenas e femininas. Numa segunda fase, essa parte tomara forma com a orientação e ajuda na organização de uma roda de transmissão de conhecimento entre as alunas das primeiras oficinas e novas alunas interessadas com audiovisual, na cidade como nas aldeias.

Tomando o projeto audiovisual das Historias de vida como uma maneira de desenvolver e avaliar para a primeira vez o novo conhecimento delas, as alunas vão poder usar essa experiência nos projetos que elas vão construir integralmente e de maneira autônoma. Depois da primeira experiência, elas vão poder escolher os papeis que elas gostariam de assumir dentro de projetos futuros.

Essa parte se quer a continuidade lógica das duas primeiras partes. Com o objetivo de dar voz e capacitação para as mulheres, importa também de divulgar e transmitir esses conhecimentos para a maioria das mulheres xinguanas. Nessa parte, a antropóloga Sarah Bourdages Duclot tem um papel de orientadora para a equipe e a Associação Yamurikuma.

OBJETIVOS

Esse projeto inclui vários objetivos. Os objetivos principais são de:

- Dar uma voz e empoderar as mulheres xinguanas
- Deixar as mulheres xinguanas e a Associação Yamurikuma autônomas na utilização do audiovisual com uma capacitação técnicas
- Dar a possibilidade para as mulheres serem diretoras e realizadoras dos trabalhos audiovisuais que concernam elas
- Construir um projeto completamente colaborativo e transparente entre a pesquisadora, a Associação Yamurikuma das Mulheres Xinguanas, a FUNAI e as participantes.
- Fortalecer a Associação Yamurikuma das Mulheres Xinguanas por meio de uma visibilidade na cidade

Em continuidade com os objetivos, as expectativas que esse projeto poderia levar são múltiplas. Em particular, esse projeto poderá ajudar a juntar as mulheres da cidade que estão muito dispersas afim de ajudar na construção de um rede social feminino. Nesse sentido, esperamos que ele contribuía a diminuir o sentimento de isolamento com os encontros e as rodas de conversa sobre as historias delas. As capacitações de audiovisual poderão estimular o debate sobre direito de imagem dos povos indígenas e mais especificamente das mulheres. Finalmente, a coleção das historias de vida delas poderá também participar a combater a violência contra as mulheres por meio de uma visibilidades das historias delas.

Annexe D

Formulaire de consentement à la participation des ateliers

CONSENTIMENTO VERBAL OU ESCRITO

Os participantes desse projeto, as responsáveis da Associação Yamurikuma das Mulheres Xinguanas e a antropóloga Sarah Bourdages Duclot tomam conta das responsabilidades e dos direitos de cada. No caso de uma quebra desses termos de responsabilidade, as mulheres podem recusar-se a participar. Se elas tem perguntas, em qualquer momentos elas podem comunicar com a FUNAI, com a Associação ou com Sarah Bourdages Duclot.

Esse projeto esta acompanhado pela FUNAI.

Para a participação das oficinas

- | | | |
|--|-----|-----|
| -Você entende bem o projeto. Você concorda..... | SIM | NÃO |
| -Você aceita de participar no projeto..... | SIM | NÃO |
| -Você pode aceitar ou não que algumas imagens foram tomadas delas e usadas dentro do projeto. Você aceita..... | SIM | NÃO |
| -Você tem o direito de participar e de retirar-se em qualquer momento. Você concorda..... | SIM | NÃO |
| -Se você quer que a sua identidade fica confidencial, nos vamos usar nomes substituídos e imagem em consequência. Você concorda..... | SIM | NÃO |
| -Você quer uma identidade confidencial..... | SIM | NÃO |

Consentimento verbal : _____	_____
Número de gravação	Data
Consentimento escrito: _____	_____
Assinatura da participante	Data
Consentimento escrito: _____	_____
Assinatura de uma responsável da Associação	Data
Consentimento escrito: _____	_____
Assinatura da pesquisadora	Data

Annexe E

Formulaire de consentement à la participation des récits de vie

CONSENTIMENTO VERBAL OU ESCRITO

As participantes desse projeto, as responsáveis da Associação Yamurikuma das Mulheres Xinguanas e a antropóloga Sarah Bourdages Duclot têm que entender e concordar com as responsabilidades e direitos do projeto *Kunha meret opora' anga ma'e* (Mulheres cineastas) que esta aprovado pela Universidade Laval com o número 2016-162/18-07-2016. No caso de discordância de termos de responsabilidade, as mulheres podem recusar-se a participar. Se elas têm perguntas, a qualquer momento elas podem contatar a FUNAI, a Associação ou Sarah Bourdages Duclot.

Esse projeto esta acompanhado pela FUNAI e a Associação Yamurikuma das Mulheres Xinguanas.

Para a participação das *Historias de Vida*

- | | | |
|---|-----|-----|
| -Você entende bem o projeto?..... | SIM | NÃO |
| -Você aceita participar no projeto?..... | SIM | NÃO |
| -Você aceita que as imagens feitas <i>por</i> você sejam utilizadas no projeto?..... | SIM | NÃO |
| -Você aceita que as imagens feitas <i>de</i> você sejam utilizadas no projeto?..... | SIM | NÃO |
| -Você tem o direito de escolher imagens que serão divulgadas no filme e na pesquisa. Você entende?..... | SIM | NÃO |
| -Você tem o direito de retirar-se em qualquer momento. Você entende?..... | SIM | NÃO |
| -Você quer ocultar sua identidade (confidencialidade)?..... | SIM | NÃO |
| (Se sim, vamos utilizar nomes fictícios e imagens adequadas) | | |
| -Você tem o direito de revisar o texto da sua Historia de Vida, mudar, adaptar ou apagar cada parte que você quiser. Você entende?..... | SIM | NÃO |

Consentimento verbal : _____
Número de gravação _____ Data _____

Consentimento escrito: _____
Assinatura _____ Data _____

Consentimento escrito: _____
Assinatura de uma responsável da Associação _____ Data _____

Consentimento escrito: _____
Assinatura da pesquisadora _____ Data _____

Annexe F

Formulaire de consentement à la participation du tournage



Termo de autorização de uso de imagem (adulto / menor de idade)

Eu, _____, portador da Cédula de Identidade nº _____, inscrito no CPF sob nº _____, residente à Rua _____, nº _____, na cidade de Canarana (Mato Grosso), AUTORIZO o uso das minhas imagens (ou do menor _____ sob minha responsabilidade) em fotos ou filmagens e da minha voz, sem finalidade comercial, para serem utilizadas nos projetos de audiovisual realizados pela Associação Yamurikuma das Mulheres Indígenas do Xingu com o CNPJ : 15.372.019/0001-36, por Sarah Bourdages Duclot e pelas participantes das oficinas de audiovisual.

A presente autorização abrange os usos acima indicados que poderão ser utilizados em todos e quaisquer projetos e/ou obras de natureza sócio-cultural voltadas ao poder feminino e as vozes das mulheres indígenas, em todo território nacional e no exterior.

Canarana, ____ de _____ de _____.
Dia Mês Ano

(Assinatura)

Contato (telefone) : _____

Email : _____

Annexe G

Calendrier proposé en juin 2017

CALENDÁRIO

Abril 2017

Semana 2 – 8: Apresentação do projeto
Assinatura dos documentos de consentimento para as oficinas

Semana 9-15: Domingo, o 9, apresentação de filmes no IPEAX
Primeira parte das oficinas – básicas

Semana 16-22: Domingo, o 16, apresentação de filmes no IPEAX
Segunda parte das oficinas – aprofundadas

Semana 23-28: Prática das alunas & Projetos pessoais

Mai 2017

Semana 30-6: Apresentação da segunda parte do projeto
Assinaturas dos documentos de consentimento para as Historias de vida

Semanas 7-13/14-20/21-27: Preparação na coleção de Historias de vida
Coleção de Historias de vida
Co-Analise

Junho 2017: Coleção de Historias de vida
Co-Analise
Reuniao da equipe de produção do filme

Julho 2017: Coleção de Historias de vida
Co-Analise
Reuniao da equipe de produção do filme

Outono 2017: Análise e escrita do documento-tese
Trabalho sobre o filme e começo da pós-produção

Inverno 2018: Consulta em Canarana com as mulheres sobre a análise, e talvez coleção de outras historias de vida.
Processo de pós-produção

Verão 2018: Consulta e orientação com a Associação no longo do processo do projeto pelo internet
Processo de pós-produção

Outono 2018: Apresentação em Canarana das análises e das conclusões, mudanças com as participantes.
Finalização do projeto e difusão

Annexe H

Citations originales en portugais des collaboratrices

INTRODUCTION

1. Quando uma mulher decide ser forte, ela é forte. Ninguém derruba. Pode vir obstáculos para ela, que ela vai conseguir superar. Isso é ser mulher indígena.

CHAPITRE 1

2. Acho que eu me abri... (rire)... acho que eu falei coisas que ninhem sabe... (rire)... Eh... sim... mas eu acho que eu me abri mesmo. Falei realmente o que aconteceu, que realmente... acho que... eu tava precisando disso... de ... de botar para fora neh... porque... ficar por dentro de si mesmo, isso pesa, isso agrava... então acho que falando tudo isso hoje, me senti leve!
3. Como foi de contar sua história? ^[1]_[SEP]
Olha de contar a minha história, **a gente fica um pouco acanhada, de contar abertamente o que você fez e o que que você não fez e o que aconteceu, porque muita gente não tem coragem de contar.** Principalmente o que você faz de errado. Para mim é importante passar isso. ^[1]_[SEP]Principalmente hoje o que está acontecendo. Tem coisas que estão acontecendo que são piores do que eu fiz no passado. **É importante eu apresentar as minhas falhas pra eu poder também corrigir. Até mesmo passar para outras pessoas que eu vejo que estão nesse caminho.** ^[1]_[SEP]E dizer olha, isso não é bom. Pensa, volta atrás e faz o melhor do que você puder. Porque depois que você pegar uma idade, que você tiver marido e filhos, quando você ver que você precisa dar condições para sua família, você não vai ter mais essa oportunidade. Ou então a oportunidade fica mais difícil. Eu penso assim. **Eu não tenho vergonha de falar da minha vida, mas eu acho que muita gente não sabe o que aconteceu dentro da minha família. Dentro, do que acontece. Espero que essa minha história de vida seja um exemplo de superação.**
4. Aah eu gostei! Eu gostei, eu gostei muito! Acho que devia falar mais de minha vida, das minhas emoções, sei. Acho que é importante assim, (...) isso, aqui, eh, uma pesquisa que você ta fazendo.
5. Então... eu... eu gostei neh... que... porque... uma... um fato real... de cada um... que vive... cada experiencia... diferente... porque... nem... so a gente ver as pessoas... a gente acha que ta passando a mesma situacao... a mesma experiencia... mas não... **cada pessoa tem sua historia diferente... tem sua historia para contar... o momentos... os momentos difficis... os momentos facils... triste... neh... felizes... neh. quando a gente... conseguiu fazer as coisas... você se senti realizada...** esses tipos de coisas neh... então... para mim. foi muito... eh... assim... **foi muito gratificando...** porque... primeira vez... a gente pensa nessa parte... neh, registrar esse... registro... historia de vida de cada um neh... porque... a gente... sonhou com isso... vamos fazer isso... para que a gente vai registrar e garantir... nossos direito... a gente acredita que vai voltar para nos... então... eu gostei muito...
6. Aah... então ta... se eu gostei ou não neh... então... eu gostei... eu gostei de contar toda da vida, neh... porque... porque tem boa coisa que eu... que eu precisava me... me desabafar neh... contar... e compartilhar com as pessoas assim neh... que... o que aconteceu na minha vida. então isso foi... interessante de contar... história... eu achei legal neh. porque niguem, porque niguem nuca sabe o que aconteceu neh... ninguem sabe do que aconteceu na vida de outra pessoa... então eu presicava contar... e foi interessante contar... neh... e falar o que aconteceu... eh isso... eu gostei...

PARTIE I

CHAPITRE 4

7. A história dos meus pais, meu avo não é Ikpeng, avo dele Nafukua. Um povo guerreiro, que pegou essa crianca durante a guerra, criou na aldeia ikpeng. Ele se chamou Yaluke. Yaluke tinha duas filhas, Ahuapu e tukeni.

- Então meu pai é filho do Ahuapu, meu pai se chama Mogori. Por isso que meu nome é Kanaiuu. Nome Matipu. Nome Nafukua. Por isso que eu tenho esse nome.
- Meu avo arua. Ele vista a gente... conta os nomes... por isso que não temos nome Ikipeng. Por isso que a gente considera Nafukua como parente. A gente é mestiço. Com outro povo.
8. Meu pai, Yawalapiti, (...), meu pai morava no... na outra ethnia... Kuikuro... porque, meu pai, quando era criança, diz que tava com 5 ou 6 anos... mataram o pai dele. Mataram pai dele. Aí, como não tinha mais ninguém... eles foram embora para os Kuikuro. Morar lá com os kuikuro. Como não tinha mais ninguém, tudo mundo espalho... cada etnia... (...) aí, cada um se casou... com Kuikuro... casou com Mehinako... casou com Waura... casou com Kuikuro de novo... tudo mundo espalhou neh... ai foram embora... meu pai cresceu ... lá... cresceu.
 9. Aí, matarão Kamaiura que matou meu avô... aí foi embora...
 10. (...) então é fora do parque... Na época dos Villas Bôas eles acharam importante essa migração deles pro Xingu que já era um território que estava sendo conversado para ser demarcado. E lá não tinha esse, essa conversa. Eles não tinham uma terra pra viver, por causa que já estava sendo invadido, né, pelos madeireiros, pelos garimpeiros então eles acabaram vindo pro Xingu, a família do meu pai.
 11. Eh... demorou... deu filho neh... ai nasceu uma filha... so que já morreu... morreu a menina... depois veio... engravidou... menino... morreu. 3 meninas, 2 meninos morreram. Nasceu... estava grandinho... diz que tinha... 4 meses... e menino morreu...
S.mas como isso?
não sei... não sei... Sarah... Agora... mas velha a menina morreu de sarampo... eh... ela estava assim... do Maita... ai morreu... Ai, minha mãe ficou ainda... demorou para, para ver outro... ficou, ficou, ficou... Ai... engravidou... ai veio Eu! (rire). Ai, veio eu. Eu nasci.
 12. (...) aí chegaram lá... aí foram... Orlando... acho que Claudio, Leonardo... essas pessoas neh... porque... eu não tinha nascido ainda neh! A minha mãe estava ainda pequena! Minha mãe que contava isso. Aí, vieram, todo mundo vi... o barco chegou lá... o barco parava longe... longe... porque o rio fica longe neh... Aí, vieram andando... aí... tem branco aí... tem karaibe... porque a gente chama karaibe os brancos... neh... então Karaibe, karaibe! isso. Ai meu avo, Tamapu, recebeu eles. foi lá. oh Tamapu esse... é o cacique... Tamapu. Cacique. Aí trouxe Canato Yawalapiti. Era filho do Aritana. Ai minha tia tava moça já. Aí ele viu ela... neh... a minha tia... ai meu pai gostou dela... Ai Orlando mesmo que falou para ele para casar... (rire) Ai meu avo... meu pai... ficou lá... casou com ela... Ai Orlando foi embora, sozinho... para outro lugar. Estava procurando onde vai ser os Postos. Lugar bonito neh... Aí, foram Morena, ninguem gostou. Foi... mais para baixo... nada. Ai veio um velho Kamaiura, falou... "oh gente, tem lugar bonito, so tem mangava lá... bonito lugar..." Ai eles voltaram... todos indios atrais deles... de dia... canoa, canoa, ai Orlando... diz que ele vi lugar bonito... "Agora vamos fazer lugar aqui" lá no Jacare... se chama Jacare neh... pessoal limpou... diz que pessoal limpo neh... pions dele neh... os indios também ficou... cantando lá... tudo mundo junto... eh... ai cada um deu ideia neh. Fizeram pista logo. Diz que ficou lá. Cheio de indio. trumai, Kamaiura... **cada indio... primeio que eles estão vendo branco chegando lá neh...** aí... ficaram lá.
 13. Aí, quando Orlando chegou neh... primeiro... acho que na aldeia dos Kuikuro... chegou... conheceu... ai falaram para ele que ele é filho do Aritana... nome dele é Aritana neh... pai do meu pai. Aritana. filho dele. "aaah... você é filho do Aritana... ele é Yawalapiti... Yawalapiti não tem mais Yawalapiti... todo mundo moreram... morreu tudo neh... so que eles moravam não sei aonde Sarah... acho que... para lá... para morena eles moravam... e de lá que eles vieram morar na aldeia ... mais para lá ainda... tinha... se chama... Uya... nome dele... porque tem lagoa neh... ai nome da lagoa é Uya... eh... eles foram lá... procuram aldeia... comecaram se juntar... meu pai... ai... avo antigo lá... trouxe meu pai... até... no Takuari (...) ai vieram... Orlando... vieram... de barco... até lá no Takuari... porque Kamaiura morava lá. no Tatuari (...) Aí (os Villas Bôas) trouxe Canato Yawalapiti. Era filho do Aritana. Ai minha tia tava moça já. Ai ele viu ela... neh... a minha tia... ai meu pai gostou dela... Ai Orlando mesmo que falou para ele para casar... (rire) Ai meu avo, meu pai... ficou lá... casou com ela.
 14. Eu sou mestissa, sim, de varias ethnias. Eu sou, minha avo é... Trumai. A outra minha avo é Kamaiura com Mehinako e meu avo e Yawalapiti. Então, sou, sim, uma mistura sim. Mestissa do Xingu.
 15. Meu pai... eh... é ikipeng também... mas... mas... mãe do meu pai... minha avo... é Waura... e minha mãe é ikipeng também, mas todos são mestissas assim... misturados assim...
 16. Na verdade, mestissa. neh. sou um pouquinho de cada tribo.
 17. Meu nome é Karu Kaiabi Suya, eee, eu sou do baixo xingu. (...) Meu pai é da família Kaiabi, da etnia kaiabi. A família dele é do, eles vieram lá do Teles Pires. Na época dos Villas Bôas eles acharam importante essa migração deles pro Xingu que já era um território que estava sendo conversado para ser demarcado (00:40s) ne e lá não tinha esse essa conversa, eles não tinham uma terra pra viver, por causa que já estava sendo invadido,

né, pelos madeireiros, pelos garimpeiros então eles acabaram vindo pro Xingu, a família do meu pai. E então ele na verdade ele veio com a família dele e ficou por aqui, né? No Xingu. A minha mãe é da etnia Trumai e Suya né? O pai dela é daqui mesmo do Xingu e a mãe também só que são etnias diferentes. E eles se conheceram foi no Diauarum.

18. Eu me chama Souli, tenho 24 anos, sou da etnia suya, trumai, kamaiura. A minha mãe é de 2 etnias, na verdade. Meu pai é de outra etnia, Suya, e minha mãe é Trumai Kamaiura. Aí eu tenho 6...levou esses 3 ... sobrenome então.
19. Ah de onde eu vem... meus pais... sao... Yawalapiti. Original, como eles falam. Bem original mesmo. Ai quando meus pais... meu pai é Yawalapiti, minha mãe é Yawalapiti. Quando... quando minha avo... a mãe da minha mãe é Matipo. Acho Nafukua... acho que é Matipo...
20. Ai, orlando ficou no Leonardo (le poste nommé Leonardo) ... **começou fazer casas... igual essa aqui...** (celles des villes, en béton) so que **eu... tinha medo dos brancos...porque a gente não entende neh, o que eles estão falando...** Orlando era bravo...você nem pode chegar perto da casa dele... ooohh! ele briga, briga briga... ai, a gente ficou assim...**tudo mundo quer igual...**
21. No idade dela... da minha netinha ali, a gente brincava, tinha minha prima, minha prima... tudo mundo...a gente ia la no Leonardo... ai tinha a esposa dele neh... Marina... falava com a gente... a gente não entendia nada hahaha... a gente não entendia nada...
S: eram os primeiros brancos que vocês viram da vida...
Eh! primeiro da vida da gente sim... "o que que ela esta falando?"... não sei... ficou falando... olhando para qualquer pessoa neh... aí... a gente ficou... aí tinha, não sei quem outro... ela ta perguntando como que vocês se chamam... ela esta pergunto o nome da gente... neh... ai a gente não entendia... ai falei meu nome é assi... nome dela é assim, assim, assim... ah... ela falou..."agora eu sei« ai a gente ficou la, sentado... aí outro dia, passou, passou... aí tinha prima da Marina, que se chamava Penha... ela que não sei... falava com a gente... aí ela falava assim... "você, seu nome é o que?" aí falou... nome... é... aí que eu guardei na minha cabeça... nome... falei... meu nome é isso... Katia... meu nome é Katia. Nome dela... ficou contando os nomes das minhas primas... neh.. ai, pegou caneta... acho que ela estava escrevendo.... e a minha prima falou... "o que que ela esta fazendo aqui..." falei... "não sei o que ela esta fazendo..." ela nota nossos nomes... da gente...
S: eh... porque não tinha escritura, na epoca...
Não... não tinha não.... ai, a gente foi crescendo... crescendo... aí, veio, que chama... Sandra ela era... acho que... inglês... ela... com ela que eu vou, ela vai começar conversar comigo. Com ela que eu vou aprender... [o portugues].
É ela que me ensinou falar. Porque ela falava meio assim neh. Aí ela chegou... acho que ela tinha 20 anos... novinha... aí tinha irmao dela... ai com ela que eu vou começar falar. Ela ficou me ensinando. Assim... não sei o que... aí ela ia embora... aí veio uma outra... portugues ela... um casal. Com ela também eu vou aprendendo, aprendendo... aí quando ela fala eu já sei que que é. Outra... não... sei la... esquece... aí ela vem, começa falar... e quando conversa com Aritana, a gente... fica tudo la sentado... para ouvir o que eles estão falando ... neh... mas na verdade a gente não ta ouvindo nada! (rire)
22. Ai desde de muito novo, ele foi procurar nas coisas dele... e começar trabalhar na FUNAI. Começou como ajudante... e depois... virou funcionario publico... la no campus dos... irmaos Villas Boas. Aí ele conheceu a minha mãe... ai moraram no Leonardo... e ficou bastante tempo la... e morou também nos outros postos também... como... no Jawarum... ai, no Estenic...
23. [Meus pais] Não tiveram trabalho de jeito nenhum. Mas na época, ele falou que diz que ele já trabalhou com homem de Vilas Boas né. Então através de **alento** de Vilas Boas, que foi ele que representou ele, pra ser como Cacique. Pra ficar no lugar do meu bisavô, também meu... meu avô né. Meu avô que chama Malaquiala. Então, ele que indicou ele pra assumir o lugar dele. E quando ele morrer. Então, meu pai acabou de assumindo o lugar do meu avô né.
24. (...) meu pai... desde muito pequeno... ele começa trabalhar na FUNAI... por caso que ele perdeu... a mãe dele muito novinho. E aí, teve que se virar porque não tinha pai... porque pai também tinha falecido. Ai desde de muito novo, ele foi procurar nas coisas dele... e começar trabalhar na FUNAI. Começou como ajudante... e depois... virou funcionario publico... la no campus dos... irmaos Villas Boas. Ai ele conheceu a minha mãe... ai moraram no Leonardo... e ficou bastante tempo la... e morou também nos outros postos também... como... no Jawarum... ai, no Estenic... também... que é uma aldeia dos Trumai... meu pai sempre ficou assim, sabe, num lugar e outro... por conta do trabalho...ai quando teve filho... tal... mas os muleke (os filhos) tava grande, eles vieram para cidade morar aqui em canarana, por conta que... ele foi transferido para ca.
[...]

- Meu pai não foi para escola. Meu pai aprendeu assim, na vida mesmo... com cotidiano de viver com não indígenas (...) meu pai aprendeu o português com os irmãos Villas Bôas. Tinha que aprender neh...por causa que era necessidade dele de aprender por caso que ele trabalhava nesse meio e tinha que se comunicar com os não indígenas, então, meu pai aprendeu isso na vida mesmo, tipo de ante convivência...
25. Ele conta que ele aprendeu português foi com os irmãos vilas boas. Que ele não frequentou nenhuma escola, nunca foi numa escola, nunca, acho que, teve um professor, o professor dele foi esses irmãos vilas boas que (ele) desde jovem, desde pequeno, acompanhava eles e eles ensinavam ele. Ensinou a escrever ensinou a ler. Então ele conta que ele aprendeu foi com eles, a ler a escrever e também falar português. ele ficou com eles?
A: Sim. Ele também trabalhou pra eles. Trabalhou, acompanhou a maior parte da história deles ele acompanhou. Praticamente ele que ensinou ele (não entendi quem ensinou quem?), essa parte política pros índios. o incentivo, o maior incentivo foi deles, de você aprender e praticar dentro da sua comunidade.
26. Eu acho que ele aprendeu com ... com esses brancos que... tipo... assim, que era... Orlando Villas Bôas, Claudio...assim... ele... acho que... ele aprendeu com eles neh... que ensinou ele um pouco de... como fala... de... alfabetisacao neh... que eles falam... então... não muito mas... o que ele aprendeu com eles, ele passou para nos... e por isso que eu falo hoje que, assim, para as minhas filhas, eu não tive essa oportunidade... por isso que eu ponho... eu forço eles ir sempre na escola. Para aprender... neh. Ler... e aprender muito mas coisas do que eu. Porque eu não tive, oportunidade de estar na escola todos os dias.
27. Assim de... de estudo... eu não vou dizer que eu estudei na escola. Na aldeia. Porque na minha aldeia, não tinha escola. Assim, minhas primas, elas frequentam escola, assim, do... do polo que é mais próximo neh. Ai so que, **minha mãe não deixava eu ir...** Eu aprendi a ler através do meu pai mesmo. O pouco que ele sabia, ele dava aula para mim. Assim eu fui aprendendo. (...) Não, a minha mãe não deixava. (rire) Porque **era longe**. E... e la, e **outras etnias que... moram próximo desse polo** neh.
28. Na aldeia eu estudei também! na aldeia com ... a mulher... do.. marina. Chama. Ela mulher do Andrei, professora. Eh, me ensinava. A gente ia da aldeia... de la para... Leonardo. É longe. 18 km. (...) Na aldeia tudo natural ainda. Não tem coisas de branco nada. Era original, puro. So no Leonardo que tem casa, neh, de material... escola. De la eu vinha, cada dia... de manha 7h00 eu a pé, longe... eu ficava com medo de onça... porque cedo ainda 7h00 hora... você tem que vir para chegar 8h hora no polo leonardo... sozinha... tem dia que sozinha...quando eu não to com presa... eu achava amigo, amiga eu vinha junto... tem dia que... eu sozinha vem correndo... correndo... com 18 km até chegar na escola. eu chegava cansada... daquele meu olho assim... aaaahh...cansada... e eu como meu caderninho... eh... o lapis... so um... boracha... so um... coitava... (...) eu fiz so... um ano, eu acho... estudei poquinho...
29. S: Como foi a receptividade da comunidade para a escola ?
A comunidade aceitou... porque primeira vez que não indígena entrou na aldeia, mas primeira vez que escola estava funcionando, então todo mundo gostava. A professora se chamava Suzanna. Como ela era primeira vez, todos crianças começaram estudar... foi ela primeira, a não indígena, que deu aula... Então, todo mundo começou estudar. Todo mundo gosta da escola.
30. Então meu tio entrou para ensinar. Isso foi decidindo em reunião. De fazer entrar novo professor. Então foi assim que eles decidiram de contratar professor. O tio dela foi o primeiro indígena professor da aldeia Moigo. Falaram para ele para dar aula para criança para eles ter conhecimento de não indígena... ele aceitou. E foi assim que todos começaram de estudar.
Quando ele entrou que eu comecei estudar... Então quando ele entrou ...tinha outros alunos... classes cresceram e decidiram de contratar outro professor... eles são muitos agora. E tem muita criança também. Agora so tem indígena Ikpeng que da aula. Na minha aldeia.
31. Na aldeia tudo natural ainda. Não tem coisas de branco nada. Era original, puro.
32. Ai que as poucos eu fui aprendendo a ler... os livros neh... livro que eu via la na aldeia... eu lia! porque meu pai sempre levava daqui... da cidade. Ai, eu lia.
33. Você foi na escola quando você tava jovem?
Sim. **Eu fui neh. Eu fui, so que a professora não deu aula... a gente ficou sem aula... mas tinha professor neh. Mas ele nunca deu aula para nós. Nem pouquinho.** Neh. Por isso que a gente não ... não estudou, mais la... ai... so... andando por ai... viajando... (...) Viajar... conhecer cidade para ca... (...) tava viajando na outra aldeia... das pessoas neh... nunca... a gente tinha aula, neh... **tinha professor so que... professor viajava direto.** Ai, a gente nunca estudou. Sou que aprendi so tatoo... peixe... [as palavras] so eles que eu lembro... (rire)
34. S: Você foi na escola ?
B: **Na epoca não tinha. Mas tinha... mas pouquinho. Por isso que eu falo que eu nunca estudei.** Na vida, assim... na escola assim, como hoje neh. Que esta, que tem escola [na aldeia]. Mas a gente aprendi um

pouquinho la... no centro da aldeia mesmo. Tinha professor que participava curso la... Pala Kuikuro. La do Afukuri. Horace que fala... eles iam la fazer... participar curso. **E depois eles chegaram la, Kuikuro, e daram pouco aulas, não muito.**

S: em qual lingua ?

B: Portugues. Portugues... na lingua também. **Por isso que eu sei um pouquinho falar, assim, portgues. Não é também que eu falo portgues (rire). Por isso que eu tenho dificuldade para falar algumas palavras que... eu não sei falar ainda. Porque eu não estudei... so um pouco.** (...) Ai depois que eu sai da reclusao que participei poquinho também... na aula. Quando meu tio era o professor, Sepe. Depois que eu saí da reclusao. Não é 15 anos... 15 anos eu já tinha casado.

35. Ai eu saiu de reclusão... e minhas amigas me pediram para ir na escola e eu não queria..e na segunda menstruação, eu saii de reclusão e não foi para escola também... Então.. eu saii de reclusao e fui casada já. Ai fomos na escola com meu marido... mas não consegui escrever direto... eu fui na escola e não consegui prestar atenção .. so eu das minhas amigas que queria casar.. todas minhas amigas eram solteira.. **por isso que eu parei de estudar**... Então eu vi minhas amigas todas solteiras.. e eu casada. **Ai eu tinha vergonha... e desistiu.. eu estava de vergonha..**

(...)

S. Quem falaram?

Todos... Até os velhos... « Você é casada, você tem que ficar na casa... não é seu papel... »

S. Seu marido?

Ele também não deixava...

36. (...) Até agora meus cunhados falam “**você estava a unica boa aluna da sala...**”. Isso que os meninos com quem eu estudei falam...”Você que sabia, mais que gente” e eles ficando me sacaniando... **Mas eu não continei estudo porque meu sogro me escolheu desde criança para ser noira...**

(...)

Eu gostava de estudar. Eu era uma menina que gostava de estudar.... mas quando eu aprendi que eu era uma noiva... comecei mais me preocupar sobre casamento. Porque eu era ainda criança. Isso mexe na minha cabeça. Não tinha tempo para pensar em isso tudo. Porque já vi as pessoas... professores... eu era uma menina que gostava de estudar...

(...)

Então isso mexeu comigo... pensei... porque eu estou noiva... **Eu falava que eu não tinha idade para casar ainda...** Isso todo passa por minha cabeça... Eu falava... pensava sobre isso... como eu vou ficar assim. Como eu vou me comprar se eu me casar. Como vou me sentir assim casada... eu pensava muito nisso... **Eu queria... meu sonho era ser enfermeira... professora... dentista...meu sonho era poder atuar... poder trabalhar...** mas desde criança eu já era noiva. **E isso tudo atrapalho.**

37. Eu já tava na escola do indígena [na infancia]. Meu professor, ele era um homem que chamava Jeocrus, ainda me lembro. Um branco. Ele tava dando aula na aldeia. **Mas era difícil pra mim, estudar né. Não é tão fácil pra mim também.** Porque os homens, **eles falavam que único que sou eu mulher que estudei. Eras so os homens que estudavam.** Como nos eram adolescentes né, eles falavam “você vai ser... vou falar de verdade, usar uma palavra de branco assim, « **você vai ser ume mulher puta. Você vai ser uma mulher rapariga, por isso que você ta num meio dos homens, você é doida, você é uma piranha** ». Esses falavam desse jeito pra mim. Porque... **cultura de indígena, não anda no meio dos homens. So anda com as mulheres. Quem sai perto da casa, vai pra la, é porque ele ta... pra elas. Eles ta dando por qualquer um.** Então por isso que as pessoas, os meus colegas mesmo né, da escola, os homenzinhos falavam: « não, você vai ser mulher piranha, puta, por isso que você não quer andar junto com sua mãe, não sei o que... ». Eles falavam desse jeito pra mim. **E eu to la so ouvindo, eles me empurravam, brincando comigo,** falavam: « você vai ser mulher puta, por isso que você ta junta com os homens ». Eles falavam assim, desse jeito pra mim. **Mas mesmo assim, eu vou indo pra escola. Eu não sabia falar, foi muito difícil pra mim.** Eu olhava pro professor e ele ensinava assim, qual é a letra assim, era difícil pra mim.

38. S: e aí, você ja estudou? Ja foi na escola?

K: não. nunca. nem sei escrever... quer dizer... eu sei escrever so meu nome... agora eu não sei, mais... como eu não enxerga... eu vejo linha... eeeee! vai apagando... então não da... so quando eu to... fazendo algum coisa... eu so assino meu dedo. eu faço com o dedo. Nunca estudei... porque meu pai... não queria que a gente estudasse....

S: Porque ?

K: Não sei... naquela epoca.... meu pai nem queria que os filhos... nem os deles... não deixou para estudar...

S: tinha escola na epoca?

K: na época mesmo... so tinha... a prima da Marina, dava aula para Aritana... (frère aîné du premier mariage de son père). So para eses dois neh... não é assim.... so quando vai na casa... so.. ensinando... ensinando a escrever... so assim... so depois, acho que... depois... depois... so que não sei, que ano que começou a escola. Eu não sei. Ai... eu tinha casada já... aí meu pai não deixava mais eu ir para escola. Ai, minha irma, aquele que ta com ele, outra minha irma (Vanessa) estavam estudando. So... esses duas que tavam estudando.

S: na aldeia...

K: na aldeia... la no leonardo... eh... la elas estudaram... depois, acho que, foi... a minha irma se casou também, e desistiu. Quando primeiro menstruação, aí parou. Aí tem que... ir na reclusão. Tem que ficar na reclusão... ai a outra ficou também... ai ninguem estudou mais... Ai, so quando, depois saíram de reclusão... continuaram a estudar. E quando a minha irma casou... com meu ex marido... ai ela estudou aqui. Ela terminou aqui. Eu mesmo, não estudei... **Eu queria aprender so apra escrever meu nome... eu queria... so para aprender um pouco...**

39. S: De onde veio o seu interesse para escola?

Eu mesmo! Eu mesmo, que me interessei. Nem meu pai, não quis, falou “Não, não pode, você tem que ficar de casa. É o lugar de mulher, pra ficar de casa. Não é de sair”. E eu falava assim: “não pai, eu vou la pra mim aprender. Tenho vontade”. **E minha mãe deixou pra mim. (...) É minha mãe que me deixou ir. Meu pai não gostava, não.** Mesmo assim, sempre eu ia de tardezinho.

40. Quando eu era criança... eu estudei la na aleia neh. Ai, minha mãe não gostava de estudar, tinha que trabalhar, ajudar ela... para fazer tapioca... fazer... ir para roça... fazer artesanato... aí ela não gosta para estudar. Eu falo... “não...”. Sempre estou assim... eh... orgulhosa para [de] estudar. Ai... eu estudei... comecei a estudar e depois para. Quando eu tinha 12 anos, eh... Minha mãe não deixava assim também...para fazer amizade com outras meninas. Porque ela acha muito... eh.. a minha mãe é diferente... ela não gosta de brincar com outros... família dela, ela gosta... as primas... **mas outras pessoas ela não gosta.**

S: Ela tem medo?

Não, medo não. **Ela não gosta, tipo fazer fofocas. Se eu vou ficar com pessoas... ela vai treinar eu ... outra... tipo... outra coisa neh... a vida deles neh... porque a vida da minha mãe... ela cuida para a gente, criar a gente, bem diferente... tem orientação... não pode falar para das pessoas assim... mas outras pessoas tem outra vida também, diferente... então, ela não deixava.**

41. Comecei estudar com 6 anos. Eu me lembro disso como se fosse ontem. Então, tinha uma escola la. Uma escola bem penquenha. Quando eu comecei a estudar. Acho que eu tinha 6 anos de idade. Ai, essa parte é meio dolorose para mim. Por causa que... para um pouco... (respire profondément). Por causa que era assim... **a minha mãe não me deixava brincar muito com as outras crianças...** por causa que, eh... **o povo fala que para indígena existe feitiçaria.** neh. [...] **aí quando eu era bem grandinha já... tentaram me matar... com feitiçaria. Ai durante... eu tinha 6 anos neh... botaram feiticio em mim. Eu não andava. Eu ficava no chão.** Desculpa. (Elle pleure, très émotive). Que essa história me machucou entendeu...

42. Porque não tinha de ensino medio ainda... e meu pai lutou para conseguir... e vem [vir] ensino medio la na aldeia... para mim estudar neh... » (...) « Eu tava no oitava [serie] (...) quand meu pai começou a faculdade 2011... quando eu tinha 12 anos. E também, já tava no setemo...(?) então no setemo. e meu tio falou bem assim... ele falou... antes ele ir para faculdade... primeiro... primeiro trimestre de faculdade... antes de ir... ele falou bem assim... « eu vou para faculdade... », ele ficou deitado do meu lado ... « eu vou para faculdade, mas não desiste. Mas não desiste. Você tem que estudar. Eu vou ser professor, no ensino fundamental. Se você não desisti, eu vou dar aula para você no ensino medio. Porque para la eu vou ter formado. Então, (...) **isso também me motivou muito... você tem que estudar. Você não pode desistir... e eu vou dar aulas para você no ensino medio.** Eu vou ser professor de ensino medio. Então não desiste. Então, isso, assim, digo, meixeu comigo. neh.

43. Eu entrei na escola... com 9 anos... naquela época... as escolas indigenas já tavam começando ser implantando no Xingu, neh antes não tinha. Eh... Tinha das minhas idades... já tinha estudando... um dia... não... um ano antes neh... 8 anos... eu já ... não queria mais saber da escola... mas que... queria brincar mesmo. [...] também gostava de pescar... eh... com os... com meus amigos... meus primos... a gente saia... então... para mim... naquela época... a minha infancia era muito divertida... eu saia pescar... eu ia... eu saia para catar frutas... a gente ficava la horas, brincando... aí... **para mim... a escola... não... não ia dar certo... que a... sim... impedir minhas brincadeiras. isso que eu pensei...** ai... quando... as outras do meu idade... meus primos... ficando aprendendo a aprender a escrever e ler... neh... aí... eu estava nem ai com a escola... era... não significa nada... **ai eu comecei a seguir minha vida dessa forma.** Ai, teve um dia, quando eu tinha 9 anos, hoje... até hoje eu me lembro... como o professor naquela época me chamou... mais acho que **a unica menina que não tava na escola... na sala... na sala de aula, era eu.**

44. Ai... eu nunca mais voltei para a sala de aula... mas assim... **sempre procurei... aprender... eu mesmo me virar**. E, na minha casa, durante a ... minha reclusão... no processo de fazer para adolescência... também eu estudei um pouco... comecei estudar um pouco... comecei estudar... não muito neh... das coisas... já sabia... fazer leitura... escrever... fazer a conta de matemática... eu comecei a entender um pouco. (...) eu pegava os livros... eu **quebrava cabeça neh... sozinha... eh... sem... assistência do professor**. Ai eu comecei... assim... eu acho que naquele momento também... eu aprofundi um pouco... neh... eu comecei entender um pouco a língua portuguesa... mais eu não entendia a língua portuguesa... algumas palavras eu entendi... mas as dúvidas eram maior que a compreensão... mas a partir daí eu comecei a entender um pouco... das leituras... eu comecei a entender... e foi isso... neh... depois que eu saí da reclusão... fiquei 2 anos na reclusão... neh... ai, também não voltei para sala de aula, não sei porque...
45. Durante a parte que eu entrei em reclusão... neh... com 10... com 10 para 11... 11 anos de idade. eu, neh, meus irmãos também tava já fazendo formação na área de saúde... neh... como auxiliar de enfermagem... aonde eles começaram a sair muito da aldeia... ai já na minha infância... entrando para adolescência, nessa faixa de adolescência, a única que eu... tinha... facilidade de captar as informações mais rápido seja neh... entender ... compreender o que eles explicavam para nós... neh... por exemplo, como eles eram eh... auxiliar de enfermagem... **eles tinham responsabilidades de atender as demandas na sua comunidade... com essas saídas, não tinha ninguém... para... eh... dar essa continuidade do trabalho... neh.. eu com 10... 11 anos de idade... eles passaram essa demanda, essa assistência... não. “você vai fazer”... até mesmo... na presença deles.. neh.. as vezes eles não podia ... eh... sair... atender... ai eles vai pedir eu fazer ... algumas coisinhas... por exemplo... para mim. neh... eu era meio secretária deles neh... porque... eu... com 10... 11 anos... eu comecei... eu cheguei a contar a contas com... 500... 1000... eh. 500 e poucas contas que eu comecei a contar certo neh... aí com isso eu contei... eu consegui a contar... as dozes de remédio**. Eles confiavam em mim ... neh. nessa parte... na parte do... do medicamento... Então eu fazia esse trabalho... desde da infância... ai... a única que... eu entre... os irmãos... a única que tinha mas o menos um pouco de entendimento de... dessas básico do... trabalho neh... eu acho que... eu venho do interesse também. eu gosto também de... fazer as coisas também. **no mesmo tempo, quando eles pediam eu tinha que obedecer e fazer**. neh. eu ia... eu fui fazendo e eu comecei a gostar neh... ai como eu continuei... isso ficou na minha cabeça... neh... apesar que eu não falava em português naquela época neh... mais assim neh... a vontade, acho que era mais forte neh. e... **durante esse processo que eu passei, passou pela minha cabeça que eu tinha muito vontade de falar português. Era um desafio, então eu falei, eu vou conseguir**.
46. Naquele momento, quando eu falei, que... meus irmãos ia sair, gostava assim... as pessoas chegavam na aldeia, meu avô recebendo, meus tios... e eu ficava admirada de ver eles falando, nossa... eu quero... eh... eu tenho que fazer a mesma coisa...
sa: porque?
Su: porque... **eu quero fazer a continuidade... porque eles tinham essa recepção das pessoas sabe... eu vi que era um meio de comunicação... de aproximação da nossas famílias, dos nossos parentes, conhecidos**. (...) O português... ai assim... eu fiquei, mais... curiosa com isso. Eu fiquei... pensando... **eu ficava admirada neh... com essas diálogos... conversas, neh. Eu sempre... eu ia sempre por perto... foi por isso que passa por minha cabeça**.
47. Então meu pai fiz faculdade em Barra do Garça, então... para nós... para nós como filho ficou difícil de ficar longe do meu país... neh... durante que ele saía para cidade... ficava bom tempo lá... e a gente ficava com saudade... então era difícil para a gente
48. Então... na parte do meu pai... na família de... dos meus tios na parte do meu pai... eh... tem.. meu tio que... que e Kumaré... [qui travaille en politique] que fica mas assim... na cidade... e meu tio... e tem outro meu tio que e **professor** também que se formou com meu pai... e meu tio que e **infermeiro** também mas ele não foi de sair na... na cidade... sempre ficou na aldeia mesmo. Ele ficou mais na aldeia. então e... foram só esses...
sa: e do lado da sua mãe...
A minha mãe... outra... e... **dentista**... neh... uma fica mais na aldeia... e outro meu tio é... **professor** ... então, minha mãe tem só 2 irmãos...
sa: E as mulheres da sua família...elas têm trabalho?
mmm...então acho ainda não... (...) minhas tias... não trabalham assim... só umas minhas tias, elas também estão fazendo ensino médio... comigo neh...junta... agora tô aqui [na cidade] então... acho que não...
49. S:Você gostava dele?
Não. Vou falar verdade. Nem ele, nem eu. Então minhas tias falaram para eu aceitar ele porque para **eles (iria) me cuidar... comprar vestido para mim... comprar comida indígena para mim. Porque o pai dele era**

funcionario... [da FUNAI]. Então por isso que elas pediram para eu aceitar. Toda minha família pediu para eu aceitar ele. Mas eu não queria. Eu chorava...

50. « ka: mm... minha mãe... **minha mãe, minha mãe também me pediu para estudar. você tem que estudar... você é mulher mas você tem que estudar. para pelo menos conhecia... neh... então, tem que aprender ler. ser algum futuramente dia... se eu tenho que acompanhar... e... também... ser mulher mas você tem que lutar para estudar... pelo menos para ser alguém no futuro... neh... ela falava isso para mim...**

sa: ela estudou quando ela era jovem?

ka: eh... minha mãe estudou... quando era jovem minha mãe estudou...neh... eh já estudou... e meu pai conta para a gente... ela também... eh... **minha mãe estudou, mas ela... parou de estudar com 13 anos porque já casou neh... com 13 anos... já casou com meu pai... então ela parou de estudar...**

51. **Minha mãe e meu pai apoiaram minhas irmãs e meus irmãos... meu pai e minha mãe apoiam meus irmãos para ter empregos... como professor, enfermeira, porque tem outras aldeias que tem pessoas que tem esses empregos... e na minha aldeia não tem... Por exemplo, Kaiulu, Sula... tem esses exemplo... por isso que a minha mãe pediu para estudar, para ficar igual elas, ter empregos, trabalhar... então minha mãe fala para trabalhar igual elas, para ter emprego igual elas. Ela fala isso para as irmãs e filhas. (...) Tem que ter meninas que trabalham... então tem que estudar... Pelo menos para ter meninas que trabalham na nossa aldeia. Por isso que minha mãe pedi para estudar. Para isso que a minha mãe e meu pai apoiam estudos dos meus irmãos.**

CHAPITRE 5

52. **Várias vezes as mulheres [da cidade] estão representando vocês... neh... agora elas estão indicando a base, so que não tem muito assistência... neh... adequado... se você foi... você vai sofrer... não tem... garantia de transporte fluvial... hospedagem, alimentação... as pessoas que vão estão sofrendo... para você seria difícil porque você nunca viajou fora...” Naquela época eu não tinha vianajdo fora... fora assim... longe... para outra cidade... ai... ele me orientou... ai eu me sentia mais seguro com ele...**
53. **Em... 2010 neh... ai que eu teve a primeira experiencia de viajar sozinha neh... eu fui para... Cuiaba neh... representar as mulheres. Eu saia sozinha... assim... sem... precisava dos meus pais... neh... mas eu senti muito insegura...neh... eu senti medo... neh... de... lidar com as pessoas... principalmente com os brancos... neh... porque... sem... sem ninguem para... coordenar nois... eh para... era somos nos neh... mulheradas neh... quatro mulheres. E nos eram os responsaveis neh... nos que tem que comandar ... aquela turma... ai foi... uma... primeira experiencia que eu teve neh... lidar com as coisas do branco neh... ir atrais da logistica... buscar informação... era uma coisa... muito...chocante para mim... porque eu não sabia como... buscar informação neh... então (...) normalmente... neh... até... dentro. da... do Xingu neh. eh... sempre... quando eu participava nos eventos... sempre existia... primeira pessoa... neh... na minha frente... eu chegava... e... como que faz isso... e tal... então essa pessoa buscava resolver o informação... e... para dar resposta para mim... mas dessa viagem não foi isso... foi direito... foi contato direito... eu... eu tem que ser eu... para buscar essa informação... então foi muito... eu me senti bem... insegura com isso sabe... mas assim... no outro lado... eh. foi tão bom neh... naquele momento eu sente medo neh... eh... um choque... não me senti muito bem neh... mas no final deu certo... ai... na segunda viagem... eu me senti mais preparada neh... mas segura neh... não eu sei como buscar informação... com quem eu posso procurar... buscar informação... neh... como que faz... e assim... eu fui os poucos... eu fui... tendo... esses experiencias neh... sabendo poucas coisas neh... primeira vez e todo primeira vez neh... e... aos poucos você esta ganhando experiência... e ai foi. e ai... eh... a minha... a minha viagem... mas frequente começou... foi em 2014 neh... eh... quando eu comecei a participar mais a política das mulheres la fora neh. externa. e... isso... se repetiu mais... neh... porque cada evento neh... eh... o convite chegava para mim... eu tinha que sair... eu... para mim eu representar... as mulheres... neh.**
54. **A partir de 11... par 10... eu comecei a ser... a secretaria dos meus irmãos... de... principalmente do Pablo... que... ele sempre me chamava... apra fazer as medicamentos... ai... eu me dedicei... eles viram que eu me dedicei... ai quando eu saí de reclusão... até la... quando eu saí... não tinha outra pessoas... que entendia mas o menos... so era eu... ai teve uma época, naquela época também, que, eh, tinha, eles tinham recendo formado como auxiliar de enfermagem... no mesmo tempo eles já estavam lancado novo projeto para se formar... novo formação... neh... dos agentes de saude... não para renovados... outro grupo... outra turma neh. e aí, já estava com 15 anos. neh. depois de 1 ano lancarao esse projeto... eu continuei fazendo esse trabalho, aí me indicaram como voluntaria neh. ai, veia naquele medo neh... mas... “nossa, sera que eu vou...” porque... existe... barreira nessa parte... porque minha família e muito... tradicional... porque eu fui uma**

- das primeiras a quebrar essas barreiras. que... impedim as saídas das meninas. então... foi esse medo que eu senti... nossa... será que minha mãe vai me deixar.? meu pai... meu avo... neh. eu fiquei... um pouquinho com medo com isso, neh. eh... na... tradicionalmente, na deca de... na deca de 90... a mulher não podia fazer nada. tem que tá na aldeia, ter perto da sua família, do seus pais, neh... todo... e todo proibido... porque a regra não permiti... neh... mulher não pode sair sozinha... a sua família... então... era... primeira experiência para, para minha família neh. E... com o apoio dos meus irmãos... a ideia... neh... meus irmãos me apoiaram. tinha que ser eu... neh... apesar que existe esse obstáculo dentro do povo neh... das regras... mais assim... minha família... me apoio na verdade, meus avós... me apoiaram.
55. Meu pai fez faculdade em Barra do Garça então... para nós... para nós como filho, ficou difícil de ficar longe do meu país... neh... durante que ele saía para cidade... ficava bom tempo lá... e a gente ficava com saudade... então era difícil para a gente.
56. Meu pai venho aqui porque ele tinha... como ele e diretor ele tem que estudar, ele tem que ficar aqui neh... porque lá é muito difícil, sem internet... então ele vinha aqui, ele vinha para cá... (...) mas... meu pai na cidade, eles acham... as pessoas acham... da aldeia... acham que ele tá de boa, assim, neh. Mas aqui ele tá trabalhando todo dia, todo dia trabalha... ele... e isso... que as pessoas estão entendendo que aqui ele tá de boa... (rire) mas não... aqui ele está trabalhando todo dia... na escola... viajando, sempre viajando... mesmo a gente estão na cidade, ele está sempre nas outras cidades... resolvendo as coisas... mmm... isso... aí... na... imagina lá... aí na aldeia também ele viajava muito... sempre vinha para cá... por isso que ele trouxe a gente para cá... para ficar mas, um pouco, perto, neh. Mas mesmo assim, ele sempre ficava viajando. então... e por isso que eles vieram aqui.
57. Então... quando eu vinha para cidade com minha mãe... e com meus pais... ninguém falava nada... eu acho que ninguém falava... e... quando... quando... e... meu pai... meus pais se separaram... quando já estava... quando eu vinhou morar com meu pai... aí sim... que eles falaram... quando meu pai se separa da minha mãe... e quando eu vi morar com meu pai, aqui em Canarana, eu já estava com 13-14 anos... aí sim... pessoal começou falar.. eles [les gens de la communauté] não queriam que eu vinhesse para aqui... meu... eu vinhou com meu pai... eu vim... eu decidi de vir com meu pai... para a cidade... porque eu queria estudar... eu queria estudar... porque lá... na aldeia... não tinha... não tinha... eh... escola... tinha escola... mas não funcionava muito bem... então eu tinha... eu falei para meu pai... olha... eu quero estudar... e meu pai também queria que eu estudasse... então eu fui embora... embora para aqui [Canarana]. E eu fui a primeira mulher a estudar na cidade... a primeira mulher do Xingu a estudar aqui na cidade Canarana... a primeira indígena que chegou em Canarana foi nos [sa famille] também.
58. (...) [les gens de la communauté] falaram muitas coisas... que eu era mulher... que eu não pode estudar... neh... que, que eu já estava muito velha para estudar... isso com 13 a 14 anos... aí... você é mulher... e ela é mulher. Não pode estudar... ela é sobrinha de uma liderança... não pode sair da aldeia... falarão muitas coisas...
59. Minha mãe não queria que eu viesse... minha mãe... minha avó... so que... que eu queria... eu queria vir... eu queria vir desde pequena... sou temosa... eu não desisto quando eu quero uma coisa, eu vou atrás... mesmo contra vontade das pessoas... da minha mãe... do pessoal... mas eu vim. »
60. E depois vem minha irmã... vem contra a vontade da comunidade... falarão a mesma coisa... que a gente não pode estudar. E depois vem meu irmão. era nos 3... que eram estudando. Aí... hoje... a minha irmã é enfermeira... é infirmeira... ela trabalha no laboratório do Índio... hoje meu irmão trabalha no escritório da SPDM... neh... é isso que era nosso objetivo neh... estudar e fazer alguma coisa para nosso povo... e isso...
61. K: na casai... nasceu... aí... o (meu marido) era agente de saúde... lá na aldeia... aí convidaram ele trabalhar... na SPDM... ele foi... (minha filha) nasceu e a gente foi embora... aí continuo... pessoa gostou do trabalho dele aí ele ficou aí (...) ele ficou em Canarana... aí eu voltei para Morena... pensei... eu vou ficar... ficamos 4 meses lá... aí ele chamou de volta... ficamos aqui... ele falou... olha... pessoal convidou para trabalhar aqui... eu aceitei... eu falei... ah qué? na cidade é muito difícil... não vou querer... ele falou... “não, vamos tentar!” tá... a gente ficou... [a minha filha] tava tudo pequena ainda... aí fiquei... já tava planejando tudo... isso é oportunidade... eu vou deixar ele dar segurança... eu vou voltar estudar... falei “tá! tá bom! vamos. Pode aceitar”...
62. « Quando meu pai foi falar... hum... eu fiquei assim... sem palavra para responder para ele neh... porque eu queria voltar eu não queria estudar aqui... como eu falei... eu tava com medo de estudar na cidade... eu acreditava nas pessoas que falavam que era difícil... que era... que eu não ia conseguir passar aqui... então... queria voltar... porque eu acreditava neles... que era muito difícil. que eu não iria conseguir... eu iria reprovar... então tudo isso passou pela minha cabeça... por isso que eu não queria ficar aqui... (...) aí eu falei... porque eu queria voltar na aldeia neh... “aí eu quero voltar na aldeia porque as pessoas falaram que aqui era difícil de estudar. que eu não iria conseguir... que eu sou mulher ...”. E minha mãe falou... meu pai

- falou nada... e eu... minha mãe falou... "não é assim... tem que tentar. Não acredita neles. Tem que tentar para ver. (...) tenta conseguir então...'(...) eh.. **ai minha mãe falou... " você já aprendeu... durante a infância você já aprendeu a cultura nossa, então, agora ta na hora de você aprender conhecimento do... não indígena também... porque atualmente, tem muitas coisas acontecendo... então você tem que conhecer pelo menos o lado do não indígena. então, mesmo você não passando, mas você tem que conhecer..."** então... ela falou... **que por exemplo... você tem que... conhecer assim... para aprofundar... para ter emprego na aldeia também... porque atualmente não ta muito facil... tem que terminar ensino medio para ter emprego... então ter que terminar. e aqui você tem que conhecer algumas coisas dos não indigenas também...** então você tem que aprofundar seus conhecimentos também... não tem que só pensar na cultura indígena... porque, atualmente, a cultura indígena, assim, as... tipos... na fundações (??1:41:36.3) querendo assim acabar com território... você tem que entender o que isso quer dizer. **então você tem que lutar para... defender os direitos. tem que entender o que eles estão falando, o que eles estão querendo, então tem que... estudar para dizer. neh. o que eles querem... então você tem que estudar... e isso que minha mãe falou para mim.**
63. Minha mãe estudou... quando era jovem minha mãe estudou... neh... eh já estudou... e meu pai conta para a gente... ela também... eh... minha mãe estudou, mas ela... parou de estudar com 13 anos porque já casou neh... com 13 anos... já casou com meu pai... então ela parou de estudar... mas ela já estudava. eh...
64. Meu marido decidiu de ficar aqui para minhas filhas ir na escola... na aldeia elas estavam fazendo já... mas decidiram de terminar ensino medio aqui. (...) aproveitar essa oportunidade... Então elas... ele falou para minhas filhas de terminar ensino medio aqui... E elas estão novas ainda... mas novas... na aldeia... não gravida (engravida)... na adolescência... Eu e meu marido, chamei para isso não acontecer... por isso que levamos aqui... por isso que estamos aqui na cidade (...) Então pedimos para elas aproveitar... a vida de solteira... não casar... estudar... porque eu e meu marido casou bem novos... porque na cidade não casa cedo... temos muitos filhos porque casamos cedo. Não quero isso para minhas filhas. (...) eu tenho duas filhas estudando aqui... e outros na aldeia... estou ficando pensando. Mas eu gosto de ver elas estudar aqui. Por isso que estou aqui. Por causa das minhas filhas.
65. Aí saiu da reclusão, aí... não demorou muito, achou que uma semana, dez dias depois fui pra cidade, aí, nunca mais voltei. Foi assim, uma das coisas mais importantes que fiz assim, de ter tomado essa decisão mesmo. De ir pra cidade. A minha mãe queria que eu ficasse lá na aldeia né, pra ser liderança, alguma coisa. Mas eu nunca quis ser liderança. (...) Ela queria que ficasse assim na aldeia pra isso, pra ser uma liderança, porque minha mãe era liderança na época. Aí, como ela não foi assim, por que ela ficava saindo muito da aldeia, ficava muito na cidade, ela... meu avô falou pra ela "você né, tá saindo muito da aldeia então não vou poder fazer você como liderança né" aí quando eu... saiu da reclusão, ela queria que eu ficasse lá. Mas eu falei pra ela «'ah, eu vou pra cidade porque meu pai me chamou pra ir, ele quer saber se eu quero estudar né, na cidade. E eu quero estudar.»
66. Aí, eu fiquei na cidade, estudando um pouquinho. Aí depois, eu tentei desistir né. Aí, fui pra aldeia, voltei. Fiquei alguns meses lá, fiquei uns dois meses eu acho, na aldeia. Aí, escutei pessoas falando que queriam arrumar casamento pra mim. Aí, não gostei. Eu falei pra meu pai "eu quero voltar pra cidade pra estudar de novo" hahaha! Aí, eu voltei pra cidade, e nunca mais voltei mesmo, pra aldeia. »
67. aí, depois fazer 14 eu casei. mas não estou gostando dele também. É minha mãe que arrumou... meu pai. Aí, eu casei com pessoa, não gostei... ele tem 40, eu 14 anos... eu não gostava dele. Eu falava, eu não vou casar, eu vou viver sozinha. Não quero. Aí eu não quero, homem assim... ele me escolheu quando eu era bebê. (...) Aí, quando eu cresci... quando eu tinha... quando completei 12 anos... meu pai falou, quando você vai crescer, você vai casar... porque já tem noivo... eu falei "não vou casar não." Eu falei para ele. Quando, assim, cresceu... 14 anos, aí ele falou para mim... é casamento. (...) Aí casei. Não ficou bom, ficou ruim. Aí eu conheci menina de Chapada. Uma advogada. Falei... a minha mãe não gostava de mim, brigava todos os dias. (...) Aí, eu falei... eu vou sair daqui. Eu pensei... aí teve uma mulher que falou. Vamos lá para Chapada conhecer lá! Chapada melhor... assim... tem história... então vamos lá. Eu venho com ela. Eu estava com uma Chapada (? 0:06:23.0). Ele separou de mim. Pediu, assim, casamento ... lá... tem que pagar neh... lá no Xingu... se você assim casa, 14 anos, pessoa vai pagar muito [para] você. Com a mãe dele. Porque você é nova neh. Aí, vai pagar casamento. Aí ele...se separa, vai devolver tudo. Aí ele falou assim... ele pediu para conversar com meu pai. O casamento não dá certo. Porque ela não aceitou eu... coisas assim... aí, tudo bem. Aí quando cheguei lá, separada. Não tem mais. Aí, minha mãe ficava brava comigo. Ficou, ficou, ficou... aí fiquei... até 16 anos... eu falei para (?? 0:07:12.6) eu vou estudar.
68. Quando eu era criança... eu estudei lá na aldeia neh. E aí, minha mãe não gostava de eu estudar, tinha que trabalhar, ajudar ela... para fazer tapioca... fazer... ir para roça... fazer artesanato... Aí ela não gosta para estudar. Eu falo... não... sempre estou, assim, orgulhosa para estudar. »

69. Um desafio para mim... que... assim... eu não desisto disso... Tem outra possibilidade... estou estudando também... que como que eu vou daqui para a frente, se minha família não me deixa...? Como que eu vou me organizar...? Eu preciso... isso é minha formação... porque a... pelo menos, pela minha idade, hoje eu tenho 32 anos, neh, pelo menos eu quero concluir meu ensino médio e me formar como técnico de enfermagem neh... Antes, eu sonhava muito neh... Uma area que eu queria aprofundar... com 25 anos... calculando até 35 anos... eu... estaria mais aprofundado... me especializando... neh...desafio eh... Esse, obstaculo que eu tenho... **essa dificuldade de sair da aldeia... que eu vi que... um dia que eu quero so concluir meu ensino medio e me formar como tecnico de enfermagem... e eu vou continuar meu trabalho dentro da minha comunidade... então... ta assim... minha luta é por aí... »**
70. E o dotor falou assim...« e assim... Você tem dois gêmeos. » E eu falei assim... isso é verdade? O dotor falando assim, rindo, sao homens, pescadores. Aí eu falei assim... « nossa mesmo... » Eu fiquei assustada. La mesmo, eu fiquei assustada. Sao gêmeos que estou levando na minha barriga. (...) Ai eu falei assim para seu pai... não fala isso... e comecei chorar... ‘Eu tenho 2 gêmeos.’ Eu chorei. Ai seu pai chorou também. Nos estavamos pensando muito. Ai nos pensamos com seu pai... como a gente vai fazer... eu vou pegar eles para criar... (cuidar)..
- Aí seu pai respondeu. Ta bom. Vamos criar eles. Ai quando Afukaka vim para ca, ele falou para ele. ‘Oi, falou para o irmao, aconteceu uma coisa com ela... ‘ela tem 2 gêmeos na barriga.’ (tabata contendo para afukaka). Ai, seu pai falou « vou pegar eles para criar eles. » Ai afukaka respondeu, « ta bom, pode pegar eles para criar. » Autorizando. É isso mesmo. Pode criar.
- (...)
- E feio para indio. Que pode criar gêmeos. E o deus que decidiu isso. Para não criar gêmeos. Tem alguns que fala que é deus que fez isso... para ter gêmeos.
- « Quando eles nasceram, disse que as pessoas não gostou, da comunidade, povo dele.
- S: mas Afukaka já tinha falado...
- Akukaka já tinha falado sim, que tava bom... mas só a comunidade que não tava aceitando. Marcelo... filho dela.. ta criando, vai pegando vai criar... isso que eles não gostaram. as pessoas falando.. porque que ela ta pegando para criar?
- Ai foram falando, o cacique que não pode criar os gêmeos. porque são cacique. que não pode. para eles que estava acontecendo feio. Cacique do Yawalapiti, ela pediu de não aceitar, que o Tabata ta criando. As pessoas falando assim... não sei se é a verdade neh, você sabe mas as pessoas falam...o cacique não esta aceitando... ele esta falando isso.. que Tabata não pode criar... essas coisas. Tantas fofocas...É isso que a minha mãe ta falando.. tudo mundo falando...
- Ai, as pessoas falando ... que esses gêmeos que vao estragar aldeia.. prejudicar... porque primeira vez que estão criando gêmeos.
- S: nunca tinha família que criou...
- B: não... por isso que els estão falando isso... que não pode criar. que não pode levar para aldeia. Ai comecaram a falar assim, quando a minha mãe leva eles para aldeia, que vai fazer uma coisa com eles neh... maldade... vai matar eles por feitiço... essas coisas.
- Ta: fizeram ammeassada para eles... se eles trazer para aldeia, a gente vai fazer mal para eles.
- S: mas como...como foram ouvindo isso... quem falou isso para ela... quem... é tabata?
- B: pessoa da aldeia. Tem a família também... que fica ouvindo essas coisas e vao contando para ela. ‘ou quando eles tiveram là, na aldeia grande, que a gente vai fazer isso com eles...’ É por isso que a minha mãe ficou... sentindo... para os filhos dela...
- Ai por isso que a minha mãe e meu pai pensaram para doar eles, no Rio.
71. Ai a minha mãe não gostou, porque ela ... Aí que minha mãe perguntou neh...Aonde que... Aonde que vós deixar meus filhos... no meio desses deficientes...A minha mãe não gostou... não vou deixar não. E aí Rita falou... “Não deixam eles aqui...”
- A Rita que falou...ela tinha quantos anos...?
- Rita... tinha tipo 5... e falou isso para minha mãe. Ai a minha mãe falou para meu pai que não quer deixar... “Nos mesmo que vamos criar” Ai meu pai falou para Lourde que a minha mãe não quer deixar la. **Ela estava decidindo que ela não queria deixar aqui.** Que ela não esta gostando do lugar.
72. Não é que a minha mãe queria ficar, morando na cidade. Ela não decidiu... que ela não quer... ela pensou... neh... morar na cidade. Só por caso dos gêmeos que ela esta morrando. Porque ela tinha ainda medo que a comunidade não aceita.eh... ai as pessoas da comunidade ficou impressionada ... eh... falando assim... nossa, eles estão criando os gêmeos... porque eles estão criando os gêmeos...? porque [o pai] é liderança.. ele não podia criar os gêmeos.

ta: eles criticavam eles, de criar os gêmeos aqui, na cidade (double critique - pour être en ville et pour avoir des jumeaux).

Meu pai tentou isso, minha mãe também, ficar aqui, até que a família dele, meus irmãos, vieram para cá.

73. Eh... hoje, hoje muitas mulheres estão sendo pajé. Não é porque é por escolha... acho que é tudo por interesse financeiro. Então, isso também desvaloriza a cultura e o pajé. Entendeu? Porque... eu vejo... tem muitas mulheres pajé, sendo pajé, para ganhar dinheiro neh. Entendeu. Então, acho que isso, para mim, eles estão desvalorizando os pajés. O trabalho de pajé. Uma coisa que... está fora do comum. Tanto na cidade, tanto na aldeia.
74. Aí saiu da reclusão, aí... não demorou muito, achou que uma semana, dez dias depois fui pra cidade, aí, nunca mais voltei. Foi assim, uma das coisas mais importantes que fiz assim, de ter tomada essa decisão mesmo. De ir pra cidade. A minha mãe queria que eu ficasse lá na aldeia né, pra ser liderança, alguma coisa. Mas eu nunca quis ser liderança. (...) Ela queria que ficasse assim na aldeia pra isso, pra ser uma liderança, por que minha mãe era liderança na época. Aí, como ela não foi assim, por que ela ficava saindo muito da aldeia, ficava muito na cidade, ela... meu avô falou pra ela "você né, tá saindo muito da aldeia então não vou poder fazer você como liderança né" aí quando eu... saiu da reclusão, ela queria que eu ficasse lá. »
75. (...) **culturalmente... as meninas lá... não pode pescar... não pode fazer nada disso neh.. porque pesca lá, pesca de linha, pesca é coisa de homem... neh... e ... e pessoal falava ... « você não é homem, você tá doida, você ... se você continua praticando isso. você vai ter filho deficiente... filhos gêmeos... seu filho vai nascer com deficiência... se você pratica essas coisas... »** aí essa que... eu fui sempre temosa... sempre... e continuei fazendo essas coisas... fazia... brincava... jogava bola... e pessoal falava... « **você não é homem... você é mulher... você não pode fazer isso...** » E eu sempre quis fazer todas as coisas que os meninos fazia eu queria fazer... neh... eu sou muito... temosa... nessas partes...
76. Eu estudei lá na aldeia neh. E aí, minha mãe não gostava de eu estudar, tinha que trabalhar, ajudar ela... para fazer tapioca... fazer... ir para roça... fazer artesanato... Aí ela não gosta para estudar. »
77. Olha... essa decisão... essa decisão... do casamento... Também... existe as regras... que é a decisão da família... então... a família do meu primo... neh... na parte do meu pai... eh... decidiu que... entre primo, na minha cultura, tem que ser casamento entre primos de... terceiro graus... neh... então... aconteceu... neh... entre em acordo... eu não querendo... ele... a gente não se conhecia... ele era mais velho que eu... eu era mais nova... acho que ele era um 7 anos mais velho que eu.»
78. Aaahhh ela fica no meio dos homens, trabalhando, isso não é bom, ela tinha que estar em casa fazendo as coisas, cuidando do filho, fazendo comida...
79. Das mulheres elas já falavam que eu era uma mulher que não prestava... porque já conversava com os homens, porque eu já trabalhava junto com os homens, as mulheres ficavam com ciúmes dos maridos porque a gente tinha que trabalhar junto, a gente tinha que conversar... né? (...) então pra elas o que eu tava fazendo era só querer namorar com os maridos delas... querer me envolver com eles »
80. Aí... ele conseguiu emprego... Aí a gente mudou para Brasília... a gente alugou casa... a gente ficou lá. eu fiquei lá. Eu... essa menina... regina não gostava da cidade... ela chorava... só cuidava a mais velha... e o menino... irmão delas... neh... só esses dois eu cuidava... aí sentia saudade da minha filha... falava... "eu vou buscar a minha filha... não aguento mais saudade..."
- S: ela estava na aldeia...
- K: na aldeia... ela morava com a minha irmã... minha irmã que tava cuidando dela para mim... aí... eu... ela foi... chorando ainda... aí ela acostumou... a gente ficou lá... tempo morando em Brasília...
81. Agora... (rire)... eu tenho... eu tenho um sonho de... eu tenho vários sonhos... um deles é... de ver meus filhos formado. Primeira coisa... quero ver minhas filhas, meus filhos formados. formado... ser independente... conhecendo o mundo do branco talvez, assim defendendo até o povo... neh... ajudando o povo... e... meu segundo sonho... é... ver associação caminhar sozinha. ver as mulheres empoderadas, ver as mulheres decidir, falar, defender seus direitos. Isso é meu sonho... Terceiro sonho meu (rire) terceiro!! e gosto de colocar... (rire)... terceiro sonho meu... daqui um dia eu consegui, diploma... de uma universidade, qualquer coisa. eu quero ainda dar orgulho para meu pai, porque... eu... eu decepcionei muito ele... Eu quero ter um diploma... um dia... é... é isso, meus sonhos...

CHAPITRE 6

82. E pra aldeia, ele nunca voltou. Eu não sei o que aconteceu por lá... por ele ter... tomado a decisão de não voltar mais, de não morar mais [no Xingu]. Então, depois que a gente se casou, ele visitava a gente. Ele ia para aldeia ficar lá com a minha irmã, visitar... mas nunca morava lá. Nunca morava. E sempre quando ele ia para o Xingu, para aldeia, quando as pessoas adoeciam... as pessoas procuravam ele neh... para fazer pajelância.

83. Não quero mais ficar so em casa... quero fazer as coisas... quero sonhos de fazer coisas para as mulheres... sempre quis fazer isso... e a minha mãe falou... “eu sei... eu sei que você sempre quis fazer isso...” “mas eu não quero isso para mim, so ficar em casa, cuidar dos filhos, cuidar do marido... eu não nasci para isso...”
84. Eu não fiquei muito triste no casamento... se eu quiser... porque eu já comecei a sonhar... eu já tava começando a sonhar... estudar... e trabalhar... eh... ser diferente... diferente... eu falo... quando... uma parte bem interessante que, eu acho que me ensentivo muito neh... durante a reclusao eu fiquei mais refletive...mas eu não sei como... neh.. passou pela minha cabeça... que... que eu queria... fazer... uma dessas commiões que fala no nome do povo. Então... isso ficou bem forte para mim...
sa: uma comissão?
su: uma comissão... eu falo... grupo de trabalho... nas reuniões... representar... eh... a sua comunidade. Essa coisa ficou bem forte para mim. Então, isso... se repetiu várias vezes... varias vezes eu perdi sonho... para isso... comecei sonhar... naquele momento, a luta começou por dentro. Ai quando aconteceu esse casamento, iria mudar tudo meus planos, meus sonhos... aí, quando vi que não deu certo... para mim foi tranquilo... foi uma coisa positiva. Ja que ele não me quer, então... eu vou continuar minha vida e retomar todo o que eu tinha planejado... aí eu comecei a ter affirme...
85. A gente veio so ficar assim mesmo... morar... porque a gente gostou na cidade, neh... veio so morar mesmo. Morar... olhar as coisas dos brancos so... faz tempo... antigamente, não tinha nem as coisas neh... ninguém quer trazer nos, neh, tem que ver... olhar as coisas que a gente ta querendo... morar por aqui neh. Por aqui... ficar mesmo... so... trabalhar... posso ganhar dinheiro... se não... se você não ganha dinheiro, quem vai... você vai achar que entrega dinheiro para você... ninguem vai entregar dinheiro para você se você não trabalha neh! E a gente veio só morar mesmo, aqui. A gente não veio estudar, nem fazer alguma coisa. A gente veio só morar. Então, só morar por aqui, só. A gente não enganou nossa família... “a gente vai la estudar”... a gente não falou. A gente só pensou... vai la morar... ficar um pouquinho. Assim. (...) porque era sonho neh... do que ficar assim. Normal. Morar mesmo. [...] um sonho... ficar mesmo. Trabalhando só. Morar mesmo aqui. Aí eu veio atrais neh... eu vi só atrais [do meu sonho].
86. Ai...eu pensei... como Diego não estava estudando na aldeia... não tinha escola na aldeia... ai... eu falei assim... eu fiquei pensando... eu vou aproveitar... já que eu estou aqui na cidade... eu vou aproveitar... colocar meus filhos [na escola] na cidade... ai eles não tinha nem registro ainda... eu fiquei fazendo para là e para aqua... eu fiz registro de nascimento... não tinha... eu fiquei para là e para aqua... fazendo com meu irmão... para poder estudar... ai eu falei com Pablo...o que você acha... dos meninos estudar na cidade... ele falou... eles não podem estudar.. não pode... eu falei assim... pode sim. Ele falou “Não pode não... se a gente estudando eles vão fazer bagunçado... porque tive muito jovens estudando, nunca leva estudo a serio... então não quero que eles estudem... (...) eu falei. Mas eles vão estudar...falei... eles vão estudar... ele falou... Não vai. ai... como ele não queria... ele não fez parte de registrar... e eu fiquei com meu irmão... para la e para ca... registrando eles dois... aí... ele não queria... eu falei assim... Eu nem falei com ele. »
87. Então... eu vou falar da escola. Quando eu tive aqui, quando eu não tinha casada com Tumim ainda, eu tive vontade de estudar. Até hoje que eu sempre falo isso.... Ai, quando eu fui, depois que Tumim ficou la comigo no Kuikuro e que ele foi para aldeia dele... aí que fiquei aqui. Ai mes de dezembro que eu fui matricular... ali na escola. No Norberto... a escola. Eu fui matricular la. Ai, eu fui la. Levei tudo la. Meu registro, CPF, la, tudo. Ai matriculei la, para mim estudar de noite. Ai, na hora, de mes de janeiro, que Tumim chegou, de novo. Ai que ele casou comigo. Aí atrapalhou tudo. Ele não deixa mas para mim estudar... porque ele queria ficar comigo mesmo, levar para aldeia, levar para aldeia junto com ele... aí, acabei deixado escola. Nem estudei mais. Ai por isso que eu fiquei assim... nunca estudei... assim... eu queria estudar... »
88. Mas eu falei pra ela [a mãe dela] “ah, eu vou pra cidade porque meu pai me chamou pra ir, ele quer saber se eu quero estudar né, na cidade. E eu quero estudar.” E ela, assim, não lembro da resposta dela. So sei que eu vim embora. Haha !
89. E eu fui morar em brasil. E la que minha vida começou pra mi aprender. Varias mais coisas. E eu entrei na escola, minha irmã Camiran me matriculou, com Megueron também. Me ajudou bastante. Por isso que eu considero Megueron como pai pra mim. Mas ele era, mais assim... bravo né. Mesmo assim, eu enfrentei. Eles iam me levar na escola. (...) Quando eu cheguei la, minha irmã e meu cuinhado, Megeron, ele falou pra mim: cuinhada, você tem que estudar.

PARTIE II

INTRODUCTION

90. As vezes as pessoas vêm morar na cidade achando que é tudo facil. So que isso é tudo ilusão...
91. Muitas pessoas não entendem que a cidade é muito diferente que... da aldeia. (...) As vezes as pessoas vem morar na cidade achando que é tudo facil. So que isso é tudo ilusão...
92. Os brancos neh... eles, eles acham que a gente recebem dinheiro do governo ... eles acham que a gente recebe para alugel, para alimentacao, eles acham que... a nossa vivencia... na cidade... é facil... eles acham que a gente não precisam de trabalho... eles acham que a gente não precisam vender... então... esse negocio de... os branco achar que a gente recebe ajuda do governo... essa é totalmente... assim... informacao... eh... informação falsa... neh... isso não existe...
93. **Então... o problema das mulheres que vem para ca, tem indo para prostituicao... ah... isso me deixa muito chatiada... muito mesmo... que se uma faz... todas sao incluída, entendeu...é chato isso.»** (...) **Aqui na cidade! Muitas pessoas acham, se você é india... é isso... .você é india e acham que você esta se prostituindo...por causa dessas... porque uma fez... neh.** Não quero citar nome porque.... não sei se é verdade. Mas as pessoas falam muito...então... não sei se é verdade neh. **Ai, por causa dessa pessoa, falaram que todas indias fazem isso.**
94. Não quero citar nome porque... não sei se é verdade. Mas as pessoas falam muito... então... não sei se é verdade neh...

CHAPITRE 7

95. Então... quando a gente chegou aqui a primeira vez... a gente morava numa casa... alugada neh... meu pai alugava uma casa e a gente estava morando la... e é diferente neh... porque la... na aldeia... você mora numa casa... com... coberta de... de sapé... você dorme na rede... a casa é fresca... la... eh... aqui. Você... totalmente muda as costumes de você viver... neh... você passa... a... a viver... o mundo totalmente diferente que você esta acostumada a morar... que você dorme em cama... a casa de orvenaria... a casa é quente... neh... a gente procura se adaptar... a forma... a nova vida que você quer... neh.
96. Eu aprendi muitas coisas com minha avo... eu ia na roça... fazia alguns artesanato... actividades da mulher... com ela aprendi fazer beiju... aprendi muitas coisas com ela... Então, minha avo me ensinava... fala que um dia eu iria casar... então que eu tinha que me preparar para o casamento... por isso que eu gostava de andar com minha avo... Eu ficava mais com a minha avo porque minha mãe engravida... então... ela não tinha tempo de cuidar da gente... então ficamos mais com a minha avo...
97. Quando eu era criança... eu estudei la na aleia neh. ai, minha mãe não gostava de estudar, tinha que trabalhar, ajudar ela... para fazer tapioca... fazer... ir para roça... **fazer artesanato...** ai ela não gosta para estudar.
98. Porque morar na cidade, porque eu falo difícil? Porque na cidade, você tem que ter casa boa, para você morar. Você tem que ter comida neh. Você tem que ter roupas. Você tem que ter essas coisas. Porque, muitas pessoas acham que morar na cidade é fácil. Porque morar na aldeia é totalmente diferente.”
99. (...) é difficil morar aqui na cidade neh... porque é dinheiro... porque la na aldeia não precisa...neh... não precisa... comprar... [aqui] **você acorda preocupada... quando não tem dinheiro, você fica sem nada para as crianas... comigo não me preocupo não... com as criancas que me preocupo! que... eles sentem fome... querendo comer... eh... para mim é assim... querendo ir embora... tem dia que quero ir embora mesmo...** (...) [meu marido] não tem emprego... ele ta atraís do emprego... ninguem quer dar para ele. (...) as vezes a gente junta ... **a gente faz vaquinha... para pagar energia... agua... que... esses dias... agua, luz, ta carro...neh... 320 reais ... por ai... porque também a gente usa a maquina de lavar neh... então gasta muito.**
100. (Era) muito legal assim... andar nos mercados, nas lojas... passear... então a gente via... e depois voltava... agora estamos morrando aqui. **Tem dias que falta comida la em casa...ai eu ficou preocupada com minhas filhas...** mas la... meu marido e o marido da minha cunhada que pagam comida e alugel da casa.
101. As famílias, quando vem para ca, sofrem, sofrem de falta de comida e... falta... falta tudo na casa.”
102. As vezes eu fico com vergonha. De ficar na casa da minha cunhada. Tenho muitos filhos aqui, ela também tem... então eu fico com vergonha. Eu falo para meu marido, se ficamos juntos com sua irma, vamos voltar para aldeia. **Para ficar aqui temos que morar numa casa separada. »**
103. Aí fiquei trabalhando la. Aos pouco... ai... fiquei ajudando a minha mãe... pagando as comidas... conta de agua... conta de luz... alugel...
104. [O meu avo que] gostava de viajar pelo Rio, ver... viajar com amigos dele, e ele levava artesanato para ele vender. Ai, foi indo. Ai, a gente mudou na outra casa, uma casa bem pequena, que era bem quente. Ai, nessa parte, quem ajudou afinada minha mãe, era meu avo. **Pagasse as contas. As vezes ele pagava alugel. Porque é difficil ficar na cidade, muito apertado... e tem muitas contas para pagar também.**

105. Ela se preocupou... ela lutou...então ela teve apoio do meu pai e do meu irmao. Mesmo com dificuldades, meu pai aceitou de apoiar (...). Ela ia alugar casa... para ela e para família. E meu pai foi morar com ela.
106. Eu pedi a Ju [para se casar com meu ex] (...) ele me traiu ainda com a mulher branca! trouxe mulher branca... alugou a casa (...) Eh... eu falei para a Ju... para [ele] não ficar com essa mulher branca... porque mulher branca estava colocando minhoca na cabeça... queria mandar nele... quer pizar nele... tudo. A mulher quer tirar... porque a mulher (...) pensando que a filha (dela) iria ter toda a herencia dele (...).
Eu dei a minha irma para ele. para não ir com essa mulher branca. (...) tem filha pequena já. Com (a branca). Para não ir ficar com ela. **Ele abandonaria os filhos...E assim... Ele iria embora com mulher branca... Nunca mais ele iria olhar para meus filhos...Porque ela iria tirar todos nos nomes dos meus filhos (...)**
107. Porque é minha casa... não falei? Ele me deu a casa... eh... não igual branco neh... esta vendo branco agora... la... a vizinha dessa menina que me ligou agora... (...) eles estão se separando... eles vão vender a casa... para separar... repartir... ele [o ex-marido] não... ele falou... « Eu sou indio. Não sou igual branco, egoista. Eu vou dar a casa para você, de presente.» Aí me deu essa casa. (...) aí os advogados falou... « não! Pega a casa. Vende. » Ele falou... « Não. Deixa para ela. Eu dei a casa para ela. » (...) Aí ele falou... « Não. Não vou fazer isso. Ela é a mãe dos meus filhos.
108. Ajudar meu ex-marido pagar muitas coisas... (...) comida... ele que paga internet... sky... para os filhos... eu tenho que ajudar neh... »
109. **É isso que é meu medo... e agora, gracias a minha irma, por isso que eu falo para a minha irma... « me agradeça... porque você tem roupas bonitas, você troca amanhã vestido... (...) me agradece... : Gracias a Vanessa que eu.. eu estou assim, bonita... tudo vestido... se não eu iria la no mato, no Xingu.»**
110. Na aldeia, para mim, muito complicado. Tem que acordar, fazer... 4h da madrugada... mandioca... 4 hora da manha... tem que buscar agua... e.. tem que fazer almoço... quando você esta trabalhando ralando mandioca, fazendo isso... e para mim ir la é muito trabalho, complicado, por isso que eu não vou. Ai... vai escolher mandioca, 3 horas da tarde... aquele... carro...acendo você tem que tirar aquela terra... seus cabelos tudo duro... so isso... por isso que eu não vou la acho. E la para mim... tem muito trabalho. Na cidade, não tem trabalho. Você fica ali... no sofa... [fazendo artesanato] mas to la, trabalhando, limpando a casa, lavando as roupas. Não é muito trabalho não. É pouca.
111. A nossa história foi... um desastro, família perda, um depois do outro. Quando meu tio morreu também, a gente ficou muito sozinhas... porque ele prometeu para a gente que ele iria cuidar da gente. Que ele iria morar com a gente... mas infelizmente, ele se acidentou, deixou a gente... depois de 2 meses [depois da morte da mãe e do avo] ele se accidentou.
112. Eh... uma coisa que, assim, eu vou cuidar da minha família. Eh... passando por uma necessidade, ninguem quer isso... depois que meu avo morreu, meus pais comecaram a passar necessidade entendeu? (...) Por causa que tem vezes que... o pagamento do meu avo, nos faziamos feira neh... essas coisas. Ai no outro mes, era meu pai que fazia. Ai meu pai, ele recebe bem pouco. Ai, quando ele faleceu, passamos necessidade... meu pai não conseguia trazer as coisas para dentro da casa. Por causa que os treins eram caros... Aí comecava a passar fome, tudo. Ai depois as coisas se ameliorando, que o salário dele aumentou um pouco. E aí superamos essa [situação]...
113. Eu faço todo na casa. So eu que faço. Eu cozinho, lavo prato, ... passo pano ... na verdade é eu que faço tudo na casa. É a casa da minha cunhada mas eu que faço tudo. Porque também é a minha cunhada então eu tenho que respeitar ela e ajudar ela. Agora, a dona da casa é ela. Mas eu faço tudo. Meu marido paga alugel, ajuda na agua e na comida...
114. Eu queria meu mesmo. So para mim entendeu? para mim estar ali, assim (...) sem barulho, sem nada, na minha casa, para mim ficar sem vergonha dos outros. Fazer as minhas cosinha.... tudo. Assim, tenho vergonha de pegar os treins dos outros. Entendeu? Aí eu quero as minhas coisas mesmo. Não dos outros.
115. Tem dia que quero ir embora mesmo... eu quero minha casa mesmo. Propria. Propria. La na aldeia. Eu quero ficar la sozinha com meus filhos... não quero mais aquela casa cheia...igual antiguamente... não quero mais não... quero ficar sozinha com meus filhos e meus netinhos... pronto. É isso que eu quero.
116. Mas eu não passo necessidade. Porque eu moro sozinha. **So tenho 3 filhos que moram comigo, então, não gasto muito.** A gente não tem muita despesa... **Seria diferente se a gente tinha muita gente, consumindo todo aquele alimento... então isso gastaria mais. A gente não passa necessidade.** Eu tive... eu tenho o prazo... a gente vê quantos ... leva quantos dias... e vê quanto que vai... ai já comeca dizer, oh, falta tal dia... então a gente tem esse controle de... de manter as coisas. Então a gente não passa necessidade.
117. Passar necessidade igual os outros indios por ai.
118. Ai, esse dia... foi muito difícil também. Tem dias que a gente não comia... tem dias que a gente comia... não tinha jantar. Ai, eu ficava pedindo para minhas tias, neh, uma comida. Porque meu pai morava na aldeia.

119. As vezes não tinha condições de sustentar aqui, neh, porque meu pai viajava muito, as vezes a gente tinha que esperar ele voltar pra poder ter as coisas em casa neh? Então assim sempre quando surgia essa dificuldade a gente voltava pra aldeia, deixava o estudo e voltava pra aldeia
120. A coisa mais difícil é... falta dinheiro mesmo... porque na cidade você tem que comprar tudo.. você tem que pagar tudo... então... a maior dificuldade que a maioria da indígena passa aqui, e a falta de dinheiro mesmo... porque aqui todo se paga neh... **aqui todo se paga... ai, quando não tem dinheiro... como que você faz... ou... porque... o branco, aqui, ele não vai te dar... não vai falar assim... oh... você é indígena, se ta precisando de alguma coisa? vai la, pega no mercado... " ele não vai falar isso... você pode passar fome... você pode passar dificuldade... você pode passar tudo que o branco não vai falar... » oh... eu posso pagar seu alugel esse mes? Eu posso pagar... sua energia, agua esse mes? Não vai falar!** se curta a energia na sua casa...vai ficar curtado... 1 mes... 3 meses... até você pagar... então, a maior dificuldade que a gente enfrenta é isso...
121. Meu primeiro trabalho... na cidade... foi trabalhar na CASAI... não foi facil conseguir trabalhar não... **eu tive que ficar implorando... pedindo...** eu precisava trabalhar... Porque meus filhos já estavam crescendo... eu precisava ajudar meu marido... ajudar ele para conseguir algumas coisas para a casa neh... ai eu... eu... eu tinha que procurar alguma coisa... para trazer dinheiro para a casa neh...
122. Porque eu veio faz tempo também, **eu estava querendo trabalhar, ajudar ele, trabalhar, para não faltar minha comida. Neh. Ajudar, comer direto. Porque se não, passa fome neh. Pensava, se... se você trabalha falei para ele, se você trabalha eu vou trabalhar também, arrumar... um servcio... eu vou correr atrais, correr, correr... acho que... foi. Ficou 12 anos agora[que estou na cidade], finalmente eu consegui, estou trabalhando agora.** So que agora que eu consegui. Corre atrais muito. No mercado, nada. Vou no outro, nada. Nunca, acha. Branco não acha também... chama você, vem trabalhar, não fala não! So... qual so... traz seu currículo... aí você leva, vai ficar la... mesmo, nem chamar você. **Corre muito atrais do meu servcio, agora consegui. Estou trabalhando. Agora, para eu não passar fome. Para me dar frango, direito. (rire) geladeira! (rire) para comer neh! Não precisa ficar sem... trabalhar. Não... se você [esta] sem trabalhar, você não vai conseguir, sobreviver na cidade. Porque cidade é mais difícil.**
123. Porque la, não precisa ter... pagar a comida, mas aqui na cidade é diferente. A comida la na aldeia, tud... que não precisa pagar. Não tem mercado là. Cada um tem a roça. Cada um vai ir procurar a comida... tranquilo. Mas aqui na cidade, tem que ter dinheiro também. Por isso que é difícil neh. **Para morar na cidade, tem que ter emprego, neh.** Salário para você ter boa vida neh, na cidade. Para você ficar tranquillo. Para pagar o alugel, comida, conta de luz, conta de agua (...) então isso Sarah... com isso que estou vivendo aqui. As vezes fica difícil para mim... ficar aqui na cidade... quando falta dinheiro... isso que é problema... Ai... **por isso que eu tenho que trabalhar... sem trabalhar a gente não consegue o dinheiro...** se a gente fica sem fazer nada... a gente fica assim também... ai tem que trabalhar. Mas eu gosto de trabalhar, muito! Não quero ficar, assim, parado. E estou cuidando neh. Meus filhos... tem um dos fihos... que é do... ex meu marido... que estou cuidando... eu sempre fala isso para a minha filha...Eu que estou cuidando de você... tem irma dela que sempre cuide dele... comprava shooteira para ele... e as roupas... tudo o que ele precisava...»
124. Por causa do meu trabalho que estou aqui. Eu gusto de tudo. É falta de dinheiro que eu não gosto, todo mundo precisa, não só eu, até os brancos também. Até você também (...). Mas as vezes eu tenho.
125. Tem que pegar la... 7... meio-dia eles vao levar comida para você so até 6horas. Ai, a noite também tem que limpar casa deles também. Até 9 horas. Ai você não vai ter, mais... tipo... assim, ferias que eles faz... so que eles me pagavam pouquinho neh... 200... ela tem que passar por outra casa para limpar... me passa 200... ai, eu... fiquei assim... **porque eu sou índia neh... eu não sei de nada...** faz tempo neh... agora não. Eu a já aprendi um pouquinho. Não você entrega pessoa, assim, fazer para mim... fazer assim, tipo... servcio até a noite. Eu não vou fazer, mais. Porque eu aprendi um pouquinho neh (Rire) ai, eu não... não vou me entregar para eles assim. Mas... isso doi para mim... porque... eles falam bonito para mim estudar. Ai, depois, de novo, ai depois, eles me colocam para trabalhar la para 6h até... 9h trabalhei na casa deles...louça também... ai eu não tenho mais estudo. Ai meu estudo la! Parada. Até hoje não terminei mas estudo. Por isso que não estudei mais.
126. Vai doer para mim que eu fiquei assim neh... na casa das pessoas, a noite as pessoas me matavam limpar neh... ai, por causa sair que não atrasei, não vou para escola mais... até desistiu... fiquei com preguiça mais... não vou para escola, mais... eu parei neh... se eu iria estudar, direito, acho que eu iria passar tudo já... iria terminar já... eu falo assim... eu iria terminar tudo assim! (rire)
127. Na aldeia (...) a maioria [de mulheres] já casou e... desistiu... Porque... se elas engravidaram... então... não queriam mais estudar.
128. Então... hoje, **as mulheres que trabalha na cidade para branco, é so na limpeza mesmo.** Eu acho que por falta de estudo também... porque na cidade para você ter um trabalho bom... para você ter ... para receber um

- bom salario também, você tem que **ter estudo e ter experiencia de trabalho** neh.. agora se você não tiver... eh... estudo... nenhum curso assim... (...) **unica forma de você se sustantar é limpando chão mesmo...**
129. É difícil trabalhar. Tem que limpar bonito neh, tem que... secar bem certinho. Tem que chogar bem bonitinha... se você não choga, **pessoal reclama neh... ai... tem que limpar bem bonito.vai ser tudo as coisas que... as pessoas mandam você fazer.** Você pode fazer. É muito difícil trabalhar.»
130. Quando um novo chefe entrou... ele foi tirando os indigenas. os indigenas foram perdendo espaço... então... tanto na casai... tanto no distrito... foi tirando... ai agora... na casai tem... algumas meninas que trabalha la... como limpeza... para limpar o chao... para limpar a tela... ental da casai... mas que não tem trabalho... trabalho administrativo... trabalho dessas coisas... não tem... eh... e, eu... sou muito de... querer colocar indígena como responsavel. Não só como limpeza. **E... quando... falarão para mim..."você não quer... trabalhar como serviço geral...?" ... eu falei « não... eu sei fazer muito mais do que isso »... eh... eu falei isso.. mesmo que eu não sabia fazer nada... eu falei assim... "não quero fazer isso... eu sei fazer mais do que isso" ... neh... Então. Hoje, nos, indigenas, que trabalhamos, que moramos na cidade, é muito difícil a gente ter emprego. Emprego na administração... eh... coisa assim, no cargo responsavel. A gente não tem. **O que que o branco da de emprego... só limpeza do chao... astelar** que tal.. so isso.. **o branco não quer o indio como no cargo... como posso falar... cargo importante... eles não querem..****
131. Não... ele teria que ajudar... para passar... assim... para fazer dinheiro. mas ele não ajudou. Ai, esse meu primo, ajudaram ele. Ele fez, assim... Alugel, FUNAI paga para ele, tudo, tudo... alimentação, trânsito... tudo... so que ele esta continuando morando em Brasilia. Até tem filhos, tem mulher, ele ta trabalhando de faxineira la no... eu vi... la no ... Brasilia do... CASAI. Ele nunca mais voltou. Pais dele esperando ele... agora pai dele morreu... agora minha tia morreu... todos morreu, pais dele...
132. Para eu não passar fome. Para me dar frango, direito. (rire) geladeira! (rire)
133. Se você sem trabalhar, você não vai conseguir. Sobreviver na cidade
134. Ja vi [mulheres indigenas trabalhando na cidade]. Muitas não... mas aquelas que vem... trabalham como... **faxineira, neh... porque não tem uma formação...**
S: quais sao os otros trabalhos que você já viu...
A: acho **que é mais fazineira mesmo... e tem gente que tao fazendo artesanato. Isso é melhor...**
S: isso é trabalho também...
A: eh... isso é trabalho. mas nem trabalho... trabalhando que importe... se não vao se prostituindo neh... isso que acho que ta...
135. [Quem eu admiro] é meu pai! (rire) minha mãe não... para mim ser igual do meu pai... nada da minha mãe... (...) Porque a minha mãe não quer estudar... mas eu tenho algumas [coisas] para aprender com ela... com a minha mãe... [como] artesanato... o que ela faz eu posso aprender... »
136. Sim... meu pai conta historia dele assim.. **diz que primeiro ele trabalhava assim... de fazer artesanato, de vender... e isso... 2 coisas para ele... comprar coisas de roupas e de comida...** depois que ele... estudou um pouco.. fez um curso la em santa terezinha... e passou na prova, e assumiu como processo... a história dele é assim... ai, se formou la na cidade, naquela cidade. Voltou para aldeia para dar aula para o povo. até hoje meu pai da... como professor... ele tem 37 anos de trabalho. (...) Meu pai é professor.. so que..**ele fala para a gente se virar (...)** **porque..como ele também soffreu assim.. para fazer estudo.. ele mesmo que se virou para fazer artesanato... e... dava dinheirinho... até para os cursos dele.. assim que ele ficava..** (...) então a gente tem que seguir a vida assim também... como ele ficou. É assim.
137. Fiquei... fiquei assim. **Não faz nada... so fazia... aprendendo a fazer artesanato... la que aprendi também... aprendi fazer rede... aprendi fazer estera... aprendi fazer cestinha... e colar... tudo. Aprendi tudo la.**
138. Então, aprendi com meu pai... aprendi com meu pai... e... quando eu tava, quando não tinha casada ainda, que eu não sabia ainda fazer colar... toda ves que eu usava meu colar de caramujo que meu pai fez... e as vezes meu pai não tava aqui, ai eu levava para meu tio. Iarila... meu tio Mato la também... que sempre trocava cordao para mim... eu levava para ele, porque eu não sabia ainda. Ai depois que eu aprendi com meu pai, que meu pai... fazendo colar neh. Aí eu tive vontade. Aí falei assim... "pai, posso aprender fazer colar assim com você?" ... "pode! se você tiver com vontade de aprender, pode aprender!" Falei "ta bom. Como que faz?" ... E ai que aprendi fazer... colocar cordão... e ao pouco aprendi a cortar...ai mato veio me ensinar... "assim que você faz... assim que você tem que seletionar, assim que você tem que furar... assim que você tem que fazer»... ai... fui aprendendo... neh... a primeiras que fui colar... não saiu bem... caprichado... tava um pouco... mal fabricado! (rire)... ai depois, aos poucos, eu fui aprendendo, aprendendo...
139. (...) Então... quando nos tavamos aqui [em Canarana], a minha mãe me via trabalhar com esse caramujo... fazendo colar... **ai que ela teve vontade de aprender comigo.** e falava... eh.. eu tenho que... eu quero que você me ensina a fazer esse colar, eu quero aprender com você." ... ai... mostrei para ela... como que faz... assim

que você faz... assim que você tem que começar... expliquei tudo para ela... e ela foi aprendendo comigo... até que ela aprendeu mesmo comigo. até hoje que nos ta fazendo, fabricando esses colares... **ai tudo mundo procura gente... neh... porque tudo mundo já ta sabendo, conhecendo o nosso trabalho... que... pessoa fica elogiando o nosso trabalho neh...**

140. Quando eu fico aqui, ajudo a minha mãe. comprando comida, pagando conta de luz... agua... porque eu trabalho. meu trabalho... eu trabalho com caramujo... usando a maquina... neh... gastando energia... por isso que eu fico ajudando meu pai... e a comida neh... eu tenho 5 filhos para mim sustentar. E eu tenho que comprar... Tudo que eu consigo no meu trabalho com caramujo, artesanato, rede que eu faço. Eu vendo muito minhas coisas neh. Os colares, missangas, colares de caramujo redondo... Com isso que eu consigo o dinheiro, para mim viver aqui, na cidade, quando eu venho. (...) se não tivesse esse trabalho... que eu consigo com... esses colares... acho que eu não... não estaria vindo direito aqui, na cidade... com isso que eu fico me confiando mesmo. Eu vou fazer isso. Eu vou conseguir dinheiro com colar... Eu penso isso assim. Ai é por isso que eu fico pouco aqui com meu pai, ajudando eles, sempre, a minha mãe, o meu pai, fica me elogiando assim... 'Nossa, você que ajuda a gente aqui. Enquanto a gente está aqui. Você vem aqui, ajuda a gente, comprando comida, pagando conta de luz e agua...' meu pai fica feliz com isso. Comigo.
141. **[de] renda... olha... eu faco um pouco de artesanato. Isso está me ajudando muito. Artesanato assim de missanga, a [minha filha] faz pulseira... e assim... a gente vai vendendo e a gente consegui se manter um pouco... hoje... o [meu marido] trabalha... ele trabalha na SPDMI... então com isso a gente paga alugel, luz... pouco de comida... mas estou sempre fazendo artesanato... vendendo fora... vendendo... para as amigas la de sao paulo... então... a gente vive... com... com a renda de artesanato neh...**
142. E eu estou comprando coisinha para mim... **Ja tenho moto. que a gente comprou... que eu consegui neh ! Ja tem som do aparelho... que eu paguei... do filho da minha cunhada... Com artesanato que estou conseguindo neh!** Ele tava fazendo para 1500... ai eu comprei. Paguei para o [meu esposo], já ta com ele agora. Eu comprei celular para ele também com esse dinheiro também. Porque eu consegui com colar de caramujo. Eu compro vestido para [minha filha]. Quando [meu filho] eu compro para ele também. **Eu faço tudo. Para eles. Muito... Muito mesmo...**
143. Eu gosto de ajudar as pessoas. La na aldeia, depois que chegar de Canarana... pessoa de Kamaiura vai la.. tipo prima da mãe do [meu esposo].. vai la para pedir vestido para mim, sabão... "oi! você tem sabonete? sera que dá para você arrumar para mim? » eu falo... tenho... eu tenho sabonete... posso arrumar... e eu fico arrumando para elas. Cada elas...se acabar, não tem não tem. Quando ela ver meus vestidos... mesmo que... elas ver... vestido... "Ih! eu posso ficar com seu vestido? Posso?"... pode... eu da... eu do para ela... sem pagar... (...) Isso é a regra de caciqua. Você tem que ser bonzinho. (...) eh... até aqui na cidade.
144. Quando a gente chega viu?! a gente chega, outro dia, já vai. aí vai... [começa a troca] você vai... o que você tem... você vai trocando... neh... ai eles perguntam... "o que você quer?" ... "eu quero aquilo" ... neh... o que você quer neh... "eu quero isso..." ai quem tem, aí pega. aí você pega outro... eu quero isso... vai pegando... pegando... ai acabo... ai você fala "acabo... não tenho mais nada." aí ta bom. ai, tudo mundo sai... e vai para outra casa! e vai... você vai junto neh! ai elas vão trocando... quero aquilo... quero aquilo... quando você tem, você pega, neh... quando não tenho, não pega... ai, vai... vai para outra casa, vai para outra casa ... até... terminou... tudo mundo vai para casa... assim que a gente faz.
145. K: eh... a gente faz troca la também... muitara... as vezes a gente... misança... a gente faz missanga assim... cheia...vestido... ai... as pessoas pegam... quem tem vestido ai pega... quem não tem, não tem... ai outro, vai troca... pega... depois da de novo e pega de novo... tudo assim... vai indo... vai passando por outro. A gente é assim la. as vezes pede sabonete... pulserinha dessa tamanho... pulseirao... quero sabonete... tem aquele... tipo... sabao... saboneteiro... aquele colarzinho... que faz... quero sabonete... quero sabao... as vezes... bem pequenininho... eu quero biscoito. (rire) falei... não mais... não quero nem falar... **"você acham que a gente é so rico... mas a gente não é rico não..." pessoa pensa que a gente tem muito dinheiro neh Sarah... mas não é... eu fico pensando... sera que essas pessoas não pensam... como que a gente vive na cidade... a gente não vive igual na aldeia não... você vai la quando precisa... « oh, fulano, me arruma isso... » ai vai... você não paga la neh... ai, quando quer uma coisa... « ai, fulano, estou precisando essa ai... » agora, aqui, não. **Você não tem nada. você vai la. tem que ser dinheiro. você compra, você traz.** Quando não tem você vai la, você acha que o dono vai deixar? não! eu não sei... eu fico pensando isso... quando as pessoas pegam coisas para mim... aaah... "você mora aqui na cidade..." não sei que... "olha, eu moro aqui, eu não tenho nada, eu não tenho as coisas, eu tenho vestido, eu não tenho aquele que você quer..." " ahh... porque ??" "porque não tenho dinheiro..." "Não... você mora aqui..." eu sei que eu moro aqui, mas a gente gasta pagando alugel, pagando luz, agua... tudo." **tem alguns que entende neh... tem alguns que não entende... que continuam falando... da raiva. Todos, quando eles vem trocar, eu fico escondido...** "não fala que estou aqui! fala que**

eu saiu..." ai tem a minha netinha... "cade a sua vo?" " minha vo saiu..." eu ouvindo...(rire) mas não! Eu mesmo não tenho mais! **eu já acabei todos meus vestidos também... porque colarzinho não faz... estou falando... Tem que ser assim... 2... grandes... ta bom. com bixinho... assim... com desenho... com passarinho... para mim ta bom... mas com aqueles bem pequenininho... você quer vestido?** aahh vestido não duro... não duro muito tempo... rasga logo..." **eu sei que rasga logo! mas so que quando a gente compra é caro... por isso que estou falando isso.**

146. Diz que que todo dia pessoa la troca. Minha filha tava falando, mãe! **quando chegei [de Canarana], tudo mundo veio trocar comigo, eu não tenho mais nada**" ela falou... "você viu..." eu falei "eh... eu vi você... você não tem mais nada mesmo..." porque marido dela ta estudando (...). ele é professor (...) **Ai, não tem mais emprego., acabo...** (...) Pessoas estão todos dias trocando... pedindo para ela... falei... **"você me viu minha filha... eu não tenho vestido... se tiver muito vestido para mim, eu iria mandar para ela...** eu quero aquele, aquele... falei para ela.. não tenho... **tem uma mulher que esta perguntando aqui se você tem missanga... ela falou... missanga preto. normal. eu tenho so uma pacotinho... ah... ela falou para você mandar para ela... falei ... ta. tabom... eu mando...**
147. Muitas pessoas acham que... por eu não estar morendo na aldeia, eu não comou mais peixe assado, eu não como mais beiju, eu não tomo mais migal... eles acham que eu não como mais nada da minha cultura, da aldeia... mas contrario... sempre oriento minhas filhas, neh, eh... não ter vergonha de que elas são... sempre tem que ter orgulho de ser... de falar eu sou indígena... eu sempre passo isso para elas. neh. E mesmo morrando na cidade a gente consome, a gente come peixe assado, beiju, toda comida que a gente consome na aldeia neh. A gente consome isso então para mim, eu não perdi a cultura. Neh. Até a Mayumi mesmo, neh. A Mayumi, ela... ela esta reclusa. Esta reclusa. Não porque a gente esta morrando na cidade que eu não vou seguir essa regra neh.
148. Quando morava em Brasilia... já... lendo as coisas... ja... do... [meu marido] trabalhando na FUNAI... eu lia já... como... todo mundo vem conversar comigo na FUNAI... e pronto... .ai... eu peguei... acabo a vergonha. Eu falei já portugues... pronto. Ai, eu estou aqui. Ai todo mundo fala para mim. Nossa! você é índia... eu fala "Sim eu sou original... bem original. Meu pai é indio, minha mãe é india..." "Porque você fala bem? e outro não fala? Os indios que eu escuto falam diferente..."(...)
149. Porque seus filhos falam bem? porque meus filhos... você sabe... você... se você um dia você foi la... [em casa] meu filhos **falam na mesa só branco...** portugues... aaaaaahhh... não tem indio la. Só a minha irma... a Juliana. Vem e fala na lingua com essa... e responde portugues... outro responde... quem sabe... um pouco na lingua... e eu falo na lingua com ela [irma] la... [O meu filho mais jovem] não fala na lingua. [A minha filha], pior ainda...
- 150.S:Você ensinou a lingua para eles?
Mmm [não]... por isso que Kyra brigou comigo... "Sua culpa que eu não falo... sua culpa que estou perdida..." Porque pai fala portugues... e inves de falar com meus filhos. eu acho que e meu error isso também... e dois meus erroores... que eu corrijo ... que todo dia todo dia eu penso... para não levar meus filhos um pouco na festa...Tem dia de menina... eu queria levar. na escola... feria... para aldeia. Acabo a festa, para cidade. estudando. Férias... para aldeia... todo assim. e meu erro. e isso que eu colocou na minha cabeça... Sarah... meu error todo dia eu falo... meu erro... culpa minha... minha culpa... meus filhos não ta assim... minha culpa todo dia estou falando assim...
- 151.[Minha filha] enjoada... "Não gosta do povo". tipo as parentes... não... Kyra é enjoada viu? Porque sao fofoqueros... falam... por isso que ela não gosta... Kyra é muito diferente... muito mesmo. Quando vem indio, Ah... ela fala... Ahh eu vou embora... vou um dia la... porque? não fala. ela tem vergonha. eu vou contar a verdade. não é que ela não gosta... ela tem vergonha de falar... não sabe falar... ai os outros falam na lingua... "aaahh..." ai ela fica doida, coitada... ela fala.. eu não gosta... eu não quero encontrar as pessoas que vao falar para mim ... eu não vou entender. O que que eles estão falando... mas eu entendo! para mim falar... " ai... disse... ela fica coitadinha... perdida... perdida... coitadinha... minha culpa viu? como eu falo... minha culpa, tudo minha culpa...
152. Na casa... então, tá aí o ponto inicial, porque minha mãe não fala comigo na lingua. meu pai eu não tem como cobrar porque ele saiu, então não culpo. Mas a minha mãe, ela deveria estar falando a língua ensinar coisas da aldeia... então aí como eu tenho costume da cidade, eu peguei tudo entendeu? (...) Até os dez anos depois que eu tive noção, aí comecei a conviver mais com minha avó, com meus primos na aldeia, que eu comecei a aprender, e agora eu entendo, eu falo um pouco, mas aquele travamento...
153. Aí eu tive conhecimento neh... de... da minha cultura, o que realmente eu sou né... **porque assim na minha cabeça eu não era mais... porque... assim eu pensava que meus pais são indígenas, mas eu não sou. Porque eu não nasci lá, porque eu não faço as coisas de lá.** Então por muito tempo pensei assim. Já passando para...infância agora... eh... **eu sempre fui tratada diferente na escola como... assim eles não achavam que eu era indígena então na minha cabeça isso é difícil agora...** eh... baixo um pouco assim... é.. todo me tratava

- igual... eh... **nunca foi cara de índio... então não tinha uma noção disso que eu era índio aqui...** e aí foi depois assim... uns dez anos que eu fui ter noção, quando eu fiquei de reclusão neh... lá... que eu fui entender que, que tem isso, que o mundo é assim, que tem preconceito também, tem pessoas que olham, nossa, você é índio neh... Ai que eu fui ter noção das coisas ...
154. A :Eh... depois de seis anos como conviva...viajava como meu pai, então havia muita gente falando, né, então já peguei um pouquinho... a minha vô sempre fala comigo na língua... sempre falava, sempre fala comigo na língua, meus tios também... então foi assim que eu peguei ...
155. E aí, nossa, é incrível que eu entendo tudo. Se traduzir o que uma pessoa indígena está falando, traduzi bem ainda, mas que a minha mãe que usa algumas errinha que eu vejo... mas eu não sei falar ... perfeitamente não sei. E nem escrever. Então isso me incomoda um pouco.[Eu] quero aprender a escrever...até eu terminar a minha faculdade eu queria voltar ao Xingu pra ver essas coisas. Seria uma coisa legal... tem muitas histórias do Xingu, assim, contoquinho... historinhas... que são, nossa, muito legais... que eu gostaria de passar para o mundo também.
156. Então... é isso que eu falo para meu pai também... a pesar de eu querer ir para Alemanha, França... não importa...alguma coisa sempre me puxa para o xingu entendeu? Parece que eh ! Eu sou índia, então... é a minha origem... é o que me puxa sempre.
157. S: o que você faz da sua cultura, que você sente que te faz bem de fazer da sua cultura
L: mmm... para mim... acho que... é falar. Tipo falar na minha língua. Sem falar portugues. Me deixa super bem, assim. Eu me sinto mais confortavel de estar falando na minha língua. [Aqui] Eu falo mais em portugues. eu so fala na minha língua quando meus pais me ligam... Ai eu falo na minha língua com eles. So.
158. Como eles usam... 2 linguas que eu vou falar, que é karibe e portugues. Que la dentro é forte. E lingua portugues la é mais forte que a lingua mesmo.
159. Quero ver quando ele vai começar a estudar... Ai... neh... e por causa que eu tenho certeza que ele vai estudar junto com os brancos. Ai, 100% que eu tenho que ele, as vezes eu tenho medo dele so falar em portugues. Por causa que ele vai estar ai junto com os brancos. Vai falar so na lingua portugues. **Ai eu tenho certeza que ele vai ter vergonha de falar na lingua dele... é isso que é meu medo... (...)** Eu vou fazer de tudo para ele estar falando na minha língua. Eu vou ensinar ele. Entendeu? (...) **Então, meu medo é isso. Dele estar falando em portugues e não falar na minha língua ou a língua do pai dele.** Por causa que... eu falo isso por causa que... eu vejo menino lá... irmao do Ian...o mais pequeno...ele não fala na lingua. ele fala mais em portugues. então... eu tenho medo por causa que... ele vai na creche... e tudo... ai convive, mais com os branquinhos... e não fala mais lingua... ai acho que ele começou a aprender desse jeito... hoje ele não fala na língua... fala mais em portugues... mas assim... o menino lá... ele entende... so não fala. Ai a tia do Ian... ela fala na lingua com ele... mas ele entende... so não fala. É isso que é meu medo. Tipo, eu vou falar com ele na minha língua... e ele vai ali, vai so aprendendo ... isso que é meu medo. Igual o tio dele... Thiago... ele não fala. entendeu?
160. Por causa que assim, na minha opiniao, eu vou falar neh, qualquer um aprende a falar portugues. Pode estar falando errado, ali, mas aprende. Hoje eu penso assim. Eu não ligo se estou falando errado ou não. Para mim, isso é a minha segunda língua. Entendeu? Eu não ligo. Porque, o que importa para mim, é que eu sei falar a minha língua. Não me importa a língua dos outros. Eu penso assim.
161. Então, vovozinha do [meu marido]falou para mim que era para seguir a cultura dele. Mas eu falei que eu não posso seguir uma cultura que não é minha. Entendeu? Por causa que a minha cultura é uma coisa. Ja é outra cultura. Ai, para mim, mais forte é seguir a minha cultura. Que já vim crescendo sabendo daquela cultura. Ai não tem como mudar.
162. Eh, a lingua do meu pai, ele sempre falava (kamaiura), nunca usava portugues. E dependente se o branco ficava ou não, ele sempre falava, **não tinha vergonha de falar.** Então, a **gente mantia a lingua, para não perder.** A gente falava na lingua, toda ves quando meu pai ia na escola, a gente falava na lingua, e os alunos, professores ficavam curiosos... **mas a gente sempre falava, nunca usava a lingua portugues ...** eh... sempre falava [na lingua] ... então, **sempre mantive a lingua indígena e usava portugues so por necessário com eles. So o necessário com eles assim, que a gente conversava. Mas, a gente se falava na lingua.** E sempre foi assim.
163. **Sempre [teve] esses dois mundos diferenciados... mas [ela] sempre soube usar los, os dois.**
164. Como meu pai sempre fala «valorisa sua cultura, principalmente a língua», e minha filha, quando ela teve... ela tinha dois anos, eu coloquei ela na escola. Ela já tava quase falando a língua, Kamaiura (...) Ela tava em casa, [e eu] aqui com ela, dois anos parada. Saído do meu trabalho e so fiquei cuidando dela. Uma coisa que também não gostei. De parar e ficar com ela. Ficar em casa. Aí eu combinei com meu marido, vou ficar dois anos fora do trabalho. Mas depois de dois anos, eu quero voltar trabalhar! [Ele falava] «você vai ficar», mas a gente briga ! Não é... fácil aceitar não! «olha, Eu vou ficar, mas se você fala que eu tem que ficar mais um ano, eu não ficou.» ai falou «ta bom» ai demorou um pouquinho, dois meses... e falei «vamos olhar escola pra ela

vamos olhar», tem que receita. Mas se fosse por ele, eu ficava em casa. Falei «nem pensar, não quero ficar em casa». Ai, ela, hoje, a minha filha so fala português, mas eu falo com ela na língua né. E isso eu acho, assim, ficou um pouco... heu... **venho que me senti culpada de ela não falar a língua. Que eu coloquei na escola e... mas eu tento falar com ela na língua. Mas, ela entende o que eu falou, mas é o que eu queria mesmo é que ela falasse na língua. E eu ia ficar mais feliz.**

165. E eu quero muito voltar assim, pra fazer isso, pra valorizar mesmo, pra conscientizar o jovem a preservar o nosso jeito lá. E isso que faz é a gente ficar forte aqui. Porque to aqui sozinha, mas eu sei de onde eu vim, eu sei que são minha família, eu sei a língua que eles falam, eu sei de tudo então, quando eu sinto muito sozinha aqui, eu penso, « ah não, não tou sozinha, tem minha família toda lá ».
166. Toda minha família, todos meus irmãos eu acho que foram todos na aldeia mesmo, apesar que meu pai morou na cidade, que eles ficaram com ele mais tempo na cidade, mas essa regra de reclusão tinha que ser na aldeia então todos eles foram pra aldeia. Ai depois de nos que ai veio os sobrinhos, ai talvez alguns deles ficaram na cidade, nem todos mas alguns deles (...)
167. Ai na reclusão a gente não pode sair, a gente não pode conversar, a gente não pode rir, a gente não pode comer qualquer coisa, a gente tem que se arrancar, tem que amarrar a perna, tem que se cuidar, ne, **é a educação que a gente tem que receber quando chega nesse, nessa fase ne.** Ai a mãe ensina fazer algum artesanato, ensina como respeitar as pessoas, fala que não pode se envolver logo com os homens quando for sair, porque você tem que se respeitar, ne, então ensina tudo isso... esse tempo que você fica lá não fica a toa lá, só deitada só, não ... **esse tempo eh pra educar mesmo eh pra ensinar e você aprender.**
168. Apesar a gente de sempre morar aqui na cidade, cresceram e tal... a gente nunca deixou de ir para aldeia ... a gente. sempre... a minha mãe é bem... tradicional mesmo... sabe... até então, a gente teve essas coisas de indígena... igual cultura do alto... que é... ficar recluso... a mãe mandou de ficar recluso... eu também fiquei... então, **mesmo que a gente mora na cidade, a gente tem a cultura... a gente leva isso para a gente...** minha mãe é bem durona mesmo... na relação a isso. (...) essa cultura de reclusão e tal é da parte da minha mãe... na verdade... tenton... a minha família do meu pai, a ethnia, o povo, eles não abita essa tradição de reclusão, essas coisas... é da minha mãe... que é Trumai Kamaiura neh... ai, povo de Alto já abita essa cultura de reclusão... essas coisas... ai por conta disso eu fiquei reclusa... por causa da minha mãe... mas eu não fiquei na aldeia... eu fiquei na cidade mesmo... minha mãe fazia mesmo processo que eu iria fazer na aldeia, fez comigo. não podia comer peixe com assa... essas coisas de cultura mesmo... sempre tomei remédio... minha mãe dava um jeito de arrumar remédio e me dar... essas coisas... arrancar também... todo o processo... que os alto-xinguanos fazem... que é abito da cultura... a minha mãe fez comigo. Eu ficava, mais em casa... porque... não podia sair neh. ser reclusa... eu ficava, mais em casa. ficava no quarto... ficava mais isolada... até esse processo de... de evoluir... para... de pre adolescência para moça... tinha que aprender muitas coisas... tinha que ser mais ... **aprender a ser mulher...**
169. Eu tive que ficar reclusa... acabei saindo do collegio... e eu gostava de estudar... eu gostava de estar no meio da galeira... e eu fiquei moçinha.. e tinha que abitar para... para cultura... de ficar reclusa... de passar pelo esse processos todo... ai depois eu voltei estudar... ai... perdi meus amigos... já foram para frente... fiquei para trais... eu fiquei muito triste... não queria...queria ter continuado... sempre gostei disso sabe... queria ter terminado logo ensino médio... ai... acho que isso acabou me atrasando um pouco... ai fiquei bastante chateada... fiquei muito triste... e... depois não...agora estou... estou começando de novo... comecei estudar e... e conhecer gente nova... e terminei meu ensino medio... mas foi essa parte que foi um pouco triste... foi triste na verdade...
170. Aos 10... eu já estavam sendo preparada...ah... « você vai ficar de reclusão... entendeu? » Achava desnecessário porque falava para minha mãe... « **não, mas eu não tenho nada a ver... não sou de lá ...né... já passou isso** »
171. Então...nasci em Canarana. E... a primeira vez que eu fui no xingu eu tinha 6 anos. E aí foi tudo diferente pra mim... (...) aí eu tive conhecimento neh... de... da minha cultura o que realmente eu sou né... porque assim na minha cabeça eu não era mais... porque... assim eu pensava que meus pais são indígenas, mas eu não sou. Porque eu não nasci lá, porque eu não faço as coisas de lá. Então por muito tempo pensei assim. Já passando para...infância agora... eh... eu sempre fui tratada diferente na escola como... assim eles não achavam que eu era indígena então na minha cabeça isso é difícil agora... eh... baixo um pouco assim... é... todo me tratava igual... eh... nunca foi cara de índio... **então não tinha uma noção disso que eu era índio aqui... e aí foi depois assim... uns dez anos que eu fui ter noção, quando eu fiquei de reclusão** neh... lá... que eu fui entender que, que tem isso, que o mundo é assim, que tem preconceito também, tem pessoas que olham, nossa, você é índio neh... ai que eu fui ter noção das coisas.
172. Dai, [minha mãe] falou que não...meu pai também disse que era importante, então aí eu fui pra lá... então eu estava preparada, já sabia que eu iria ficar de reclusão...vou chegar aos 11 e 12 anos que vem... virou moçinha... então...

- Então... eles falaram... o que era a reclusão... Falou que era uma coisa da cultura... que era uma coisa que precisa passar pra pra mudar né de menina para mulher... que eu precisava passar por isso ...então... Ai eu fui... **Foi... nossa... foi horível! (rire) porque é uma coisa nova, mas de eu ser jogada para um lugar onde você não conhece que né só vai ficar pessoas que você não conviveu tanto desde...mas depois eu fui assim... aceitando... né, e eu vi que foi importante para mim.** Porque ai, eu vi como as pessoas... **comecei a pensar como eles né...** quando você convive... você acha... pensa... um pouquinho como aquele povo, aquela pessoa, não sei... é convivência fez pensar como eles... Eu **vi coisas diferentes...**
173. Eu acho que... quem deveria colocar na minha cabeça que eu sou índia, que eu devo aprender, é a minha mãe... mas ela não faz isso... ela já...acho por ter saído muito cedo ela já não quer passar, não sei...
174. Meu pai eu não tem como cobrar porque ele saiu, então não culpo.
175. Colocou ele na reclusão, passou muito arranhado nele para ele ser lutador neh (...) Antigamente, sonhava isso neh... que, o rapaz fica como lutador. Tudo mundo. Até hoje! Que alguns falam para os filhos... para ficar na reclusão ai passando herança para ficar lutador.
176. Eu falo para eles, como eu tenho filhos homens, já é meio complicado porque... (rire) eu não sei o papel de homem neh... mas, eu falo que se ele, por exemplo, se ele foi para lá, daqui a... quando ele tiver... sendo homem... eu falo para ele... você já tem 11 anos... você já tá na fase de entrar na reclusão eu falei... ele perguntou "o que que é isso... para que". eu falei... « então... no Alto Xingu é assim, meu filho, a gente prepara o filho homem para ser um bom lutador, para ser alguém na vida. Um homem forte. (...). Então... aqui é meio difícil porque tem a escola. Ele estuda, mas... eh... para ficar dentro de casa, ele só fica dentro de casa, sem sair. Mas tem só permissão de ir para escola e de voltar para escola.
- S: mas você botou ele de reclusão?
- M: não... botei não. (rire) botei não... e... se ele tivesse, ele não teria ido para o pai dele mas... não coloquei...
177. E mesmo morando na cidade a gente consome, a gente come peixe assado, beiju, toda comida que a gente consome na aldeia neh. A gente consome isso então para mim, eu não perdi a cultura. Neh. Até a [minha filha] mesmo, neh. A [minha filha], ela... ela está reclusa. Esta reclusa. Não porque a gente está morando na cidade, eu vou... eu não vou... eu não vou seguir essa regra neh. Claro que as vezes quebra um pouquinho... de deixar ir para aula... neh... para aula... estudar. Eu sou deixo ela ir para aula mesmo. Neh. (...) Eu levo ela... Eu levo ela para festa, quando tem festa, eu levo ela... para dançar, levavo meus filhos também para participar na festa... então... eu procuro de alguma maneira .. elas não esquecerem da origem dela. Eu sempre procuro manter elas em contato. Então, elas falam na língua... desde de pequeninha... a gente ensina...
178. Eh ! eu fiquei no quarto ! eu fiquei lá no quarto. Ai eu fiquei lá... uns 5, 6 dias lá sem sair... mas [a minha mãe] falou para não sair mesmo assim... mesmo dentro da casa ela não deixava... depois eu fui me acostumando... mas um mês... eu fui sair para rua... ela deixou! **acho que foi uma das primeiras a fazer isso, tipo, quebrar as regras, e uma menina de reclusão, sair assim...** depois foram as meninas que tiveram reclusão, que foram para cidade ... e por causa que, geralmente só sai da aldeia quando.. tem uma festa e que ela dança, ela já pode sair. depois de cortar a frança... então acho que eu fui uma das primeiras que fez isso. ai depois disso, tem várias meninas que viriam aqui para cidade... que não tinham dançado ainda... que tavam viajando... foi indo.
179. Aqui eu estava saindo, ia para escola... fazer outras coisas. Eh... eu ia para escola...foi normal. foi tipo... acho que... acho que foi eu e meus pais também. Não teve esse negócio de... 'você vai ficar em casa para um ano... tal... sem estudar'. Meu pai ele quer que eu estude... ele não quer que eu para de estudar... então é já... já não[?] pediu de ... tipo para estudar, para conseguir um bom emprego, para cuidar dos... no futuro, quando vou ter uns filhos, tipo, vai que você casa e você se separa do seu marido e você não vai ter nada para cuidar dos seus filhos.
180. Esses exemplos... por isso que a minha mãe pediu para estudar, para ficar igual elas, ter empregos, trabalhar... então minha mãe fala para trabalhar igual elas, para ter emprego igual elas.
181. Como ser indígena... também saber como não ser indígena...
182. Estou tentando de me aceitar ainda como índia... difícil para mim... de verdade...
183. (...) **Todos dias de manhã ele dava conselhos para nos...** para mim, e para Aritana... ele acordava madrugada... lembra as meninas, meninos... **ai ele conta... história dele... neh... a gente ficou assim... ele vai dando conselhos para nos, para nos todos...** "você não pode falar mal dos outros... você tem que receber as pessoas bem... você tem que alimentar bem... porque... daquele num dia, eles vão receber você quando você vai visitar aldeia, na casa..."
184. Quando as pessoas chega lá quando a gente está assando... a comida fazendo... eu cozinhando... por exemplo lá na aldeia, eu na minha casa cozinhando peixe... sempre eu falo isso quando pessoa entra na minha casa enquanto estou cozinhando. "Ah! senta aí, espera um pouco o que estou fazendo para você comer". " ahh, tá bom!" ai o povo fica feliz neh. Assim que é regra do cacique. Se você não oferecer a sua comida, aí o povo

- fala... "nossa... ele é cacique e não quer nem dividir comida dele... para... comunidade. " Que é "ruim" que eles falam. Então é por isso que estou fazendo...
185. A minha mãe ela ...mesmo que eu fiquei um pouquinho... não muito com ela neh... ela me influenciou... me ensinou educação. Neh, **como receber as pessoas, como falar com as pessoas** neh. Porque, a gente veio da família grande neh... de liderança... então... ela sempre falava que a gente tem que seguir a linha de liderança... [...] mesmo ficando pouco com ela... ela falava isso para mim. Que tem que receber bem as pessoas quando as pessoas chegam na sua casa, oferecer alguma coisa, pedir para ela sentarem lá na casa. E nunca falar da vida das pessoas neh. Sempre tem que ser pessoa certa... não falar de fofocas... só falar de coisa boa mesmo, de coisa boa, quando minha mãe fala, coisa boa... ela quer dizer assim... **linguagem de liderança**... família de liderança... porque para ser família de liderança não é fácil... você tem que seguir a linha... a linha de liderança... não pode falar de fofocas, não pode falar mal das pessoas... você tem que ser generosa... tudo isso neh... isso que eu aprendi um pouco com a minha mãe... [...] **ela sempre passou essa importância neh, de honrar o nome da família, que vem de grande liderança**, então sempre procurei seguir essa orientação da minha mãe. Nunca esqueci... mesmo quando estou com meu pai, eu fico lembrando o que ela veio falar comigo na orientação, sobre educação, sobre... como conversar com as pessoas... então eu sempre caraguei isso junto... essa influência que a minha mãe deu para mim.
186. (...) Muita despesa... tem vez que... eu fico sem dinheiro... neh... sem fazer nada. graças que eu tenho uma família que eu fico na casa... neh... dos meus irmãos... neh... então... o dia que eu devo pagar hotel... se tivesse... seria ser mas despesa ainda neh... e... ta assim...
187. Quando eu fico aqui, ajudo a minha mãe. comprando comida, pagando conta de luz... água... porque eu trabalho. meu trabalho... eu trabalho com caramujo... usando a máquina... neh... gastando energia... por isso que eu fico ajudando meu pai... e a comida neh... eu tenho 5 filhos para mim sustentar. E eu tenho que comprar... Tudo que eu consigo no meu trabalho com caramujo, artesanato, rede que eu faço. Eu vendo muito minhas coisas neh. Os colares, missangas, colares de caramujo redondo... Com isso que eu consigo o dinheiro, para mim viver aqui, na cidade, quando eu venho.
188. Eu não tenho muito intimidade com índios, assim, de outros aldeias... enfim... eh... as pessoas que eu conheço um pouco, só falo 'oi! ta passeando?' só isso... tipo ah... costume de pedir falar... ai, **como sou filha do cacique**, ai, tem pessoas que conhecem meu pai neh... alguns velhos... ai falam... 'vi a sua filha ai...' mas eu não conheço eles! e falam... 'eu vi a sua filha ali.. nem falou com nos...' e ai meu pai já fala, **filha, em caso que você encontra uma pessoa, qualquer pessoa você tem que falar, que complimentar...**
189. Eu ajudo mesmo. Eu gosto de ajudar as pessoas. Lá na aldeia, depois que chegar de Canarana... pessoa de Kamaiura vai lá... tipo prima do... a mãe do Tumim... vai lá para pedir vestido para mim, sabão... "oi! você tem sabonete? será que dá para você arrumar para mim?" » eu falo... tenho... eu tenho sabonete... posso arrumar... e eu fico arrumando para elas. cada elas...se acabar, não tem não tem. Quando ela ver meus vestidos... mesmo que... elas ver... vestido... "Ih! eu posso ficar com seu vestido? Posso?" ... pode... eu dá... eu do para ela... sem pagar... que nem eu fui na outra semana passada... que eu fui na CASAI com vestido rosa assim que acabei de comprar lá no Chrisitna... Rosa assim... manchada... Ai fui lá... ai tinha 3 Kamaiura lá... Kamaiura, prima do Tumim... outro... ai foram lá atrás de mim, eu andando lá... resolvendo as coisas. Ai elas foram lá atrás de mim, as 3.. ai chegaram lá em mim... "oi cunhada, pois, nos estamos atrás de você, a gente quer conversar com você.." ... "sobre que?" falando neh..." eh... nos estamos querendo... nos estamos atrás do seu vestido..." ... "eh... isso aqui ... vocês querem?"... "sim... nos queremos que você dá seu vestido para a gente..." .. "falei... tá bom... vou para casa ainda e troca que depois que trago pra você..." (rire)... Ai... como tavao as 3... ai eu tinha que arrumar... para as 3 pessoas... Ai eu tinha que arrumar 3 vestidos para levar para elas. Eu sou assim... Agora eu estou sem vestidos... eu tenho que comprar outros... eh.. eu sou assim. **Isso é a regra de caciqua. Você tem que ser bonzinho.**
190. Não criticar as pessoas, de não julgar, de não fofocar, de não diminuir as pessoas, assim, pelo suas características físicas, [...] de não estar tratando com indiferença, de não brigar, de não criar conflitos, ser uma boa pessoa, de atender as pessoas com educação.
191. Eu tento não entrar nesse mundo de fofoca, que as pessoas tem, neh. Eu evito. Eu evito, não permito... Quando a pessoa tenta de dizer uma coisa, já logo curta [...] Não procuro querer saber... saber quem é... porque eu evito.
192. Eu quero ir embora...! É difícil para mim... ai... pior quando, parente vem, fica em casa... 2-3 dias... nossa... eu fico preocupada... porque tem que comprar comida... neh? para eles comer... se não... aquele... fulano [fala] 'não quer dar comida para nos...' eu não quero essas coisas neh... eh... tem que cuidar dessas pessoas... quando vem... tem que dar, fazer comidinha para eles... para eles comer... isso que é problema...

193. Quando as pessoas chegavam dentro de casa, eu sempre recebi eles. neh. Eu tratava bem. Eu recebia. Normalmente. E, quando viam para ca. Eu recebia porque, eu era dona da casa. A dona de tudo aquilo, do espaço, então. Eu tinha um papel de receber a pessoa bem, de hospedar, de...seja quem fo, chegar la para poder dormir, eu tinha esse papel, de hospedagem, de receber, de oferecer o alimento, então eu tinha esse papel de estar recebendo. E... é... uma forma de... de agradar neh. De ser ... **para que seja bem vista. De não chegar sendo mal vista para a pessoa chegar ai na aldeia e falar...** "ah... ela é assim... ela não faz isso, ela não faz isso..." então... é uma forma de evitar isso.
194. Tem gente que vem visitar mesmo... fica... na casa. **Fica 3 dias... 4 dias... 1 mes... e as vezes volta [para aldeia].. e as vezes fica difícil para quem recebe neh... porque é totalmente diferente da aldeia neh...** aqui, quando as pessoas vem visitar você, ai você tem que comprar de... comprar comida, comprar comida .. você já compra comida so que você tem que comprar mais quantidade de comida para poder oferecer para as pessoas. neh. as vezes você não tem dinheiro, neh, como que faz... neh... então... eh... acho que... **muitas pessoas não entende que a cidade é muito diferente** que... da aldeia neh... porque aqui, você ... quando as pessoas vem te visitar, tem que comprar comida... tem que comprar mais pão de manha... e... sim... se você... se a pessoa não... ajuda você na compra para, para se manter na sua casa, fica muito difícil... se não tem dinheiro para comprar para tudo mundo não... **você tem... um dinheiro que você... ta ali... economizando para comprar comida para seus filhos neh... as vezes vem sem planejar ai fica muito difícil... e... forge do controle, que você não tem a onde arrumar dinheiro não...** que aqui é difícil neh... é isso...
195. O branco, aqui, ele não vai te dar... não vai falar assim... "oh... você é indígena, se ta precisando de alguma coisa? vai la, pega no mercado..."
196. Mas, sofrimento né, pra morar aqui na cidade, não é tão fácil. A gente tem que ter o dinheiro pra gente estar se alimentando, como eu já tenho muita história assim, eu **já sei como que é para a gente viver aqui na cidade.**
197. Meu marido já trabalha no distrito, e eu fazendo artesanato. Então atraves desse artesanato, a gente ta vivendo né, comprar mais coisas, uma alimentação, apenas que no... **eu nunca passei fome né, sempre eu tenho umas coisas em casa.** Porque para ter... para essas coisas né, meus artesanatos. a gente vende, mesmo que é não tão fácil pra vender mais coisas, a gente ta conseguindo.
198. **Pra sustentar tudo mundo, também eu não tenho condições. É so os meus filhos mesmo.**
199. **Por favor não trouxa família. Não é tão fácil. Esse não compra alimentação. A gente compra e eles comem e deixam a gente. A gente acaba e ficando sem. Aprende, aprende'.** Eu falo assim né [para o marido]. Que eu não gosto de jeito nenhum, falo de verdade. Não é qualquer um, chega la em casa, pra pedir pra mim... vou ficar um pouquinho na sua casa... não! « **Minha casa ta lotado.** » Falo assim. Minha casa ta lotado, porque meu **medo** é isso né. Pra ficar em casa, tem que comprar um arroz, frango, tempera, pra poder cozinhar pra eles. Então isso eu quero, assim que é bom pra ficar. Agora, a pessoa fica em casa, so comer na minha comida... e depois me deixa e fico sem. **De onde que eu vou, você acha que é fácil pra comprar? Porque não tenho dinheiro. Mas eu tenho, vou ter que segurar né.** Então é assim. Por isso que eu falo que não é tao fácil.
200. E hoje, os pais indígenas que estão morando na cidade, hoje, não estão preparadas pra orientar os filhos que moram na aldeia. Porque os pais moraram sempre na aldeia. Eles não conhecem os perigos da cidade. Então quando fazem amizades com pessoas erradas, pra eles é normal. Não ta vendo que o filho ta fazendo coisa errada. Então, e o mesmo acontece com as meninas. Se ela ta fazendo amizade com outras meninas...Mas não ta vendo que a filha ta indo pra outros caminhos. Então os pais tambem não estão preparadas pra viver na cidade e orientar os filhos. Porque eles sabem como viver na aldeia mas não sabe como viver na cidade.
201. Por isso que acontece isso... e também... acontece neh... **a família começa abandonar seus filhos.. não tem mais... conselho neh... que... o papel dos pais tem tradicionalmente... tradicionalmente, os pais tem essa educação.. .o conselho para... o filho ser... pessoa melhor neh... educado neh... hoje não existe isso neh.. tanto aqui... tanto na aldeia também... então a gente ta... vivendo... no mundo, no momento de transição... as coisas estão mudando... neh... eh... as coisas do branco estão chegando bem forte neh... como se fosse uma coisa caiu... neh... então... tudo mundo fico doido... querendo experimentar... viver... essa vida... tem pouca pessoas que estão entendendo isso... fico observando... tem muita gente que... não tem... essa preocupação neh... por isso que... eh... hoje neh... enfelizmente... muito indígena... eh... principalmente os jovens... estão... envolvendo na bebida alcoolica... na droga... roubo... neh... e eh... as meninas começam se prostituir...**
202. As vezes as pessoas vêm morar na cidade achando que é tudo facil. So que isso é tudo ilusão... **você tem que saber morar na cidade. Você tem saber e se conhecer, você se conhecer, para você ter seu controle.** Se não você vem aqui... achando ... facil... e **você acaba se perdendo... no mundo do branco. (...)** **Para você vir morar na cidade... você tem que ter tudo isso na sua cabeça... você tem que orientar sua filha, seu filho... para seguir caminho certo.** Você acha que a escola vai educar seu filho, não! Não vai! Quem que tem que educar é você. Então... É isso... a realidade da gente vim morar na cidade...

203. (...) **Eu sempre ouvia meu pai dizendo que eu não deveria usar o que não é meu. O que não é nosso. Então isso ficou muito na cabeça. Ele dizia... oh... tem isso, não é nosso. não é do nosso mundo. É do mundo deles.** E para eles, isso é normal, é natural... é uma forma deles ver seus espíritos... neh... ele dizia... isso não é nosso. Então, isso ficou muito na minha cabeça. Então eu sempre respeitei.
204. Sempre falo isso para eles neh... eu da conselho... porque fico ouvindo as pessoas, os meninos neh... parece que tao perdido... mas ... tem mãe, tem pai... e não da conselho! neh! Não quero passar vergonha... assim... aaah! filho da Katia esta fazendo issooo... "filho da Katia ta fazendo besteira.É.. aah eu não quero ouvir isso não. " eu quero que vocês estudam bem"... eu falo isso...
205. **Meus pais... eh... previram o que iria acontecer... esses conselhos... essa orientação... que eles tinham... neh... comigo... ai eu foi criando... eh... esse conhecimento também... eu entendi, respeitei esses conselhos neh... essas assistencias que eles daram para mim (...)** para mim foi muito... muito bom... porque... eles me protegiam muito... eh... realmente... hoje eu vejo que... as vezes me incomodava um pouco... nossa... eu queria um pouco de liberdade neh... com as outras neh... porque tinha outros grupos... da mesma... da minha idade... que tinha a sua liberdade... **ai eu não tinha essa liberdade... eh... mas assim... me incomodava... teve momento que eu pensava... que eu precisava... essa liberdade... como as outras... ai... teve um momento que eu.... refletiu... que talvez isso... eles estão fazendo... para uuma coisa certa neh...**
206. E assim, a gente que é mulher que quer realmente essa liberdade, a gente tem que se conhecer. A gente tem que se conhecer... nos, próprio... para você seguir essa luta. Porque não é facil a gente ir e seguir essa luta.. porque? Porque a gente é mulher... a gente é muito fragil... a gente é muito fraca... assim... na questão... de...de... porque tem muitos homens... você vai conhecer muitos homens... bonitos... maravilhosos...você tem que ser muito forte para não fazer coisa errada. Então eu falo isso para todas as mulheres... neh.. eu falo assim... oh... se você quer essa liberdade... quando a gente fala... assim... liberdade... eu consegui liberdade... não é liberdade de fazer qualquer coisa... neh... não é isso... liberdade é você criar sua liberdade de ir, lutar, pelo direito das mulheres. Então, é por isso que eu falo neh... preciso ser vocês fortes... vocês... porque vai ter muitos homens te encantando... muitos... é dificil... mas você tem que ser forte... e você tem que... sempre... falar... eu não vou fazer isso... porque meu marido confiou em mim... meu marido deixou eu vir... meu marido acreditou em mim... eu não posso fazer isso... é isso que tem que... tem que ser forte para as mulheres... porque eu já viu muitas mulheres neh...foi la...fica la...ai eu fico muito triste... falo... Nossa, o marido deixou ela vir... e agora... ela ta fazendo isso... com razão... marido dela vai falar monte de coisas para ela... não é so marido dela também... assim como os homens... fala...aah... as mulheres saiem para ficar com os outros homens... as mulheres so saiam para fazer bagunça... para evitar isso, você tem que honrar, honrar a mulher... a mulher que tem dentro de você. A mulher. Não é você. (...) Que eu tenho que honrar. Eu tenho que honrar o nome das mulheres. Mulher. Porque... quando falar.... mulher fez isso... [tal mulher] fez isso... a mulher... aí já vai incluir todas as mulheres... aí, você tem que pensar para as mulheres.
207. Moradora dentro da cidade... mulher...para ser uma moradora da cidade, e... conviver com o mundo não indígena, ela primeiro tem que dar... o seu respeito para si mesmo. Para as pessoas te respeitar. Porque uma indígena, morar na cidade, não é facil. Porque, de certa forma, a gente sofre assédios de brancos. Então, primeiramente, para ser uma moradora da cidade, sendo mulher, ela tem que se dar respeito. Para a pessoa te ver, te olhar e te respeitar. E... também... quando sofre um assédio de longe, assim, uma pessoa falar uma coisa, e não dar moral. Porque tem muitas mulheres que dam moral. (...) Primeiro, ela tem que **se respeitar e a pessoa respeitar**. E dizer que... e não dar moral para essas coisas. E também conviver com respeito com a sociedade. Não dizer nada que o não indígena não gosta, ter seu limite de conversar até o certo ponta de não ser agredida, também, quando recebe alguma coisa offendida, ela tem que se defender de um modo bem educada, de modo bem educada **para o não indígena ver que ela tem o seu conhecimento, de ser educada**. De não ser mal educada. **Porque muita gente ver que as indigenas sao mal educadas, sao bixu...** entendeu? Então... isso, isso, ainda existe, e para mim, acho que isso tem que acabar. **Então, indigenas que moram na cidade ela tem que ser isso neh, tem que ter aquilo perfil de, de não ser mal educada, de saber respeitar e de viver no mundo com respeito, respeitar as pessoas também. Para depois não ser disrespeitada.** E não é facil morar na cidade.
208. Aprender a língua português para se defender melhor parar as discriminações
209. Para conhecer algumas coisas e voltar para ajudar. [...] para ajudar... as pessoas da aldeia... do meu... ajudar meu povo na verdade.
210. Eu quero fazer [meu estudo].. por causa... eu quero ajuda la no Xingu. Eu não quero mais... assim... ficar la no Xingu... vivendo la sozinha...o que vou fazer la... Tem que ficar em outro lugar para fazer... como que é o nome.... buscar é outro da vidas... porque indígena não vai voltar para trais. Tem que... a gente mesmo tem que cuidar la... dentro...o não indígena ... os brancos não gostam ficar la também... 30 dias, eles não gostam. Mas

- dentro, para mim, é indígena neh. Eu gosto. [...] Meu sonho, meu sonho, agora passei meu sonho... [e o sonho para o futuro] é voltar trabalhar la, na area.
211. (...) É triste falar que um dia vai acabar mas as pessoas vão evoluindo e os índios também precisam evoluir neh...não deixar de dançar, não deixar de falar de comer peixe ou beijo ..mas **evoluir, estudando também, ajudando o povo.**
212. Se eu ficar [na aldeia], e casar, eu não iria conseguir fazer o que eu sempre quero neh... quero... se eu casar ali, eu vou ficar. Acabo, acabo sonho, acabo o que eu quero... então nunca aceitei viver assim, la [na aldeia]... pensando... sera que eu quero isso... não quero isso... vem sempre isso na minha cabeça... **Ai, eu quero fazer alguma coisa para meu povo.** Se eu consigo falar um pouco em portugues, acho que eu consigo ajudar em alguma coisa.
213. Assim... do meu pai eu levo a coisa mais bonita que tem que... **apesar de ter saído da aldeia, ele ainda olha para o povo neh...** eu acho que isso é uma coisa que eu vou levar sempre comigo.
214. Acho que tudo mundo (os brancos, os outros povos) tem essa [coisa].. de fofoca. Ja sofri bastante. Usaram o meu nome. Luana é isso... Luana aquilo... mas eu acho que... sei la... eu não entendo fofoca... Acho que fofoca é uma doença. (...) Fofoca ninguem foge.»
215. Para mim, acho que para morar numa cidade, ela tem que saber conviver com isso. Conviver com a fofoca e conviver com a critica. Mais que as mulheres da aldeia... Então... acho que... dentro da aldeia, não sofre tanto, tanto impactos das fofocas e criticas... porque dentro da aldeia, ela tem a sua... a suas orientações... eu digo... dos anciens... quando chega aos ouvidos dos anciens...vai la e orienta a pessoa... fala tal e tal e tal... Ja dentro da cidade, é muito dificil. Porque para moradora da cidade, ela tem que aprender a conviver com isso. Com a fofoca e com a crítica. **É uma coisa que ela tem que saber equilibrar. Não ligar para críticas e também para fofocas.** e falar... ah.. isso é fofoca, isso não é nada. Se você quiser acreditar, acredite. Se você quer levar adiante, leve. Isso não vale a pena. Então, é uma coisa que... uma moradora da cidade tem que ter. Esse equilibrio de conviver com essas coisas. **Porque, se ela deixa a balada com tudo isso, ela não vai aguentar esse clima entorno dela. Ela não vai aguentar. Acaba que deixa a pessoa doente, neh, so por causa dessas coisas.** Então, **igual você me diz, tem moradora que tem medo de sair de casa,** por causa disso. Então, ela deixa isso acontecer. **Então ela perde a sua, o seu modo de viver. Ela perde de poder sair, de poder viver, de poder sair tranquilo.** Ela perde tudo isso.
216. E muitas críticas [e fofocas] do povo do Xingu.... falando... "Aaah ela está namorando com brancos, ta ai... namorando com vários brancos..." falando muitas discriminações nessa questão. So que nunca liguei para isso. Sempre fui forte ! Porque eu sabia que eu não estava fazendo nada disso. Ai, nunca me encomodou. Pessoa falava mas nunca me encomodou. So que, a minha família se sentiu muito encomodada. Muito [...] Eu comecei a perceber na minha família mesmo que eu estava sendo discriminada, por essas conversas...
217. Eu tenho as amigas... eu tenho vontade de sair... mas eu não tenho mais vontade de sair porque tem muito índios. Índio me cerca. quando você vai, índio la na sua frente. quando você vai la na outra rua, índio ta la. nossa... vai laaaa... índio já ta la. quando você vai outro lado, índio já ta la. Não tem como esfargar dai... por isso que eu não tenho mais amigo, pois que amiga, porque estou ficando igual beixu da agua, eu estou me escondendo ... já, bem no rio escuro, preto, parece. Neh... porque é fofoca. Não deixa... eu tenho medo, se eu fico com amigo conversando... Você ta vendo, amanhã, oh... [hoje] a gente ficou [conversando] com Leo ali... daqui a pouco vai ver, vai falar...
218. A família acha que [a minha amiga] leva para mal caminho.
219. Nossa... de fofocas eu não tenho medo. Porque fofocas, de qualquer jeito, ela acaba te envolvendo de tal forma. Tanto ficando em casa, tanto indo para rua, entendeu? Eu não tenho medo de fofoca. Eu ando livremente na rua, não tenho medo. Eu tenho medo de cruzar com as pessoas [na rua]... (rire) eu tenho que... caminhar assim, aonde eu não posso encontrar de certa forma, os indigenas. (rire) Entendeu? Eu tenho medo de cruzar com as pessoas. Mas eu não tenho medo de fofocas...
220. E meu pai sempre falava..." **com as críticas a gente consegue melhorar as coisas...**" Então... e meu pai sempre falava isso para mim... se **você ta indo no Yamurikumã [l'Association], você vai ouvir muitas críticas... mas as críticas... não desiste com as criticas, porque elas te ensinam também.** neh." Então meu pai falava isso para mim.
221. Então a gente que tem que, nos indígenas, a gente tem que pensar assim «oh eu sou indígena, eu sofro muito preconceitos» então eu tem que me esforçar mais do que os brancos. Porque se eu não me esforçar, o branco vai em chamar de preguiçoso, que eu não tem interesse, né. Que eu não sou inteligente, que eu sou borro, entendeu? Então a gente tem que colocar isso pra dentro da gente, pensar mais, levar mais as coisas a seria,

- levar a crítica mais a sério.** Mas se o outro indígena crítica, ai ele não gosta. Ai, não entendo isso. O outro indígena crítica e ele acha ruim, fica bravo com outro indígena. Agora, se o branco crítica, não faz nada.
222. Fofocas, eu corro atrás para desmentir mesmo. Mas, como que eu posso dizer, eu corro atrás para desmentir, e tentar, e conseguir algumas provas que não são bem aqueles que são dizendo... so que... nem sempre, para desmentir uma fofoca, é bem sucedido. A pessoa continua a acreditar na fofoca... e dizer... "ah... você fez isso... não adianta você desmentir porque é verdade... porque te viram..."
223. Na minha cultura... **geralmente... eh... a gente não pode... debater, discutir com nossa mãe...** e sempre... so ouvi... o que ela tinha para falar... so chorei..."
224. Uma pessoa... falou assim... "você não tem cultura, você não sabe mais nada..." eu falei assim... "você acha... então fala para mim o que que é cultura para você? Fala para mim... explica para mim o que que é cultura para você..." neh... e eu falei assim.. "eu quero saber que que é cultura... eh... cultura é para você... eh... andar pelado, na aldeia... isso para você é cultura? explica para mim... Até agora não me respondeu... então para mim... cultura não significa apenas so... você andar pelado, essas coisas neh... cultura, cultura... ela envolve muitas coisas neh... cultura envolve costumes... eh... ao seu modo de viver... eh...comida...tudo isso... para mim é cultura neh. »
225. Eu que tá morando na cidade... eu não vou dizer que eu perdi minha cultura. O que eu aprendi, o que eu vi, os meus avós fazendo, tá na memória... a gente nunca tira da memória.
226. Ele tem que, pelo menos... **ter esse conhecimento, da cultura, de preservar a cultura, de aprender a cultura, de dançar, de pintar. Que a gente não pode deixar do lado. A gente não pode esquecer. Eu falei para ele, "oh... eu morei na cidade, moro na cidade. Eu não cheguei a esse preparo tudo, mas quando eu fui para aldeia, eu aprendi a dançar, aprendi a fazer as coisas.** Então... você também tem que fazer isso. Falei para ele. Aprender a dançar, aprender a fazer o que os homens fazem. Então, eu falo isso para ele. Tento orientar [...]. »
227. **Sempre oriento minhas filhas, neh, eh... não ter vergonha de que elas são... sempre tem que ter orgulho de ser... de falar eu sou indígena... eu sempre passo isso para elas.»**
228. Eh! até os dez anos depois que eu tive noção, aí comecei a conviver mais com minha avó, com meus primos na aldeia, que eu comecei a aprender, e agora eu entendo, eu falo um pouco, mas aquele travamento... Então, pra mim é minha primeira língua materna é o português né...
229. Ai os homens, sempre tiverem tudo que eles querem né. Eles pedem uma coisa, os pais dão. Agora mulheres não, as mulheres o recebe «não, você não pode, você não pode, você não pode». Então isso fortalece elas. Ela já acostumou receber «não». Ai, os homens, quando sai pra vida adulta, pra conhecer... ai acontece alguma coisa, ele não consegue o que ele quer, ele volta e já «ah agora vou morer». **Agora mulher não. Mulher sofre, decepção, não consegue uma coisa, ela aguenta aquela doi. Por que ela sempre recebeu não como resposta.** Ela sempre ouvi «você não pode fazer isso por que você é mulher» ela é muito ... não sei se assim... super protegida.... não, também essa super proteção faz mal pra ela, ela não tem liberdade. **Então a mulher nunca teve liberdade pra fazer suas escolhas. O homem não, o homem tem liberdade pra fazer escolhas, e quando se decepciona, fica tristinho, não aguenta. Agora mulher não, mulher aguenta sofrimento. Ela supera.**
230. **Um ponto positivo da cidade... [a mulher] ter dois conhecimentos neh... indígena tem que ter dois conhecimentos... neh... primeiro conhecer sua origem... tradicionalmente quem ela e... e depois... ao mesmo tempo... ela entender o mundo do branco... porque hoje, a gente sabe que existe arma... contra nós... contra indígena. para isso indígena tem que se preparar neh... quem saber... neh... sober aproveitar... neh... essa oportunidade nossa...**
231. **Então pedimos para elas aproveitar... a vida de solteira... não casar... estudar... Porque eu e meu marido casamos bem novos... porque na cidade não casa cedo...temos muitos filhos porque casamos cedo. Não quero isso para minhas filhas.**

CHAPITRE 8

232. Se eu saio da aldeia, não sou, mais índia... (Os índios na cidade) eles têm que provar que são índios mesmo.
233. Os dois falam, ficam brigando. As vezes pessoal da aldeia criticam pessoal da cidade. Aí ficam lá brigando. Uma coisa... né... so preconceito duas vezes. Discriminação, dos brancos e dos próprios indígenas.
234. Eu ouvi muito isso em Canarana «ah os indígenas são muito preguiçosos, não tem interesse de fazer as coisas. A gente ensina, ensina, ensina e não querem aprender», sabe e quando queriam contratar índio fala assim «não», indígena não, procura outra pessoa porque o índio não ia fazer nada aqui. A gente ouvia muito isso.

235. Recentemente vimos um homem na moto... ele falou para meu marido parar... “Você que estão invadindo nossa cidade...ele falou muitas coisas... e meu marido falou... eu não aceito o que você fala... sou de outro povo (...) Ai... ele falou muitas coisas para meu marido... pedido para meu marido voltar para aldeia... que índios estão tomando terras dele (...) Ele falou... que não indígena... são assim... eles são preconceituosos... são outros índios que fazem mas como somos índios eles colocam a culpa sobre nós...
236. Eu vou te falar a verdade, porque quando eu cheguei em Canarana, assim, a maioria, eles, apesar que a cidade ele tem indígena mas tem muita gente que ainda te olha assim como: nossa, é índia, você passa na rua os outros ficam olhando fala assim: é indígenas, né? Então, aqui eu me senti assim meio rejeitada vamos dizer. Assim, aqui foi difícil principalmente pelas pessoas que já vinham morando muito tempo nelas, que são daqui mesmo nelas, a gente até estranha quando a gente passa na rua e alguém, nelas, cumprimenta você, ou olha pra você e dá um sorriso. Assim você fala: não é daqui, eh, não é daqui porque eh, eu, a gente tem vizinhos mas a gente nem se fala nem fala oi nem bom dia porque eu não sei se eles tem medo de ter contato com indígena. né? então assim pra, aqui em Canarana já foi muito difícil, até hoje né, tem isso, essa discriminação né? por parte dos moradores daqui né? então aqui pra mim foi um pouco difícil assim, apesar que não nunca chegaram assim a discriminar, de falar assim alguma coisa ruim pra mim. Mas a gente sente, é, a gente sente e eu já ouvi muitas pessoas falando assim que já foi discriminada nela, pela população aqui.
237. Porque, os homens dos não indígenas, eles abusam muito das mulheres indígenas. E elas sofrem, elas sofrem, vê elas como... de tal forma... que pode fazer o que quiser então... eu acho isso errado. Se fazem isso com suas mulheres, fazem bem pior com as indígenas.
238. (Tenho) uns amigos xavantes... meu cunhado é xavante, minha irmã casou com xavante. e a princípio, teve muito preconceitos... por causa que ele é Xavante... tanto os xinguanos, tanto os não indígenas... eles tem um olhar para xavantes... porque o xavante, ele é... talvez seja um índio puro ainda... ele é bem tradicional... aquele índio mesmo... sab.e.. não está com hábito de... não tem... outra cultura... cultura não indígena... eles são, mais xavantes... mais índios talvez seja isso... já ouvi falar... os xavantes são sebosos, ah... por causa que eles não são como vocês, xinguanos, por assim... como falando... tem esse olhar diferente... não é por causa que ele é diferente, eles são assim.
239. Então, por causa que eles não aceitam, 2 etnias... que eles falam... acho que é por isso que o povo tá me perseguindo no facebook...tem gente chegando a me xingar, quando eu botava foto, me xingava... que eu era feia... aí, tem vezes que as meninas mandavam mensagens... chamavam ele... tem vezes que elas mandam me xinguando... e era tudo feio o que eles falam... só para estar ali me xinguando. Porque eu não estou daqui. pediram para eu ir embora, que eu não era daqui. que eles tinham que casar com uma pessoa daqui, da etnia dele. É assim... Logo que eu cheguei aqui em Canarana. era assim. (...) Aí por esse motivo também, eu não estou muito fã de fazer amizade. Entendeu. Aí eu fico ali, na minha, no quarto. ninguém fala nem nada.
240. Ele perguntou se eu era casada. Eu falei «sim, sou casada». Ai, ele falou assim «então fala os nomes aí pra ver se conhece». Eu falei «meu marido não é indígena». E fez « Não? Você casou com não indígena?» Falei « Sim casei com não indígena». Aí ele começou falar umas coisas né, que ele é contra casamento de indígena com branco, que destrói a cultura, não sei o que. Ai falei assim «mas sou gente, tenho sentimento né e eu posso escolher nanana, as coisas que eu quero fazer.» ai falou assim «mas não pode», «mas por que que não pode?» e falou « a cultura!» « mas como assim cultura?» (Haha) e falei assim « Olha a nossa cultura está mudando então... e não estou destruindo a cultura, eu sei muito bem o que eu fiz, e eu não moro na aldeia.» ai ele falou assim «eu sou contra isso, mulher casar com branco, não sei o que. Eu casei com indígena mesmo, pra manter a cultura». «que bom pra você mas eu não penso como você. » ai falei assim « mas não estou destruindo a cultura.
241. Acabo. Eu saí. Pronto. Eu não quero voltar não. Muito chato índio, índio critica. Eu tenho medo... porque agora tem muito feitiço já... porque estou pensando nos meus filhos... não...melhor ficar quieta (...)
242. Eh... as pessoas da casa falam isso para nós...que, a gente não pode procurar casais... porque a gente mora aqui. Nelas... moradores podem ir direito... no posto... só ajuda pessoa da aldeia. Moradores, não querem ajudar. Isso que eu quero falar daqui uns dias Sarah, quero ser reunida, da saúde, quero falar isso. Acho que ninguém quer ajudar moradores... isso... aqui... tem que se virar, procurar remédio... médico...
243. As pessoas te... meio que tu aceito do jeito que você é... mesmo... até gosta... tem uma curiosidade maior do que aqui
244. A gente não vai deixar nossas filhas andar assim... só seu pai que tem coragem de deixar você...
245. É difícil... lá é uma imagem ruim nelas...tipo ah... você é mulher... você não pode fazer isso... então... mas... elas sabem que eu sou diferente... que eu tenho costume diferente daqui... então... minha família... as irmãs da minha mãe já não ligam muito ... que sabem que não vou ser... não vou pensar como elas lá... então... tem que aceitar nelas... Como não indígena... acho que... lá... fora... não tem muito isso... você enfrenta o que você enfrenta

- quando você viaja sozinha... Da minha cultura... do meu mundo agora não mais... mas falaram bastante... ah não pode fazer isso... mulher tem que casar, não sei o que... sempre falam isso... casar e ter filhos...
246. Então é muito difícil trabalhar com nossos povos sabe. as vezes eles não tem confiança em você né, não fala diretamente com você, prefere falar com branco. Mesmo que eu seja do povo, aí que sofro mais discriminação. Sabe, eles não falam diretamente comigo. Por exemplo, se eles reclama-se de uma coisa, eles não vem falar pra mim, eles falam com outra enfermeira que é branca ali. Não sei porque. Não sei porque que eles fazem isso. Eu sempre falava assim: vamos conversar né, eu sou indígena, parente né. Mas.. até hoje assim, existe isso! Entre os homens também né. Por exemplo, hoje, ninguém quer um indígena como chefe do coordenador do distrito. Eles querem branco!
- S: Porque?
- Parece que é confiança, não sei. Achou que eles confiou mais num branco do que indígena. Falam que é porque a gente é pra conversar direito né, com não indignas, com branco. Tem mais facilidade, liberdade pra falar, do que com próprio parente. Parece que a gente, os indígenas, tem vergonha de falar com nos mesmo, de reclamar sabe, de falar.
247. Uma mulher vai mandar na gente nova desse jeito, não sabe nem o que ta fazendo.
248. E aqui [na cidade] também é assim. Tem que ser neh! por isso que você tem que cumprimentar as pessoas quando passam assim na rua... ou... pode ser outra etnia, se você encontra assim, você não pode passar assim, sem cumprimentar. Aí as pessoas falam assim... " Nossa, esse homem não fala com a gente... não..." aí ficam triste... neh! ai você tem que cumprimentar ele, mesmo que ele sao outra aldeia. Ai tudo mundo... ta passeando... ai pessoa ta ficando feliz... Se você passa assim, direito, sem falar, que o povo fala assim... «nossa... aquele cara mal... que não quer nem cumprimentar... porque você é grande lutador que não quer cumprimentar?» ai... alguns falam isso... Ai... por isso que você tem que ser assim. Quando você vê as pessoas você tem que cumprimentar, que você já é conhecido como lutador, que você ... gente grande assim.
249. Sim... nos queremos que você da seu vestido para a gente..." ... "falei... ta bom... vou para casa ainda e troca que depois que trago para você..." (rire)... Ai... como estavao as 3... aí eu tinha que arrumar... para as 3 pessoas... Aí eu tinha que arrumar 3 vestidos para levar para elas. Eu sou assim... **Agora eu estou sem vestidos... Eu tenho que comprar outros...** eh... eu sou assim. **Isso é a regra de caciqua. Você tem que ser bonzinho.**
250. Minha mãe nunca queria que eu estudasse na cidade, neh, ela queria que eu ficasse mesmo na aldeia exatamente porque a gente é da família de liderança... ela nunca aceitou isso, porque, se eu vinhesse para cidade todo mundo vai falar... aaah 'ela é família de liderança...foi para cidade... ta fazendo bagunça... e vai de alguma forma, vai manchar o nome da família', isso que era procuracao da minha mãe.
251. Ser uma mulher liderança fora... da sua organizacao social... que é da aldeia neh... **você tem que ter uma postura, realmente. Uma postura firme e ser firme neh.**
252. **Traz uma força de... de representatividade das mulheres indígenas...**
253. Fui a primeira mulher a estudar na cidade... a primeira mulher do Xingu a estudar aqui na cidade canarana... a primeira indígena que chegou em canarana foi nos também... estudar... e falaram muitas coisas... que eu era mulher... que eu não pode estudar... neh... que, que eu já estava muito velha para estudar... isso com 13 a 14 anos... ai... você e mulher... e ela é mulher. não pode estudar... ela e sobrinha de uma lideranca... tadi... Tadi Pajé... não pode sair da aldeia... falarao muitas coisas... mas... eu vi mesmo assim... eu estudei e meu pai me apoiou... neh... meu pai também queria que eu estudasse (...)Quando eu fui estudando... **meu pai me dava bastante força...** muita força. Ai na epoca, muita gente falava muita coisa de mim... 'aaah ela esta fazendo isso... no sei o que... não esta estudando direito... ela esta fazendo isso...' mas meu pai falava para mim... falava 'filha... estou aqui para te dar apoio... não liga nessas coisas...' e isso me fortaleceu.
254. Não quero mais ficar só em casa... quero fazer as coisas... quero sonhos de fazer coisas para as mulheres... sempre quis fazer isso (...) mas eu não quero isso para mim, só ficar me casa, cuidar dos filhos, cuidar do marido... **eu não nasci para isso...**
255. Você é uma mulher bonita, se fosse eu, eu não ia deixar minha mulher fazendo isso. Seu marido é bobo, ele é doido de deixando você sair.
256. As vezes eles não têm confiança em você né, não fala diretamente com você, prefere falar com branco
257. Eu era mulher e tudo né, então eles tinham preconceitos contras as mulheres e ai... pra manda-la neles era bem complicados. »
258. Mulher não vai mandar na gente não »
259. Não sabe nem o que ta fazendo
260. Eu sei, eu posso, eu tenho capacidade pra isso
261. Então no começo foi difícil porque eu tinha que carregar meu menino junto pra trabalhar, então eu colocava uma tipoiã, colocava ele e vamos pro trabalho... as vezes eu ficava com ele assim do lado, dando mamar e no

computador fazendo um documento e foi assim... só que é puxado... porque quando ele dormia tinha que carregar ele lá mesmo, eu nem descansa o corpo.. eu chegava tensa em casa e aí veio aquela parte das cobranças sabe.. " aahhh a comida não esta pronta.. ahh tem que lavar roupa... tem que arrumar a casa..." falei: "não vou aguentar isso" ... (...) E aí veio aquela questão da família dele que falava assim: "aaahhh ela fica no meio dos homens, trabalhando, isso não é bom, ela tinha que estar em casa fazendo as coisas, cuidando do filho, fazendo comida... "

262. Eu não desisti não porque eu acho que se fosse qualquer mulher nessa situação de separação e dificuldades eu acho que já tinha chutado o baldo e indo embora... eu falei não, vou continuar... até minha família mesmo falou pra mim... você tem que voltar... deixa o trabalho e volta pra cá... eu falei: "não, eu acho que ainda não é hora de eu desistir..." porque a primeira mulher que conseguiu um lugar de reconhecimento ... a primeira mulher chefe... no polo... na aldeia... como que eu vou jogar uma oportunidade dessas? ne?
263. De novo aí a gente conversou e falou então eu vou entregar o trabalho pra outra pessoa e vamos organizar nossa família porque senão não da pra continuar. Aí assim eu entreguei meu trabalho la pro pessoal e falei oh: "não da, quem sabe um dia, ..." entreguei e voltei com ele... e fomos pra aldeia morar.
264. **O [meu marido]... sempre... apoiou nas mulheres (...) mesmo... contra vontade da... da maioria dos homens...** ele ...[meu marido... o irmão dele]... sempre foram em favor da mulher falar. Então... ele sempre foi assim... querendo apoiar... **Mas nunca esposa dele... viajar... nunca esposa dele ir no meio dos homens... nunca esposa dele ir lá participar da reunião... isso nunca passou na cabeça dele...** nunca passou... neh... e quando eu comecei... pensar falar isso para ele... ele falava... "não... você não vai não. você tem seus filhos para cuidar.... " e eu falava isso " não... mas eu não quero isso para mim... você tem que aceitar do jeito que eu sou... eu não sou isso que você quer que eu seja... eu não sou... eu não nasci par isso.... você nunca vai mudar... e tirar de mim o que eu quero... então, é melhor você aceitar... do jeito que eu sou... do jeito que eu quero... assim como eu te apoio... você vai em todas as reuniões... eu nunca falei nada... então... se você quer me ver feliz... você gosta de mim... se você me ama mesmo assim... então você tem que fazer o que me faz feliz... eu falei isso ... sempre... sempre estou falando para ele... aí... ele falava assim... "aí... eu vou... não consigo... você é a minha esposa... a minha esposa tem que ser só para mim... eu não quero que ninguém olha para minha esposa... minha esposa é só para mim..." falei" então... a sua esposa não sou eu.... não sou eu... » aí ele ficava triste... neh... ele falava assim... 'eu não estou preparado para ter uma esposa assim... uma esposa tem que ficar so para mim. só eu que tenho que olhar para ela...não quero que os outros homens olham...' neh... aí eu falei assim para ele... " mas você não tem que pensar assim... eu, se eu fosse você, eu teria orgulho de uma esposa querendo fazer alguma coisa para as pessoas... (...) as vezes ele ficava um pouco, assim... na dele... mas, ao mesmo tempo apoiando...acho que no mesmo tempo, ficou com medo de eu ter muita ... essa liberdade... que eu tenho hoje. **O medo dele era muito isso neh... quando eu comecei a ter essa liberdade...** de falar para ele... nunca mais eu falei "posso ir na reunião... posso ir la..." eu nunca mais falei isso... eu aprendi falar... "oh ! eu vou na reunião ! eu fui convidada, eu vou." Então, **ele sofreu muito para aceitar a minha... essa minha liberdade que eu conquistei...** ele sofreu muito... ele não conseguiu aceitar... **mas eu vi que... ele mudou muito.** Hoje, quando eu tenho recebido convite, eu vou la... e ele... ele ajuda até arrumar as minhas coisas... minhas roupas, ajuda... ele se preocupa ... você está levando escova?? você colocou sua roupa? você colocou seus pentes? você não esqueceu nada?" Hoje, ele faz isso neh... antes ele, ele achava muito ruim essas coisas...

PARTIE III CHAPITRE 9

265. Meu nome é Manala. kamaiura. eu sou da aldeia Morena. meio Xingu. eu nasci naquele local neh, na comunidade
266. Eu nasci na aldeia Yawalapiti, no Xingu. Eu sou mestiça sim de varias etnias, eu sou, minha avo é... Trumai. a outra minha avo é Kamaiura com Mehinako e meu avo e Yawalapiti. então sou sim uma mistura sim, mestiça do Xingu.
267. Eu não tinha noção do que era aquilo...o que é ser indio... até hoje pra mim é uma dúvida assim...o que é neh...sera que eu sou diferente? também sou ser humano e como todo mundo... mas tem essa neh... a divisão, tipo indio..então.. »SH: eh que moro na cidade... tipo, para tirar... para respirar um pouco da cidade! Ah! agora vou la na minha aldeia, vou descansar, tirar um pouco das coisas do branco, sabe?! (Rire)
268. Sempre oriento minhas filhas, neh, eh... não ter vergonha de que elas são... sempre tem que ter orgulho de ser... de falar eu sou indígena...

269. Eu fui lá... primeira vez... mas é bom lá. eu gostei. porque lá é mato neh... eu gostei. você fica ouvindo barulho de passarinho... aaahhh. da saudade (...) acendo peixe... cozinhando peixe... na rede deitada... esquentando... eh... lá é frio!
S: eh... [na cidade] tá quente !
K: falei... nossa... eu poderia morar [em Chapada]... nesse lugar... um dia eu vou morar lá... eu vou morar para lá ! eu vou mudar ! lá é bonito, muito bonito... »
270. Para mim... Chapada melhor. porque lá, é igual...tem... energia muito bem. tem bem gostoso. E tem clima bem gostoso, tem cachueira... mas igual lá no Xingu para mim.
Mas, outras cidades, não gostei. Porque lá não tem respiração... não tem a tranquilidade do mato. Chapada tem cheiro... Pensando. igual. Igual [o Xingu] para mim. Igual aldeia.
271. E eu quero muito voltar assim, pra fazer isso, pra valorizar mesmo, pra conscientizar o jovem a preservar o nosso jeito lá. **É isso que faz é a gente ficar forte aqui. Porque estou aqui sozinha, mas eu sei de onde eu vim, eu sei que são minha família, eu sei a língua que eles falam, eu sei de tudo então, quando eu sinto muito sozinha aqui, eu penso, «ah não, não tô sozinha, tem minha família toda lá ». e eu tenho que pensar neles pra não ficar triste. Eu sei que tô longe deles, mas eles estão lá, esperando por mim, algum dia vou visitar eles.**

CHAPITRE 10

272. Mas teria que eu ser casada agora, começar com os filhos e não ia fazer nada para mudar alguma coisa... Mudar, ajudar eles... no futuro...é isso que eu falo... não suporta assim a ideia de ficar parada, assim, sem ajudar ninguém...
273. Falei para a minha mãe... não quero mais ficar so em casa... quero fazer as coisas... quero sonhos de fazer coisas para as mulheres... sempre quis fazer isso... e a minha mãe falou... "eu sei... eu sei que você sempre quis fazer isso... " "mas eu não quero isso pra mim, só ficar me casa, cuidar dos filhos, cuidar do marido... eu não nasci para isso...
274. O branco já tá...acabando com povo indígena... já quer pegar a terra, quer pegar não sei o que... já tá tomando, já tá... como fala... eles estão querendo fazer... extermínio... matar todos indígenas. (...) eu tem que fazer alguma coisa para eles... porque o Xingu... daqui a... mas 10 anos, não vai mas existir terra...
275. Quando eu comecei pensar também estudar eu fiz tudo isso pelos meus filhos... eu queria dar exemplo para meus filhos... estudando... eu queria que eles veim, nossa... a minha mãe está esforçando... a minha mãe está estudando... então eu também posso estudar... isso que... isso era meu grande objetivo neh! grande objetivo era de dar exemplo para meus filhos. Neh... hoje, assim, as vezes, meu filho mais velho fala assim ... as vezes a gente conversa e ele fala assim... mãe... você é um exemplo... você estudou...você mesmo gravida com filhos, a gente pequeno... você estudou mãe...você... é bom exemplo. Ele fala isso neh... falei... «Nossa... » outro dia eu ri... falei « sabe que eu fiz tudo isso só para incentivar vocês? na verdade não queria nem estudar!" eu falei para ele... eles começaram a rir... mas eu falei brincando... [rire]
276. Eu tô fazendo agora esse projeto, não é pra mim. É pra futuro dos meus bisnetos né. Então isso que eu tô pensando. Se eu não tô fazendo esse trabalho, mas que que eles vão ver? Mas o que que eu vou dar pra eles? Então é isso. É uma batalha grande que estou levando.
277. Durante esse processo que eu passei, passou pela minha cabeça que eu tinha muito vontade de falar português. era um desafio, então eu falei, eu vou conseguir. neh... naquele momento, quando eu falei, que... meus irmãos ia sair, gostava assim... as pessoas chegavam na aldeia, meu avô recebendo, meus tios... e eu ficava admirada de ver eles falando, nossa... eu quero... eh... eu tenho que fazer a mesma coisa... Porque... eu quero fazer a continuidade... porque eles tinham essa recepção das pessoas sabe... eu vi que era um meio de comunicação... de aproximação da nossas famílias, do nossos parentes, conhecidos... »
278. E quando a minha irmã casou, com meu ex marido... aí ela estudou aqui [na cidade]. Ela terminou aqui. Eu mesmo, não estudei... Eu queria aprender só para escrever meu nome... eh... eu queria... só para aprender um pouco...
279. Sou muito curiosa... eu gosto de... conhecer muito as coisas novas... eu gosto de aprender algumas coisas... sou muita curiosa... eu quero aprender mais coisas... sim...
(...) Fiquei viajando mesmo neh... so oficinas... e so oficinas... de Geminar, não foi assim... minha comunidade que me escolheu para participar neh... como tinha falando... eu sou curiosa demais. eu quero aprender neh... então, so tem que... sou curiosa... para saber as coisas... então (...) Mas nem minha comunidade, meus tios... minhas tias... “você vai nem conseguir... você é mulher.”

sa: quem falou isso?

ka: ... as minhas outras tias... neh... e meus tios... "será que você vai conseguir mesmo?" e outro meu tio falava... "olha...tem a oficina...você tem que já começar..." outro meu tio falou assim, mais velho neh.. falava assim... "você vai olhar. você tem que ir la... você tem que conhecer... vir umas outras meninas que estão ta la... conversa... então... tem que seguir esse caminho neh..." então ele também me...me apoiava neh... alguns tios... e alguns só... "porque você é mulher, você não pode..." ai eu... outros falavam..., as meninas, quando eu fui fazer reunião, antes de... depois de la... neh... falavam... a **gente não vai deixar nossas filhas andar assim... so seu pai que tem... coragem de deixar você...** eu não vou deixar minha filha então... falei... " ta bom... vocês têm razão." e...é... **"eu sou que, mais curiosa... neh... então eu tenho que aprender, então..."** e daí eu fui... nessa oficina. então. eu fui la... eu vi Kaiulu (...) quando aí voltei... e voltei... meu pri...meu tio... outro meu tio... falou bem assim... "e ai, como foi oficina?" ... "foi bom..." e falou bem: "que bom que você esta aprendendo isso... para você... assim..." porque ele que... ele que... assim tipo...acompanhar as mulheres nas reuniões... neh...da associação ia la... que das mulheres... então ele falou bem assim... então que bom que você esta aprendendo... "to contendo com você, **as oficinas sao legais que bom que você está aprendendo para você me ajudar, para vocês mesmo as mulheres comandar as mulheres, neh, porque eu sou homem... então você tem que... aprender para comandar as mulheres também.** "então ele começou a explicar como funciona, então... ele também me ajudou muito... ele me ajuda neh... ele me apoia..."

280. Eles falavao isso para mim... que eu sou mulher, que eu não iria seguir... eu sentia isso... então... ah... e eles... levaram na brincadeira deles... e Yamurikumã... as pessoas me usando... não ligava... (...) mas... isso nunca... me dificulto assim... de continuar. Eu acho que com isso, eu queria continuar, isso me dava vontade de continuar... E meu pai sempre falava..." com as críticas a gente conseguir melhoras as coisas..." então... e meu pai sempre falava isso para mim... se você ta indo no Yamurikumã... você vai ouvir muitas críticas... mas as criticas. não desiste com as críticas, porque eles te ensinam também. neh." então meu pai falava isso para mim... então eu sempre lembrava do que meu pai falava para mim. »
281. Eu não sei mas eu posso aprender. ele ficou olhando para mim... neh... ai eu falei... eu falo varias línguas... eu posso te ajudar nessa questão... eu entendo tal língua... eu posso te ajudar... eu posso fazer qualquer coisa... eu posso traduzir a fala do paciente... facilitar comunicação entre profissional e paciente... eu posso fazer isso... ele ficou ilhando para mim... acho que ele estava duvido na minha capacidade... »
282. Porque os homens, quando... la, na cidade, já ta tudo tomando conta aqui né. Ai os homens, sempre tiverem tudo que eles querem né. Eles pedem uma coisa, os pais dão. Agora mulheres não, a mulheres o recebe «não, você não pode, você não pode, você não pode». **Então isso fortalece elas. Ela já acostudou receber «não».** Ai, os homens, quando sai para vida adulta, pra conhecer... ai acontece alguma coisa, **ele não consegue o que ele quer, ele volta a já «ah agora vou morrer».** Agora mulher não. **Mulher sofre, decepção, não consegue uma coisa, ela aguenta aquela dor.** Porque ela sempre recebeu não como resposta. Ela sempre ouviu «você não pode fazer isso por que você é mulher». Ela é muito ... não sei se assim... super protegida... também essa super proteção faz mal pra ela, ela não tem liberdade. Então a mulher nunca teve liberdade pra fazer suas escolhas. O homem não, o homem tem liberdade para fazer escolhas, e quando se decepçiona, fica tristinho, não aguenta. **Agora mulher não, mulher aguenta sofrimento. Ela supera.** Então acho que é por isso que os homens não aguentam, porque eles são muito mimados né.
283. Na minha aldeia, [...] **outras pessoas escolhem so outras pessoas... e outras ficando querendo aprender... so que a comunidade escolhe uma pessoa neh... que... aquela pessoa que foi escolhida, ela pode seguir, aprender as coisas... aí, outros que querem também...ficam sem.**
284. Ai isso aqui, tudo falar isso pra mim « como você tem coragem de fazer isso, deixar seus filhos » eu e minhas colegas, eles falaram pra mim assim «você é uma mulher bonita, se fosse eu, eu não ia deixar minha mulher fazendo isso. Seu marido é bobo, ele é doido de deixando você sair. » eu falei **«não foi ele que ta escolhendo, eu tou escolhendo.** por que eu trabalhar como trabalho de homem. Mas não é... trabalho de homem. **La na cidade é trabalho de mulher.** Eu quero enfrentar a cultura de branco. **Eu quero aprender. Não é o homem. Só o homem que vai trabalhar. Não, mulher tem direito!** »
285. Quando a gente começou a se conhecer a primeira coisa que eu fiz foi colocar isso pra ele: " oh, eu estudei na cidade, eu estudei, eu trabalhei e ate hoje eu faço isso e eu quero fazer isso, sempre... não tem esse negocio de eu casar, e falar ah casei então vou ficar em casa, vou deixar... Não! eu vou continuar! e assim, se você gosta de mim você então tem que aceitar, tentar aceitar, se adaptar ao meu mundo... porque pra mim eh isso.. eu não vou deixar de trabalhar..."
286. Eu quero trabalhar com as mulheres, tipo so pra conversar mesmo, falar das coisas né, daqui da cidade, falar de saúde, pra ensinar algumas coisas, pra passar informação. [...] Eu quero ajudar os jovens, se eu voltar! Como professora. Ajudar os jovens a valorizar a nossa cultura. »

287. Então, uma coisa que eu gosto de fazer dentro disso neh... eu gosto de orientar, fazer orientação através da palestra do que eu ficar dando remédio neh...isso é uma coisa que eu gosto. hoje eu quase que eu não faço muito administração com remédio. comigo eu vejo hoje que é mais conversa (...) pelo menos ... dentro da minha comunidade mudou muito rápido. A gente conversa mais do que a gente fica tomando remédio neh. Isso é um positivo que eu vi... »
288. Se erro, tem que mostrar de novo como ele fez, e ficar em cima. Não é ficar assim, se indígena fez uma coisa errada, e falar assim «oh ta tudo bem viu, você não fez nada errado» não é isso! **Tem que falar « você fez errado, mas tem que fazer assim», sabe, ensinar.** (...) Então é isso que acontece por [em Canarana] né. E tem em São Paulo. **Tem umas pessoas vem aqui e fala que «ai, não vou falar». Não fala com indígena direito. Fala com branco, que fala que «não vai entender se eu converso com ele».** E ai então, é muito complicado. Antes eu não sentia isso né, mas hoje...eu acho que piorou. eu achou que assim né, **hoje as pessoas estão... os indígenas estão mais na cidade, trabalhando, e a gente sofre mais desses preconceitos nas próprias instituições indigenistas.**
(...)
eu falou pro jovens assim « não tem vergonha, por que eu passei por isso também né. Não tem vergonha de falar que você não sabe, pede pra alguém pra te ensinar» por que o branca já fala mal da gente. e a gente da motivos pra eles falarem mal, então vamos tomar coragem né, vamos falar, vamos perguntar, vamos estudar, vamos levar as coisas a sério. Porque tem gente que tem oportunidade e não aproveita. Ai so fica levando na brincadeira. Não faz as coisas direito, e o branco já aproveita jatira sabe, e fica falando mais mal da gente. Acho que todos os indígenas que entraram pra um trabalho sofram nisso
289. E assim, a gente que é mulher que quer realmente essa liberdade, a gente tem que se conhecer. A gente tem que se conhecer... nos, próprio... para você seguir essa luta. Porque não é fácil a gente ir e seguir essa luta... porque? porque a gente é mulher... a gente é muito frágil... a gente é muito fraca... assim... na questão... de... de... porque tem muitos homens... você vai conhecer muitos homens... bonitos... maravilhosos...você tem que ser muito forte para não fazer coisa errada. Então eu falo isso para todas as mulheres... neh... eu falo assim... oh... se você quer essa liberdade... quando a gente fala... assim... liberdade... eu consegui liberdade... não é liberdade de fazer qualquer coisa... de você ficar come ali... neh... não é isso... liberdade é você criar sua liberdade de ir, lutar, pelo direito das mulheres. Então, quando... e por isso que eu falo neh... preciso ser vocês fortes... vocês... porque vai ter muitos homens te cantando... muitos... é difícil... mas você tem que ser forte... e você tem que...sempre... falar... eu não vou fazer isso... porque meu marido confiou em mim... meu marido deixou eu vir... meu marido acreditou em mim... eu não posso fazer isso... é isso que tem que... tem que ser forte para as mulheres... porque eu já vi muitas mulheres neh...foi la...fica la...ai eu fico muito triste... falo... Nossa. O marido deixou ela vir... e agora... ela ta fazendo isso... com razão... marido dela vai falar monte de coisas para ela... não é so marido dela também... assim como os homens... fala...aah... as mulheres saiem para ficar com os outros homens... as mulheres so saiam para fazer bagunça... para evitar isso, você tem que honrar, honrar a mulher... a mulher que tem dentro de você. A mulher. Não é você. Não é Kaiulu. Que eu tenho que honrar. Eu tenho que honrar o nome das mulheres. Mulher. Porque... quando falar... mulher fez isso... Kaiulu fez isso... a mulher... aí já vai incluir todas as mulheres... ai, você tem que pensar... mulher... mulher... entendeu?? »
290. Eu tenho... eu tenho um sonho de... eu tenho vários sonhos.... um deles é... de ver meus filhos formado. Primeira coisa... quero ver minhas filhas, meus filhos formados. formado... ser independente... conhecendo o mundo do branco talvez, assim defendendo até o povo... neh... ajudando o povo... e... meu segundo sonho... é... ver associação caminhar sozinha. ver as mulheres empoderadas, ver as mulheres decidir, falar, defender seus direitos. Isso é meu sonho... Terceiro sonho meu (rire) terceiro!! e gosto de colocar...(rire).. terceiro sonho meu... daqui um dia eu consegui, diploma... de uma universidade, qualquer coisa. eu quero ainda dar orgulho para meu pai, porque... eu ... eu decepcionei muito ele...eu quero ter um diploma... um dia... é... é isso meus sonhos...»

CHAPITRE 11

291. O surgimento da Associação, ela surgiu com a demanda dos convites que vem de fora para as mulheres xinguanas, que as vezes não tinha centro de referência para que aonde esse convite chegasse para as mulheres. Isso não existia antes. Então, convite chegava, chegava na FUNAI, até mesmo a própria FUNAI mandava os convites, só que quando chegava na FUNAI ou em outros lugares, as pessoas pegavam as mulheres que estavam em trânsito na cidade. Pegavam essas mulheres e mandavam para encontro, evento, sem conhecimento da base, sem critérios também, sem preparação, sem conhecimento, mandavam essas mulheres. E com isso, a

- informação não chegava na base. As mulheres do Xingu precisavam se organizar. Para que assim, as informações cheguem até as mulheres da base.
292. Fomos... convidamos muitas mulheres, todas aldeias, convidamos. Mas, a maioria das mulheres do alto estavam lá. Homens, mulheres, crianças, estava todo mundo lá. E... algumas pessoas das aldeias do Baixo foram. Os Kawaité foram. Algumas aldeias foram. Os Ikpeng não foram, porque estavam de luto... e era uma coisa muito nova neh... então era muito difícil para elas irem
293. Discutir as demandas das mulheres, interesses delas.
294. Falaram... para as mulheres. E elas falaram... **‘Não’.** **Queremos plantar as nossas sementinhas. Não queremos coisas prontas. Queremos sentir a dificuldade na pele. Queremos sentir isso. Queremos andar com as nossas próprias pernas. Não queremos andar, ficar nas sombras de instituições que não foram dos indígenas.** Quando meu tio, cacique dos Yawalapiti, ele pegou microfone e falou... ‘mulherada, eu quero aqui dizer para vocês, que vocês estão certíssimas de criar associação só de vocês, só de mulheres. **Eu apoio vocês, eu estou com vocês. E vocês são capazes de fazer as coisas acontecerem.**”
295. E o que a gente está vendo agora, que antes as mulheres que falavam, nas reuniões, hoje elas têm mais coragem de falar, em publico. Então isso é muito interessante para nós. E quando nos cobram sobre resultados, trabalhos da associação... ‘ah essa associação não tem resultado, não traz nada...’ trazer o que? Materiais? Eu acho... sei lá... uma coisa que eles querem... porque estamos acostumados com resultados assim... de ter carro, de ter motor, de ter gasolina... de disponibilizar esses carros, de disponibilizar gasolina, combustível em geral... fazer compras, e liberar para as pessoas... sabe... mas isso não é o nosso principal objetivo...
296. Oh, eu estudei na cidade, eu estudei, eu trabalhei e até hoje eu faço isso e eu quero fazer isso, sempre... não tem esse negócio de eu casar, e falar ah casei então vou ficar em casa, vou deixar... Não! eu vou continuar! e assim, se você gosta de mim você então tem que aceitar, tentar aceitar, se adaptar ao meu mundo... porque pra mim eh isso... eu não vou deixar de trabalhar..."
297. Foi e ai quando passou se um ano eu ainda continuei trabalhando com ele... sozinha dentro de casa com menino de dois anos e trabalhando... eu não desisti não porque eu acho que se fosse qualquer mulher nessa situação de separação e dificuldades eu acho que já tinha chutado o baldo e indo embora... eu falei não, vou continuar... ate minha família mesmo falou pra mim... você tem que voltar... deixa o trabalho e volta pra cá... eu falei: "não, eu acho que ainda não eh hora de eu desistir..." porque a primeira mulher que conseguiu um lugar de reconhecimento ... a primeira mulher chefe... no polo... na aldeia... como que eu vou jogar uma oportunidade dessas? ne?
298. Porque o Xingu... daqui a... mas 10 anos, não vai mas existir terra... Xingu ta acabando...
299. Mas a Yamurikumã existe para representar as mulheres indígenas, para dar apoio, em algumas coisas assim... tipo... vem para cidade, tem algumas dúvidas, a gente explica, esclarece, da um apoio... mas assim, dar a grana, recurso... assim, a gente não tem. **Se a gente tivesse, a gente não iria negar. La na aldeia, quando uma pessoa pede, a gente da. Com a associação, não pode funcionar assim.** Porque isso tem uma implicância depois como prestar conta. Tem uma implicância na parte financeira. Então, o que a gente faz na aldeia, não podemos praticar aqui também. Porque tem regra para isso. Se a gente não seguir a regra, a associação vai ter um problema. Então a gente tem que preservar a associação em primeiro lugar. Porque se a associação tem alguma coisa, tem problema, quem vai ter problema são as mulheres xinguanas, porque a associação é representante delas.
300. Então é muito difícil trabalhar com nossos povos sabe. as vezes eles não têm confiança em você né, não fala diretamente com você, prefere falar com branco. (...) parece que é confiança, não sei. Achou que eles confiam mais num branco do que indígena. Falam que é porque a gente é pra conversar direito né, com não indignas, com branco. Tem mais facilidade, liberdade pra falar, do que com próprio parente.
301. Uma coisa que nunca fiz, é isso: ganhar dinheiros através a comunidade.
302. De onde eu comecei, como eu gastei meu centavo, me mantando pra me fazer aquele artesanato e pra me poder pagar tudo aquilo dali, uma dispensa que a associação tem, sempre estou pedindo apoio pra minhas irmãs, elas fala que sempre não tem o dinheiro. Mas elas têm. Mas elas não sabem o que que é associação. e elas acham que a associação sempre tem o dinheiro na conta.
303. Quando eu assumi a vice-presidência... eu falei que não... eu vou deixar um pouco [a saúde].. uma coisa [é] que eu gosto de duas coisas... área de saúde, no mesmo tempo essa representividade das mulheres neh... Eu preciso ajudar... deixar algumas coisas para as mulheres, que nem por isso ... eu sinto... eu sinto que eu vou deixar área da saúde... a ideia era... eu saindo ... Eu pedindo a conta... aproveitando esses 4 anos de mandato... e frequentar a escola e concluir meu ensino médio... e assim que acabar meu mandado dentro da associação... eu ia voltar para aldeia neh... só que... essa proposta ... não foi... aceita... neh... da minha família... então... assim... um desafio para mim... que... assim... eu não desisto disso... tem outra possibilidade. Estou estudando

também... que como que eu vou daqui para a frente, se minha família não me deixa... como que eu vou me organizar... eu preciso... isso é minha formação.

Esse, obstáculo que eu tenho... essa dificuldade de sair da aldeia... que eu vi que...um dia que eu quero só concluir meu ensino médio e me formar como técnico de enfermagem... e eu vou continuar meu trabalho dentro da minha comunidade... então... ta assim... minha luta é por aí... no mesmo tempo ... essa luta... também... neh... ta encaixada na política das mulheres neh... que... uma coisa que eu gosto por isso que eu não desisto também... eu ficou um pouco aqui... uns 10 dias.. e eu ficou la... mais 15 dias... eu estou me dividindo neh... então... desde esse momento neh... nos últimos anos... eh... 3 anos... eu to me dedicando, mais na associação... eu to deixando... eu percebi... que eu to deixando um pouco a área de saúde do lado neh... quando to la [na aldeia].. eu fico um pouco e daqui a pouco eu sai... isso também ta me incomodando um pouco neh... porque... eu queria essa liberdade de ficar mais aqui [na cidade].. ou viajar mais... neh... sem ter esse compromisso com a minha comunidade... porque eu preciso... atuar também... se eu to... se eu to dando... 2... funções... eu preciso me dividir entre duas áreas neh... e... por isso... assim, eu nunca desvalorizei nem um dos dois. Eu sempre to me adequando entre esses dois... eu ficou la... e assim... mas... a minha decisão é isso neh... e quando minha família não entender... meu ensino, o que eu tenho... que preciso fazer... eu tenho que me adequar dessa forma... neh...eu fico um pouco aqui... eu fico um pouco... neh... assim... neh... é complicado para mim neh... é complicado... que eu to sem saída... se eu saia... se... eu iria... eu me sentiria mais leve... essa demanda iria diminuir... porque por exemplo... eu estou aqui... fazendo o trabalho da associação. Ai chegando lá... ai tem já outra demanda, de outra área... que eu preciso fechar... meus relatórios... eu preciso realizar... minhas atividades... e no mesmo tempo... eu tenho que levar as atividades da associação... para... para executar lá... então... é muito correria... e pouco tempo para mim... é cansativo neh... mas... eu acho que quando a gente gosta de uma coisa... a gente não desiste... a gente não desanima...

304. **Sempre veio essa coisa [de ajudar] na minha cabeça neh... porque... eu vi muito meu pai trabalhar com as pessoas, ajudando aquelas pessoas que realmente precisam... neh... aquelas pessoas... esquecidas... que ninguém ajuda neh... meu pai sempre ajudou isso.** Atraves dos projetos, então... eu vi muito isso, meu pai fazendo. Eu achei isso muito bonito. **Eu falava, nossa... eu quero fazer isso. Eu quero isso para mim.** Neh... E aí, quando fiquei la na aldeia, eu falei... se eu ficar aqui... eu não vou conseguir fazer... eu não quero isso.
305. Conhecido como liderança ne, que ele desde o começo da política do Xingu ele foi acompanhando, ele é conhecido aqui no Xingu, ele é respeitado também pelo povo, eu acredito, e ele tem uma historia também, ne, de luta, de conquistas, ate sofrimentos, ne, mas assim ele, hoje ele é conhecido como uma liderança, não como um cacique que organizou a comunidade, mas sim uma liderança que falou, que lutou e que conquistou muitas coisas ne, pro Xingu e pra comunidade também.
306. E não fosse meu pai acho que nem chamar não tinham chamado... acho q nem espaço não iam dar... porque ali era espaço de homens trabalhando ...
307. [o trabalho numa associação indígena] foi muito importante pra mim, porque foi aí que eu comecei a ver que era importante a gente trabalhar também... não era ficar só em casa porque a minha... assim... eu via minha mãe em casa ela não se envolvia, até hoje ela não se envolve com essas coisas... ne, fora da casa, era só em casa. então pra mim tinha q ficar daquele jeito... e acho que meu pai assim, eh, pensou alguma coisa pra mim (ele:) "ela tem que conhecer alguma coisa, ela tem que trabalhar... se ela começou a estudar então ela ta estudando pra isso... " talvez ele pensou assim ne... pra me dar essa oportunidade de conhecer esse lado de trabalhar fora ne, mas foi muito importante pra mim... foi uma experiência e um conhecimento que até hoje eu procuro seguir... **eu não consigo mais me ver sem trabalho só dentro de casa fazendo as coisas de casa...** não que eu não gosto, mas assim, que pra mim, eu ganhei essa experiência e ser independente sabe? financeiramente e o conhecimento mais ainda... « Então... no começo a minha mãe ela nem queria que eu me envolvesse com isso... as vezes, ate hoje as vezes ela fala assim: "filha, é necessário você ir pra uma reunião? você precisa ir? ne? porque você tem seus filhos, você tem seu marido pra cuidar" e assim no começo foi um pouco difícil ne, porque, ainda bem que meu pai também me apoiou, ele sempre: " não, ela precisa... " então ela sempre deixava, assim, querendo ou não querendo ela abria a mão pra mim de ir atrás do que eu queria e quando eu conseguia, assim, ela também apoia: " ahh que bom..." ... mas ela tem aquele assim, o pensamento dela eh isso, eu parar de me envolver com essas coisas porque ela fala que isso é um problema pra mim... que traz problema pra mim... ne? então, assim, eu quero viver sossegada, eu tenho que parar de me envolver com isso... e principalmente quando ela fica ouvindo as críticas (outros): "Ahhh a Karu não sei o que, ahh, a Karu fez isso, ahh Karu falou aquilo e o pessoal falou dela..." aiaíla já fica incomodada com isso, ela já fica preocupada, ela fala que eu tenho que parar de ir atrás dessas coisas ...
308. Elas sonham mesmo... ela fala que quer ser cineasta... ela quer fazer filme...ela não quer mais ser enfermeira...ela quer ser cineasta. cada dia ela fala.... eu quero fazer filme... eu falei... ta... "vou te dar força..."

309. Não queremos disputar o poder com eles, queremos fazer a nossa parte, como mulheres. As mulheres têm a suas diferenças. Então tem que ter algumas mulheres lutando por elas. Então eu gostaria que eles pensam assim... pensam 'ela não é diferente de eu, ela também pensa'... neh... 'ela também sofre... ela também quer melhorar a qualidade de vida das mulheres, ela também quer preservar a cultura, ela também quer preservar a terra, cuidar da família... ela também se preocupa com povos indígenas... então... que apoiam a nossa causa... então estamos no mesmo barco... usamos muita a palavra... a frase... 'somar forças'... então vamos somar forças... neh... lutar juntos... para a gente ficar mais fortes... »
310. Eu ia fazer os homens trocar neh, eles experimentar um homem ser mulher um dia, para sentir na pele o que as mulheres sentem. Neh... Sofre assédio, sofrer... ouvir encantadas... neh... porque os homens também... os indígenas também da em cima das mulheres... serem desrespeitada. eu queria que os homens sentiam também isso... eu queria que esse homen ouvi algum homem falar para ele 'oh... você não é capaz... você é mulher... você não pensa... »
311. Quero dar o meu recado para os homens, que o tempo passa. As coisas mudam. E as mulheres também mudam, elas estudam, elas aprendem. Acho que hoje devemos valorizar as mulheres, dar para as mulheres a oportunidade de participar das políticas públicas, das políticas internas, acho que é importante que elas participem, que colaborem e participem da construção de planos para o Xingu, para a saúde, para a educação e para a própria FUNAI. Penso que é importante valorizar e dar oportunidades às mulheres. Kumaré Txicao FILME (59 :27)
312. Eu gostaria de mandar recado para os homens, homens Xinguanos, dizer... se aproxime da Yamurikumã, vem, se aproxime dela, porque a Yamurikumã não vem competir com ninguém, a Yamurikumã não veio competir força, a Yamurikumã não veio para competir quem é melhor, a Yamurikumã veio para somar as forças com vocês homens. Vem conhecer a Yamurikumã... porque você nasceu de uma Yamurikumã também.
313. Eles falavam isso para mim... que eu sou mulher, que eu não iria conseguir (...) as pessoas me azoando... não ligava... (...) isso nunca... me dificulto assim... de... de continuar. Eu acho que com isso eu queria continuar, isso me dava vontade de continuar... e meu pai sempre falava..." com as críticas a gente conseguir melhoras as coisas...". Então... e meu pai sempre falava isso para mim... se... você está indo no Yamurikumã... você vai ouvir muitas críticas... mas as críticas... com as... não desiste com as criticas, porque eles te ensinam também. neh."