

Entrer dans la confiance Ethnographie, « cancans » et rapports de force au Brésil

Marina Rougeon

Volume 37, numéro 1, 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1039662ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1039662ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Association Canadienne d'Ethnologie et de Folklore

ISSN

1481-5974 (imprimé)

1708-0401 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Rougeon, M. (2015). Entrer dans la confiance : ethnographie, « cancans » et rapports de force au Brésil. *Ethnologies*, 37(1), 193–215.
<https://doi.org/10.7202/1039662ar>

Résumé de l'article

À partir d'un point de vue réflexif, il s'agit d'analyser les jeux de rapports de force mus par une modalité d'interlocution en vigueur entre femmes proches dans le Centre-ouest brésilien, les *fofocas* – « cancans ». Ils se donnent à voir principalement dans les interactions intergénérationnelles par le biais d'une oscillation entre relations de complicité et de rivalité, et à partir de confidences, y compris dans la relation ethnographique. L'ethnologue est alors indirectement incitée à prendre parti pour l'une ou l'autre et plus largement pour des réseaux de proches. Les *fofocas* révèlent ainsi certaines caractéristiques des relations de proximité, les ambiguïtés affectives mais aussi les stratégies de domination qu'elles permettent d'établir. Ces éléments obligent à interroger les effets produits par la présence de l'ethnologue et son inscription dans ces réseaux de proximité. Quelles implications sur la recherche peut avoir le fait d'entrer dans la confiance ? D'autant que la circulation des *fofocas* a parfois des effets néfastes sur les corps et sur les esprits, qui sont l'objet d'anticipations et de traitements particuliers. L'analyse de ces situations d'interlocution met en évidence les logiques à l'oeuvre entre éloignement et rapprochement, ces paroles jouant un rôle central dans les relations de proximité et *a fortiori* dans la pratique de l'ethnographie.

ENTRER DANS LA CONFIDENCE

Ethnographie, « cancons » et rapports de force au Brésil

Marina Rougeon

LabEx COMOD - ENS Lyon

Institut Supérieur d'Étude des Religions et de la Laïcité

Introduction

Cette contribution présente certains résultats de recherche découlant d'un travail de terrain réalisé dans les quartiers où vit une partie importante des habitants¹ de la ville de Goiás, dans le Centre-ouest brésilien. L'ethnographie que j'y ai menée entre 2006 et 2010² m'a conduite à interroger les modalités d'élaboration de relations de proximité entre femmes principalement, à partir de l'analyse de leurs situations quotidiennes d'interlocution.

Voici au préalable quelques éléments concernant l'univers social et urbain de ces habitantes. Gagnant toujours plus de terrain sur les champs alentour depuis leur naissance dans les années 1960, ces quartiers dits périphériques de Goiás constituent en quelque sorte les marges pionnières de l'urbanisation vers l'ouest et le sud de la ville, en direction des principaux axes routiers qui passent à proximité. Ils entourent le centre-ville historique datant du XVIII^e siècle³, qui déploie ses maisons et ses nombreuses églises catholiques en contrebas autour du *rio vermelho*, la « rivière rouge ». La dynamique d'urbanisation de ces quartiers débuta avec la venue de migrants issus des États voisins et des zones rurales proches, en grande partie des

-
1. Entre 3 000 et 5 000 sur 30 000 que compte la municipalité, incluant les zones rurales alentour également assez peuplées.
 2. Mes différents séjours de plusieurs mois correspondent au total à une année passée sur ce terrain. À cela je dois ajouter que mon installation à São Paulo pendant deux ans, de 2007 à 2009, a contribué à approfondir ma connaissance de la société brésilienne.
 3. Le centre de la ville s'est vu décerner le statut de Patrimoine Historique de l'Humanité par l'UNESCO, en 2001.

familles d'ouvriers agricoles, dans un vaste contexte de modernisation de l'ouest brésilien. Constituant aujourd'hui une autre ville dans la ville, tournée vers les activités économiques liées à l'univers rural, ces quartiers composés de petites maisons aux couleurs vives, d'immeubles bas et de commerces divers sont habités principalement par des personnes issues des classes populaires et de la petite classe moyenne émergeant au début des années 2000, à l'époque du gouvernement Lula.

Aujourd'hui, les hommes qui y vivent trouvent peu d'alternatives d'emploi et travaillent de façon ponctuelle dans la construction ou le commerce, quand ils ne vont pas aux champs. En plus d'être attirés par les infrastructures sanitaires et scolaires pour prendre soin des leurs⁴, les femmes à l'inverse peuvent se convertir plus facilement à une nouvelle activité en ville, comme employées domestiques, fonctionnaires en milieu scolaire et médical ou dans le secteur du tourisme comme employées et artisanes. Celles qui reçoivent un salaire avec une certaine régularité assument la plupart du temps seules le quotidien du foyer, soit parce que veuves, séparées ou célibataires, elles n'ont plus ou pas de compagnon, soit parce que ces derniers n'ont pas d'emploi ou travaillent dans les propriétés terriennes ou dans une autre ville une bonne partie de la semaine. Pour ces différentes raisons, la présence des femmes dans les quartiers est plus constante, et c'est avec elles qu'une relation ethnographique s'est établie, le long de mes différents séjours à Goiás.

En adoptant un point de vue réflexif, je propose d'analyser les jeux de rapports de force⁵ entre femmes proches, mus par la circulation et les effets d'une forme particulière de la parole, les *fofocas* – « cancan ». Bien que familier, le terme *cancan* sera préféré à celui de commérage pour traduire le terme mobilisé localement en portugais. La répétition d'une même syllabe formant ces mots dans les deux langues suggère l'écho de ce type de propos d'un interlocuteur à un autre. Souvent appelée commérage ou ragot en français, *gossip* en anglais, cette modalité d'interlocution et ses variations socio-culturelles ont fait l'objet de nombreuses études en anthropologie (Colson 1953 ; Gluckman 1963 ; Paine 1967 ; Haviland

-
4. Soulignons que l'administration publique joue un rôle important dans cette mobilité des habitants de la zone rurale vers la ville.
 5. L'expression « rapports de force » est ici préférée à celle de « rapports de pouvoir », car elle souligne une dimension symbolique pouvant être activée et avoir des effets sur les autres. Renvoyant à l'univers religieux local, la notion de « force » — *força* — correspond à une catégorie émique mobilisée par les spécialistes des maux du corps et de l'esprit, les bénisseurs et médiums auxquels ont recours les habitants de ces quartiers (Rougeon 2015a).

1977 ; Bougerol 1997), qui n'ont eu de cesse de montrer son importance parmi les activités humaines. Ce faisant, elles ont contribué à œuvrer contre les préjugés considérant les cancons comme une forme dévaluée de la parole, étant associés dans de nombreux discours à une pratique sociale genrée, majoritairement féminine⁶.

Il est intéressant de noter que la notion de « jeu » a été mobilisée pour penser cette réalité depuis les premiers travaux sur la question, dont ceux de Max Gluckman (1963). Elle est utilisée dans le sens de *game*, pour souligner que les échanges de ragots impliquent des règles, une compétition, un gagnant et un perdant, des stratégies... La polysémie inhérente à la notion de « jeu » nous invite toutefois à nous pencher également sur son usage au sens de *play*, renvoyant à ce qui se déploie librement aux interstices des règlements et permet de les subvertir, afin de s'interroger sur son éventuelle portée heuristique et d'envisager une nouvelle lecture. Le jeu peut ainsi mettre l'accent sur le fait que les commérages introduisent « du jeu », dans le sens d'un espace de liberté, au niveau des rapports de pouvoir, mais aussi qu'ils mettent en œuvre une forme d'ambiguïté relationnelle. Cette lecture dialogue avec la critique des travaux de Gluckman par Jörg Bergmann, que relaie Christiane Bougerol : « les acteurs des commérages savent qu'ils se livrent à une pratique condamnable, et qu'ils transgressent des normes » (1997 : 45). Le sociologue allemand a en effet remarqué que « ces contrevenants [ne] peuvent être considérés comme des éléments participant au maintien d'un ordre et à la conservation de normes puisque, justement, ils ne les respectent pas » (45). Le jeu au sens de *play* met l'accent sur les tactiques et les ruses employées pour transgresser et bousculer les règles, faisant du cancan un véritable art de dire (De Certeau 1990).

À ce titre, l'originalité de la proposition consistera à étudier les cancons comme pratique sociale dynamisant une oscillation permanente entre complicité et rivalité entre proches, à la base des jeux de rapport de force principalement dans les interactions entre générations de femmes. Dans ces logiques relationnelles, auxquelles l'ethnographe n'échappe pas, les confidences ont une place centrale. La chercheuse est indirectement incitée à prendre parti pour l'une ou l'autre de ses interlocutrices, et plus largement pour des réseaux de proches composés notamment de femmes, de leurs mères, filles et belles-mères. Les *fofocas* révèlent ainsi certaines caractéristiques des relations de proximité, les ambiguïtés affectives mais aussi les stratégies de domination qu'elles permettent d'établir.

6. Concernant la dimension féminine des pratiques de commérages, voir Christiane Bougerol (1997) et Claudia Fonseca (1984).

Ces éléments conduisent à interroger les implications, sur la relation ethnographique, du fait d'entrer dans la confiance. Dès lors, quelles conséquences méthodologiques et éthiques tirer de la participation de l'ethnographe à ces échanges verbaux ? D'autant que la circulation de certaines paroles peut avoir des effets néfastes sur les corps et les esprits, qui sont l'objet de traitements particuliers. L'analyse de ces situations d'interlocution met en évidence les logiques à l'œuvre entre éloignement et rapprochement, les *fofocas* jouant un rôle central dans les relations de proximité et *a fortiori*, dans la pratique de l'ethnographie.

Prendre part aux paroles de la proximité

Les quartiers périphériques de la ville de Goiás sont marqués par de nombreux déplacements de femmes qui se rendent visite, s'échangent des objets, des paroles et des regards constituant le ciment de leur vie quotidienne (Rougeon 2016). Ces déplacements se redoublent des mobilités résidentielles locales qui participent de la façon d'habiter ces espaces, les déménagements étant fréquents au cours d'une vie, suivant les aléas des unions, séparations, deuils, pertes ou quêtes d'emploi. En outre il faut ajouter que de nombreux habitants ont des membres de leur famille parmi leurs voisins immédiats ou quelques rues plus loin, qu'ils côtoient au quotidien. Lors de mes séjours, j'ai observé la constitution de « réseaux de maisons »⁷ car la partie significative de ces relations de parenté se trouve dans le quartier. Ainsi ce dernier est un espace familiarisé dynamique, marqué par des recompositions fréquentes auxquelles prennent également part les relations de voisinage.

Les échanges de paroles dont il est question ici s'inscrivent avant tout dans un univers féminin fait de relations de proximité, mu notamment par des formes de sociabilité conflictuelles. Il convient de les situer davantage dans ces espaces car cette proximité entre femmes, qui s'inscrit dans le cadre de relations de voisinage et de parenté et comprend les rapports intergénérationnels, est à la fois spatiale et sociale. L'appréhension des circulations des *fofocas* permet de comprendre ce que signifie pour ces habitantes d'être proches, impliquant des ambiguïtés relationnelles et affectives.

L'agencement architectural des maisons des quartiers, assez serrées les unes contre les autres, contribue à alimenter certains sentiments entre

7. Je reprends l'expression employée par Michel Agier dans son étude du quartier Liberdade à Bahia (1988), désignant la proximité spatiale entre habitations de personnes apparentées, redoublée d'une proximité généalogique.

celles qui y passent la plus grande partie de leur temps. La frontière entre espaces intérieurs et extérieurs est ténue et les traces de la présence des autres, visuelles, olfactives et sonores, se propagent facilement. Les femmes en jouent en essayant de maintenir des limites à la possibilité du contact permanent avec les autres. Elles nourrissent entre elles un sentiment de méfiance, comme le révèle l'énoncé suivant, prononcé à plusieurs reprises par les habitantes à mon égard : « Il y a peu de gens pour faire le bien, mais beaucoup pour faire le mal. Goiás est un nid de serpents ».

Percevant la posture d'écoute que j'adoptais, voulaient-elles me mettre en garde, se plaindre ou se valoriser en détournant tout soupçon éventuel de malveillance ? D'autant qu'afin d'explicitier ma présence dans ces quartiers, je leur avais fait part de ma recherche alors en cours sur les pratiques thérapeutiques en marge des institutions. Un sujet revêtant une dimension morale sur le terrain, puisqu'il s'agissait de s'intéresser aux logiques présidant au soulagement des souffrances, à la guérison, et à un principe valorisé dans la société brésilienne, la charité. Correspondant aux spécificités de l'univers spirituel local, la bénédiction constitue le principal recours pour répondre aux maux du corps et de l'esprit, aux désordres provoqués notamment par le poids des paroles engagées dans les rapports sociaux de proximité. Avoir choisi ces pratiques comme sujet d'étude⁸ m'a amenée à prendre la mesure de l'effet des *fofocas* sur les corps et dans la vie quotidienne. Ainsi j'ai construit les *cancans* comme objet de recherche dans les interstices de cette autre enquête, qui constitue un alibi pour les échanges fondant cette réflexion.

À Goiás, il n'est pas bien vu de trop parler des autres. Même si la pratique de la *fofoca* est très répandue entre proches, il n'est pas fait usage des mots à tort et à travers, au risque d'être assimilée à une *fofoqueira*, une « cancanière ». Comme je l'ai entendu à plusieurs reprises, « les goianos sont des gens méfiants » ; une méfiance qui concerne notamment les manifestations d'intérêt de la part des autres sous une forme narrative, ainsi que ses effets potentiels.

L'établissement de ma relation ethnographique avec les habitantes de ces quartiers a permis de saisir la spécificité de certaines situations d'interlocution, et leur rôle dans les jeux de rapports de force entre proches. À ce sujet, le choix de me consacrer aux *cancans* entre femmes et non à ceux concernant des hommes ou encore des hommes et des femmes, ne découle pas d'un découpage ni d'interrogations antérieurs, mais postérieurs et tributaires de cette ethnographie et des données de terrain obtenues

8. Pour plus d'éléments au sujet des pratiques de bénédiction, voir Rougeon (2015a).

auprès d'interlocutrices. Ces modalités d'interlocution me sont en effet apparues comme un élément important dans l'établissement de relations de proximité entre femmes.

Je dois préciser que mes conditions de résidence à Goiás dépendaient de l'accueil de Divina, rencontrée lors de mon premier séjour de terrain dans la ville. Quelques jours après mon arrivée chez elle où elle vivait avec ses deux enfants, sa mère, *Dona Sebastiana*, m'assigna une place singulière dans la famille : celle de petite-fille et par conséquent, de fille adoptive de Divina. Cette place impliquait l'établissement de rapports privilégiés de transmission et le respect d'obligations, notamment en termes d'échanges de paroles. La cohabitation a renforcé nos liens, non dénués de réajustements successifs ni de tensions ; des liens qui peuvent être compris comme relevant d'une « parenté pratique » (Bourdieu 1980 ; Weber 2005), une expression correspondant aux rapports que l'ethnographe établit parfois avec ses interlocuteurs (Zonabend 2000 ; Van Vleet 2003 ; Fogel 2009).

Je ne logeais plus chez Divina pour mon dernier séjour à Goiás, les chambres de la maison étant occupées par des membres de la famille consanguine. J'étais attendue un peu plus loin, chez une amie en commun. Pourtant, cette nouvelle configuration m'a rapprochée de Divina, qui se livrait pour la première fois à des confidences sur sa vie amoureuse. Notre relation de complicité s'en est trouvée renforcée, alimentée également par les échanges de paroles que nous avons au sujet des autres femmes de son entourage. Je compris son soulagement à voir mon attention portée sur d'autres ; elle s'est alors sentie plus à l'aise pour me livrer spontanément des éléments de son intimité. Cet élément met en relief l'inconfort que peut ressentir la personne logeant l'ethnographe. Bien que je n'aie pas restreint mes relations à l'univers de Divina sur le terrain, ni ne lui ai demandé d'assumer une fonction d'intermédiaire pour m'assurer d'un réseau plus large d'interlocution, notre cohabitation favorisait des échanges informels, ma curiosité m'amenant à introduire des sujets de discussion en lien avec mon sujet de recherche.

En outre, plusieurs commentaires qui m'étaient destinés au sujet des unes et des autres ont révélé un autre élément de ma relation ethnographique avec ces femmes. Je compris que ma compagnie suscitait l'envie — *inveja*, alimentait une forme de compétition entre mes interlocutrices et mettait à l'épreuve nos relations de complicité. Liée au prestige de côtoyer une Européenne dans un pays où le vieux continent est toujours considéré comme un idéal, la convoitise dont j'étais l'objet apporte des éléments de compréhension concernant ce sentiment de rivalité dans les logiques de

fonctionnement des relations de proximité entre femmes.

Remarquons qu'en dépit de mon assignation dans la famille de Divina, je n'étais pas à l'abri des suspicions exprimées entre femmes proches. La méfiance n'était pas moins absente de la relation ethnographique, au contraire. À l'inverse de ce qu'ont pu expérimenter d'autres chercheurs sur le terrain, comme Elisabeth Colson chez les Makah (Colson 1953), mon statut d'étrangère n'alimentait pas seul ces suspicions. Mes faits et gestes étaient soumis à la critique du fait de cette assignation en tant que nouvelle venue, comme on le verra par la suite.

L'une des obligations découlant de ma place parmi mes interlocutrices est centrale ici : il s'agissait d'échanger des confidences pour s'assurer d'être l'une de leurs proches, ce qui m'a permis par conséquent de pouvoir appréhender la pratique de la *fofoca*⁹. Mes déplacements quotidiens dans le quartier et les nombreuses visites rendues facilitaient ces échanges de paroles avec plusieurs habitantes. De fait, celle qui prend part aux *fofocas* est identifiée parmi les proches, confirmant, comme l'avancait Max Gluckman, que le « privilège » du commérage ne serait étendu qu'« à une personne quand il ou elle est accepté comme membre du groupe » (1963 : 313). J'ai été sollicitée à différentes reprises par les femmes de la famille de Divina qui, une à une, m'ont adressé des plaintes. Relevant de leur initiative, ces confidences apportent des éléments d'analyse quant à l'installation de relations de rivalité entre proches.

De confidences en médisances. Rivalités et ambiguïtés narratives

Être maîtresse de maison. Rivalités entre mère et fille

Plusieurs conflits à l'œuvre dans les relations intergénérationnelles entre femmes m'ont ainsi été donnés à connaître, notamment entre mère et fille.

Le premier m'est apparu alors que pour justifier l'impossibilité de m'accueillir chez elle, Divina me laissa entendre qu'il n'y avait plus de place, dans un sens physique mais aussi symbolique. Abordant le sujet sur le mode de la confidence, elle mit l'accent sur ses conflits avec sa fille. Âgée alors d'une vingtaine d'années, la jeune femme était étudiante, travaillait comme secrétaire dans un cabinet d'avocats et vivait une relation amoureuse assumée. En s'indignant, sa mère me confia que malgré un salaire

9. Si les *fofocas* impliquent la réalisation de confidences, ces dernières ne deviennent des cancons que si elles arrivent à l'oreille du tiers absent concerné et critiqué.

plus important que le sien, sa fille « n'aid[ait] même pas à la maison » ; ajoutant : « Ça me révolte ». Elle mettait aussi en cause le comportement de sa fille au quotidien, « insultant et ingrat », avec elle et les autres habitants de la maison, son fils et sa compagne. Divina résuma la situation ainsi : « J'ai honte. Elle veut être la *dona de casa* – maîtresse de maison – et veut tout commander ». Doutant des capacités de sa fille à y parvenir, elle continua : « elle est trop brutale, elle est agressive. Je veux bien voir quand sa belle-mère s'en rendra compte, elle ne voudra pas de ce mariage pour son fils ! ».

À plusieurs reprises, la jeune femme me confia à son tour vouloir préserver l'espace de sa chambre de toute intrusion de sa mère en la fermant à clés. L'argument mobilisé dans cette tentative de s'approprier un espace reposait sur le fait d'être une femme adulte au même titre que sa mère et de pouvoir assumer le statut de *dona de casa*. Elle se plaignait également que son frère soit encouragé très jeune à « connaître les femmes », alors qu'elle devait veiller à ne pas perdre sa virginité. Sa mère lui aurait signifié que si elle choisissait d'avoir une vie sexuelle, elle devrait songer à faire ses valises.

Deux points cristallisaient ces conflits. Le premier a trait à l'activité professionnelle exercée par la jeune femme et à la réussite sociale qu'elle représentait, alors que la mère était employée domestique¹⁰. Cette dernière condamnait par ses paroles le comportement de sa fille, dérogeant à ses obligations de partager ses ressources financières et les bénéfices d'une telle ascension sociale avec les aînés vivant sous le même toit. Le second point concerne la vie sexuelle de la jeune femme. Suivant des codes locaux implicites de respectabilité, une jeune femme ayant une vie sexuelle avec un homme se doit d'officialiser cette relation en se mettant en ménage. Définissant des limites à sa relation avec sa fille, Divina souhaitait renforcer sa position d'autorité de mère et légitimer une certaine hiérarchie implicite entre elles. Les paroles de la jeune femme visaient quant à elles à subvertir cet ordre et à jouer sur le même plan que sa mère, comme une femme adulte et indépendante. La difficulté de se trouver ensemble sous le même toit les amenait à la conclusion suivante : il n'y avait de place que pour une *dona de casa*.

De nombreuses jeunes femmes de ces quartiers rêvent de conquérir un espace qui leur soit propre, ce qui revient à être *dona de casa*. Le désir d'indépendance associé à ce statut peut s'exprimer dans un rapport de rivalité avec la mère. Il motive l'exercice d'une activité professionnelle, ou le fait

10. Sans qualification, le travail d'employée domestique est déprécié, contrairement à celui d'une profession (*profissão*), qui s'acquiert notamment par des études supérieures (Rougeon 2015b).

de *casar* (se mettre en ménage)¹¹ et d'être mère à leur tour, une expérience qui contribue à leur reconnaissance en tant que femme. La situation relatée est révélatrice de l'importance pour ces habitantes d'être reconnues comme *dona*, c'est-à-dire littéralement comme la « propriétaire » d'un terrain, et donc comme maîtresse des lieux. Ce terme renvoie également à un statut que les femmes acquièrent avec l'âge et qui leur attribue une place privilégiée dans une hiérarchie implicite entre elles. Dans ce cas, elles sont appelées par leurs prénoms précédés du terme *Dona*, que l'on peut traduire par « Madame », ou plus précisément par « Dame ». Il s'agit d'une marque de respectabilité liée à l'âge mais aussi à la situation familiale et professionnelle, soulignant l'expérience accumulée en tant que mère et *dona de casa*. C'est précisément le prestige lié à ce statut, permettant de se situer au quotidien dans les rapports aux autres femmes, qui est convoité par les plus jeunes.

J'ai pu appréhender un second conflit, cette fois entre Divina et sa mère, *Dona Sebastiana*. Il s'agissait de déterminer qui était la *dona* du réseau de maisons qu'elles dynamisaient. Toutes deux me confiaient en être à la tête, la première alléguant son statut de propriétaire et de femme indépendante, la seconde son ancienneté et son statut familial. Là aussi, les arguments mobilisés par chacune pour fustiger l'autre ne manquaient pas.

À ce titre, Divina me faisait souvent part des difficultés concernant ses choix éducatifs :

ma mère est comme ça, les petites-filles qui vivent avec elle, elle les éduque. Elle peut les taper, les gronder, tu sais. Et avec les miens ici, moi je ne peux pas. Si je les gronde, elle se dispute avec moi. Si je les tape, elle se dispute avec moi. Parce que je les maltraite. C'est comme ça, et [...] les petites-filles qu'elle élève, ne peuvent pas marcher dans la rue, aller au supermarché [...]. Elle demandait à mes enfants de le faire. Alors avec eux il n'y a pas de danger.

Divina poursuit :

tu éduques et la grand-mère vient et les dés-éduque. [...] Je dois la remettre en question, me disputer avec elle, «maman ce n'est pas comme ça, tu dois me laisser éduquer mes enfants, je ne vis pas chez vous, je vis chez moi, je suis leur père et leur mère» [...]. Au lieu de tout mettre en l'air, aide à corriger. On dirait qu'elle a du plaisir à faire ça, tu sais.

11. Le terme *casar* renvoie, à Goiás, au fait de vivre dans la même maison (*a casa*) et signifie l'engagement d'un couple quel que soit le type d'union, consensuelle ou matrimoniale. Considérant cet usage, il est inexact de traduire *casar* par « se marier ».

Bâtie sur le registre de l'allusion, cette dernière phrase laisse la porte ouverte à l'imagination pour accuser l'intéressée de vouloir nuire délibérément à sa fille.

Quant aux confidences de *Dona Sebastiana*, elles remettaient en cause sa fille considérée comme une mauvaise mère, tout en faisant valoir qu'il lui revenait d'assumer la responsabilité de ses petits-enfants : « c'est toujours moi qui ai tout donné aux enfants. Ils dépendent de moi ». On comprend à partir de ces témoignages que pour une femme, il est question de mettre en avant le fait d'être une « bonne » mère pour justifier à la fois d'être la référence féminine de la famille, et ainsi d'entretenir une forme de dépendance affective et matérielle avec ses proches. Se sentir indispensable est un désir commun exprimé par ces habitantes, pour qui leurs enfants ou petits-enfants sont ce qu'elles ont de plus cher. Socialement attribuée aux femmes, la responsabilité de l'éducation des enfants joue un rôle important dans l'existence de conflits entre proches et peut être mobilisée comme une façon de s'affirmer comme une femme respectable auprès des autres, y compris auprès de l'ethnologue.

Lors de mon dernier séjour à Goiás, *Dona Sebastiana* me livra qu'elle déplorait le comportement de sa fille à son égard et envers son mari, soulignant à quel point elle était « mauvaise » avec eux alors que, malades et âgés, ils avaient besoin de soins ; une responsabilité là aussi socialement attribuée aux femmes de la famille. Elle relata sa convalescence chez sa fille suite à une hospitalisation :

elle a été très mauvaise. Elle me jetait la nourriture comme à un chien, ne venait pas discuter avec moi et rouspétait à cause du bazar de la vaisselle. Et moi je la faisais, je m'évanouissais presque, je ne pouvais pas ! Après elle voulait que je lave le sol et la salle de bain !

Puis, soulignant l'ingratitude de sa fille, elle ajouta : « C'est moi qui apportait tout ce qu'il fallait pour manger et elle se plaignait en plus ! ». Elle poursuivit son récit :

Et un jour, elle est venue et m'a dit qu'elle n'avait aucune obligation envers moi, que je pouvais partir de chez elle. J'ai tellement pleuré ce jour-là ! Alors j'ai commencé à voir jusqu'où j'arrivais à marcher. [...] Quand j'ai pu aller jusqu'à la place de l'Aeroporto et revenir, je me suis dit, c'est la distance jusqu'à chez moi. Et je suis partie.

Les arguments mobilisés pour critiquer l'autre renvoient au fait d'être ou pas une « bonne » fille.

En mettant l'accent sur les interactions entre générations de femmes, ces éléments de terrain confirment que les situations d'interlocution relevant du cancan proviendraient de la perception d'une inégalité face à une proche qui ferait prévaloir ses propres intérêts au détriment des obligations morales de réciprocité (Van Vleet 2003). Constatant une logique similaire à partir de ses observations dans un autre contexte urbain au Brésil, Claudia Fonseca (2000) a suggéré d'envisager cette parole comme une « force de nivellement ». Instrument de ceux qui se sentent inférieurs, la *fofoca* permettrait de réajuster leur statut en rabaisant celui des autres par une critique qui relève souvent de la moralité¹².

Réalisées sur le mode de la réclamation et de l'accusation, ces confidences indiquent la prégnance de tensions à l'œuvre dans les relations intergénérationnelles entre proches, difficiles à percevoir sans avoir instauré une relation ethnographique du même ordre avec ces femmes. En fonction du statut des personnes concernées, ces tensions sont nourries par des interprétations divergentes des obligations de solidarité et de responsabilité des jeunes envers leurs aînés, en termes d'éducation des enfants ou en cas de maladie. Les arguments brandis de part en part remettent en cause la réputation de l'une ou de l'autre, et œuvrent à maintenir une image positive de soi auprès des proches. Bien que dans le contexte des faubourgs d'une ville industrielle du centre de l'Angleterre dans les années 1960, Norbert Elias soulignait dans le même sens que « le commérage qui blâme est inséparable du commérage qui glorifie réservé le plus souvent à soi-même » (1985 : 24).

En outre, ces situations d'interlocution relevant du cancan constituent une sorte de baromètre de fiabilité de l'allocutaire impliquée, permettant de vérifier si elle est une « bonne » confidente, ce qui ne la contraint pas nécessairement au silence. S'il subsiste une certaine crainte de voir celle dont on se plaint informée des critiques énoncées à son égard, on attend qu'elle en prenne connaissance pour qu'elle s'en affecte, le cancan étant, comme l'avance Christiane Bougerol, une « possibilité offerte à tout individu qui souhaite intentionnellement faire entendre à quelqu'un le mal qu'il pense de lui, de choisir, à bon escient, un tiers qui colportera rapidement son propos. » (1997 : 47). Les histoires relatées ici doivent également être comprises comme une façon de tester une fidélité attendue de la part de l'ethnographe, à qui l'on intimait de ne rien répéter, ce que

12. Dans le même sens, comme le souligne Krista Van Vleet (2003 : 505), plusieurs anthropologues ont mis en évidence la forte imbrication entre commérages et discours moralisants dans le contexte de leurs ethnographies, que ce soit au Mexique, en Papouasie Nouvelle-Guinée ou aux îles Samoa (Brison 1992 ; Haviland 1977, 1998 ; Mageo 1998).

je respectais systématiquement, notamment pour ne pas mettre en cause la respectabilité de mes interlocutrices ni envenimer encore plus les relations de rivalité entre ces proches dont je découvrais la complexité des relations¹³. Mon statut demeurant légèrement en retrait — une chercheuse européenne sans enfants ni maison propre dans ces quartiers — m'autorisait à court-circuiter la trajectoire des *fofocas*, dans le sens où je pouvais me contenter d'écouter certaines anecdotes sans en faire part à d'autres, et notamment aux intéressées. Autrement dit, il s'agissait d'adopter un équilibre fragile me permettant d'entrer dans la confiance sans donner prise outre mesure aux *fofocas*, tout en les prenant au sérieux.

Dans les situations relevant de cancans entre proches dans ces quartiers, la méfiance peut toutefois rapidement s'installer où prédominait la confiance. Il n'y a parfois qu'un pas à franchir entre la sollicitude, l'écoute complice et la curiosité déplacée. Si l'on considère que les paroles prononcées par l'auditrice en réponse à la confiance dépassent les limites de la bienveillance, elles sont assimilées à de mauvaises intentions, à une *implicação*¹⁴. Signifiant littéralement « implication », ce terme doit plutôt être rapproché de l'expression « chercher des noises ». Forme conflictuelle d'interaction condamnée, l'*implicação* repose notamment sur la parole perçue comme une intention de nuire délibérément. Elle engage un déplacement constituant une menace d'appropriation du terrain de l'autre, au sens propre ou figuré. Dynamisant les relations entre femmes proches sur le mode de la rivalité, les *implicações* sont mues par le sentiment de l'envie, et contribuent à redéfinir les limites entre soi et autrui.

Cancans et envie. Entre belle-mère et belle-fille

Plusieurs éléments soulevés précédemment indiquent que l'envie — *inveja* — fonctionne comme l'un des moteurs affectifs et narratifs des relations sociales de proximité. Quand les frontières entre soi et l'autre sont ténues et l'intimité mise à l'épreuve au quotidien, la nécessité de délimiter un espace propre est ressentie de manière plus forte en même temps qu'elle éveille, une fois dite, des soupçons et l'envie, entraînant également des mises en concurrence statutaires entre femmes. En fonction

13. À ce titre, les confidences mentionnées ici ne sont pas reproduites dans leur totalité. Ont été conservés les éléments indispensables à l'analyse, tout en veillant à ne pas mettre en cause la réputation de mes interlocutrices, pour éviter d'être une anthropologue « voleuse de bons noms » (Wilson 1974).

14. Remarquons que selon les régions du Brésil, on retrouve parfois l'usage du terme *implicância*.

de la qualité des rapports sociaux en présence, l'expression verbale d'une attention portée à l'autre et ses potentielles conséquences nuisibles sont ainsi associées à la manifestation de l'*inveja*. Précisons que celle qui envie est généralement identifiée parmi les proches. De fait, il faut qu'il existe un engagement affectif avec l'autre pour pouvoir être touché quand au contraire, « on a une attitude objective envers l'étranger, avec lequel on ne partage ni des qualités ni d'autres intérêts » (Simmel 1999 : 289). Dans le cas de cette ethnographie, la chercheuse devenue petite-fille adoptive sur le terrain, loin d'être une étrangère, occupait une posture permettant aussi d'être potentiellement « affectée » (Favret-Saada 2009). De fait, lors des visites que je leur rendais, les bénisseuses repéraient souvent en moi des signes indiquant selon elles que je souffrais de l'*inveja* de nombreuses personnes, cette notion étant également considérée comme une catégorie nosologique locale (Rougeon 2013).

Alimentée par ce sentiment d'*inveja*, la rivalité naît donc des relations de proximité et se manifeste dans les familles et entre voisines. Il convient à ce titre d'interroger les relations, là aussi intergénérationnelles, entre belles-filles et belles-mères, qui sont animées par cette crainte de la médisance et de ses effets. Une expression locale, souvent énoncée par les femmes, souligne que « la belle-mère est comme le manioc. Elle est bonne sous la terre » ; une façon on ne peut plus explicite d'enterrer symboliquement celle qui gêne.

Constituant une thématique présente un peu partout dans le monde, les conflits entre belles-mères et belles-filles ont ici souvent pour objet l'homme qui les amène à être en lien, fils et mari/compagnon. Ils sont d'autant plus vifs quand ce dernier a une réputation de « travailleur », une qualité pour les hommes qui se doivent d'assumer des obligations matérielles envers leur femme et leurs parents. Il est en outre jugé important pour un homme de se rapprocher de la famille de sa femme et d'avoir son appui pour que la relation perdure, la belle-mère « privilégiée » se trouvant pour cette raison plus souvent du côté de la femme. En conséquence, un investissement moindre auprès de la mère de l'homme alimente les rivalités entre belles-mères, et avec la belle-fille. Le moment de l'installation d'un jeune couple est propice au surgissement de ces conflits, plaçant les femmes concernées en porte-à-faux. En outre, il met à l'épreuve la configuration des réseaux de proximité entre femmes par la présence de nouvelles venues.

Les confidences qui m'ont été adressées au sujet de la belle-fille de *Dona Sebastiana* révèlent ces enjeux. Son seul fils venait de s'installer en couple dans une grande maison, et travaillait sans relâche pour entretenir son

foyer et améliorer ses conditions de vie. Ayant peu de temps libre, il était moins présent auprès de ses parents, bien qu'il continuait de leur apporter une aide matérielle, notamment du fait que sa mère élevait et hébergeait sa fille. Alors qu'elles étaient réunies, les femmes de la famille qualifiaient devant l'ethnographe la nouvelle venue d'« hautaine » et de « maniérée », la désignant avec un ton moqueur par un surnom. Sans être pour autant injurieuse, l'invention d'un surnom participe à ce titre pleinement à la pratique collective de la *fofoca*, correspondant à une tactique adoptée pour nuire à l'image publique d'une personne, comme l'a également remarqué Claudia Fonseca (1984). Celui attribué à la belle-fille visait à exprimer une condamnation de son comportement, du fait qu'elle « [les] regardait de haut ». L'humour participe également de cette tactique, invitant à rapprocher les cancons d'un mode de plaisanteries propres à la société brésilienne, les *brincadeiras*. Issu du verbe *brincar* qui signifie « jouer », ce terme indique la dimension ludique que les *fofocas* peuvent acquérir en tant que pratique collective¹⁵. Concernant sa belle-fille, Dona Sebastiana ajoutait : « Elle ne nous a jamais invités à manger chez elle et ne vient jamais ici. Quand on va chez elle c'est [lui] qui nous ouvre la porte. Elle reste dans son coin ». Le niveau de vie du couple et sa réussite sociale étaient indirectement pointés du doigt à travers le comportement jugé inopportun de la jeune femme, dérogeant aux attentes en termes de visites rendues à sa belle-famille.

Un autre aspect permet de comprendre les tensions entre belle-fille et belle-mère. Ayant également été à l'écoute de confidences des belles-filles, j'ai saisi que le mépris qui leur est parfois attribué correspond à une forme de réserve délibérée. Elle peut se manifester par rapport à la configuration du réseau de proches de ses belles-sœurs et de sa belle-mère lorsqu'il inclue une ancienne fiancée, d'autant plus si la belle-fille considère que sa belle-mère l'érige, par ses paroles, en potentielle rivale. La prise de distance avec ce réseau de femmes est également une manière de neutraliser ce qui est perçu comme un cancon de la part de la belle-mère, et de préserver sa réputation d'épouse.

Précisons que dans ces quartiers, la cible d'un ragot est généralement exposée à une sanction de l'ordre de l'exclusion sociale plutôt qu'un scandale public. Cela implique la mise à l'écart souvent momentanée des logiques de solidarité, d'échanges de services et d'informations. Quand la cible est une nouvelle venue, il s'agit davantage d'une marginalisation,

15. En effet la *brincadeira*, en plus de renvoyer au « jeu », recouvre aussi parfois le fait de plaisanter par la moquerie.

qui s'exprime notamment par le fait de ne pas saluer la personne dénigrée, comme dans le cas qui suit. Cette logique de rejet renforce le réseau de proches connues, étant privilégiées à l'inverse celles qui ont mis en garde les autres, par solidarité. La « manipulation de la réputation » comme l'écrit Fonseca (1984 : 2226), opère ainsi dans un sens positif et négatif.

Des paroles dangereuses

Si les cancons agissent comme une force de nivellement des inégalités, c'est parce qu'ils sont suivis d'effets réels. Un autre récit impliquant belle-mère et belle-fille permet d'appréhender cet élément.

Une après-midi avec *Dona Sebastiana*, nous croisâmes sa belle-fille et la mère de cette dernière. Alors qu'elles entraient dans une épicerie, ma grand-mère adoptive me souffla : « allons-y juste pour voir, mais ne les salue pas ». La jeune femme nous aperçut et sortit sans nous adresser une parole. Sur le chemin du retour, s'arrêtant pour vérifier que personne ne nous écoutait, *Dona Sebastiana* me fit part d'une visite rendue à son fils. Sa belle-fille l'aurait faite rentrer en lui disant : « c'est bien que votre fils ne soit pas là et que vous soyez venue seule ». La narratrice me relata les réclamations qui s'en suivirent, ayant vécu cette situation comme un assaut : « il est paresseux¹⁶ » ; « il a une autre femme ? » ; « je ne veux pas de [sa fille] à la maison » ; « ma mère dit que vous prenez l'argent de votre fils [...] que vous êtes une empoisonneuse » ; « quel type de mère êtes-vous ? ». La jeune femme aurait conclu cet échange ainsi : « cette discussion n'a jamais eu lieu, je ne dirai rien et vous non plus ». Puis, terminant son récit, *Dona Sebastiana* me confia tout bas : « j'ai eu un truc mauvais, ma pression est montée et jusqu'à aujourd'hui j'ai mal au ventre, qui est toujours dur ».

Les derniers mots de la belle-fille ont été perçus comme une dénégation de ses accusations graves précédentes, mettant en question la réputation de la belle-mère et de son fils. Ses propos auraient ainsi acquis un fort impact, ayant été suivis d'effets physiques sur mon interlocutrice ; des symptômes considérés comme une conséquence néfaste des paroles de la belle-fille. La façon par laquelle ce dérèglement physique est relaté souligne le rapport de forces symboliques qui s'est joué entre elles et révèle qu'une dimension spirituelle est associée à cet échange de paroles. Dans un bidonville de Porto Alegre dans les années 1980, Claudia Fonseca observait dans la même logique : « c'est comme si les mots qui atteignent l'image publique d'une personne avaient la force magique de la blesser physiquement »,

16. Son compagnon.

précisant que « le bavardage devient facilement de la médisance, et de la médisance surgissent les sortilèges » (1984 : 2225). À Goiás, le caractère « mauvais » des effets de la parole renvoie au fait que certaines personnes sont considérées « mauvaises » par nature, par opposition aux « bonnes » personnes dont la belle-mère se réclame.

En livrant cette histoire à l'ethnographe, *Dona Sebastiana* cherchait à inverser la situation pour remettre en cause l'image publique de sa belle-fille et se dédouaner. Il s'agissait de court-circuiter la médisance pour prendre soin de sa réputation, y compris auprès des autres femmes de la famille. Se présentant comme la cible de cancons graves, elle souhaitait les délégitimer au risque d'être à l'origine d'un autre cancon, soulignant que la médisance était avant tout celle de sa belle-fille. Car contrairement à l'adresse indirecte valorisée socialement comme forme d'expression conflictuelle entre femmes, également observée par Christiane Bougerol en Guadeloupe (1997), dans ce cas la jeune femme se serait livrée à une accusation en face à face, une transgression condamnable. En faisant allusion à ce manquement aux règles de la bienséance et aux effets nuisibles des paroles prononcées, la narratrice révélait que sa belle-fille se livrait, plus qu'à un simple cancon, à une attaque de sorcellerie, exprimée sans la nommer par le terme « truc ».

On comprend par ces éléments que les cancons sont l'objet d'une vigilance et peuvent paraître douteux s'ils sont perçus comme dépassant les limites d'une certaine convenance : ils relèveraient d'une *implicação*. Par conséquent, la préoccupation au moment d'énoncer ou de colporter un cancon porte sur l'éventualité de voir sa réputation ternie en étant assimilée par l'autre à une *fofoqueira*, à une cancanière. Il existe donc un écart entre la banalité de la pratique du cancon et la réprobation de la figure de la *fofoqueira*. Bien que personne ne s'en vante, la circulation de la *fofoca* est valorisée par les femmes de ces quartiers comme forme de pression sociale mobilisée pour condamner les inégalités constatées entre proches. Dès lors, ce qui permet de distinguer le cancon de la médisance, puis de condamner les *fofoqueiros*, semble se jouer autour de la figure de l'intermédiaire, l'interlocuteur de l'adresse indirecte à un tiers absent.

S'il choisit de répéter à ce tiers les paroles compromettantes le concernant, il peut indiquer ou pas le nom de l'accusateur. En citant sa source, l'intermédiaire « se garantit totalement vis-à-vis de celui qu'il informe » comme l'a remarqué Christiane Bougerol (1997 : 39), et semble ainsi prendre parti pour ce dernier, « au risque d'être accusé de trahison par la personne qui s'est confiée à lui » (39). À l'inverse, s'il ne livre pas le nom de la personne médisante à l'accusé, sa relation de confiance

avec l'accusateur est préservée mais la cible du cancan peut douter de la bonne volonté de cette confiance et considérer que l'accusation provient finalement de cet intermédiaire, soupçonné de ne pas en être un. Ce choix de nommer ou pas le détracteur du grief est considéré comme une preuve que l'informateur avertit d'une médisance ou, colportant la *fofoca*, qu'il la fait, comme le révèle le cas suivant.

Rosimeire entretient des rapports de solidarité et de confiance avec sa collègue de travail et voisine, Ana. Elles se rendent fréquemment des visites et petits services. La première, en pleine crise conjugale et soupçonnant son mari d'infidélité, est interpellée par la seconde au portail de sa maison : « il te ment, il n'était pas du tout à Goiânia. [...] Mais qui suis-je pour te dire ça. Simplement, je n'y crois pas. C'est ton beau-père qui doit savoir ». Rosimeire l'incite alors à parler, ce à quoi sa voisine répond : « ah, ce ne sont que des cancans... ». Comme l'autre insiste, elle ajoute : « il aurait une histoire avec une femme riche par ici... Je n'en sais pas plus. On dit aussi que tu dois demander à ton beau-père ». À la suite de cet épisode, Rosimeire prend ses distances avec Ana, alléguant qu'« elle raconte tout aux autres ». Ne citant pas la source de cette information et entretenant le doute à ce sujet, la voisine est soupçonnée d'être une *fofoqueira*. Rosimeire lui livre alors délibérément certains éléments de sa vie affective, pour voir si elle révèle à d'autres personnes le contenu de ces confidences, ce qui ne manque pas de se produire. Rosimeire conclut : « Elle est dangereuse. C'est maintenant que j'ai découvert que c'est une vipère... Je ne vais plus rien lui dire ».

La circulation des cancans met à l'épreuve les relations de confiance entre proches, ces situations d'interlocutions amenant à déterminer au cas par cas de qui l'informateur se fait le confident. Clivantes, les confidences qu'impliquent les *fofocas* attisent des rivalités et expriment des mises en concurrences. Norbert Elias soulignait dans le même sens :

L'une des causes déterminantes du commérage est, en général, la concurrence qui existe entre les jaseurs pour l'écoute et l'attention de leurs partenaires, qui dépend elle-même de la pression compétitive existant dans le groupe (1985 : 26).

Dans la mise en place d'une adresse indirecte, la place de confidente assurée par l'intermédiaire n'est pas garantie *a priori* et, si elle permet le soulagement que procure le partage de critiques, elle suscite aussi des angoisses. Car la confidente peut aussi être celle d'une rivale.

Revenant à la dangerosité attribuée aux propos qui, des confidences, dérivent vers la médisance, je dois mentionner la réaction suscitée sur le terrain par mes prises de notes. Lorsque nous étions chez elle, Divina jetait souvent un coup d'œil par dessus mon épaule pour voir ce que j'écrivais sur mon cahier. Elle avait donné un surnom à mon stylo : le « stylo vénéneux ». Cet adjectif rappelle l'expression en français « langue de vipère », du fait que l'encre se déposant sur les feuilles était assimilée à du venin, susceptible de provoquer des effets néfastes. Je compris ainsi que l'expression de ma curiosité à son égard avait quelque chose de menaçant. Ce qui est en jeu dans cette situation semble être la « fixation » de la parole par l'écrit, médiatisée par le stylo « empoisonné » des paroles de mes interlocutrices et susceptible d'être « empoisonnant » à son tour. C'est aussi la dualité du statut de l'ethnographe comme chercheuse sur le terrain qui est révélée, entre écoute empathique et prise de notes. Cette fixation de la parole menaçait en effet la relation de confiance tout comme le silence futur empêchant l'ethnographe de passer du côté de la *fofoca*, c'est pourquoi j'optais ensuite pour la mémorisation et limitais la prise de notes à mes moments de solitude. Si l'on considère qu'envenimer, c'est transformer un propos diffamatoire en l'aggravant, c'est bien la question des craintes d'un dépassement par l'ethnographe de la limite entre l'interprétation et la surinterprétation des faits et gestes de l'autre qui est ici exprimée, et que soulèvent les situations d'interlocution relevant du cancan.

Conclusion

Dans ce contexte, la présence de l'anthropologue et ses formes d'expressions narratives ont été l'objet d'interprétations diverses, en fonction des modalités d'établissement de la relation ethnographique et de l'inscription dans des réseaux de femmes proches. Entrer dans la confiance s'est révélé être une véritable nécessité pour prendre part à la proximité tissée au quotidien entre les habitantes de Goiás, cette forme d'interlocution étant prédominante dans leurs échanges et alimentant souvent les *fofocas*.

Dynamisés par le sentiment de l'envie et les mises en concurrence qui en découlent, les cancans tiennent une importance primordiale, notamment d'ordre moral, dans la construction de soi que les relations de proximité entre femmes rendent possible. En dénonçant un comportement considéré comme socialement répréhensible, les *fofocas* viennent dévaloriser l'autre pour mettre la narratrice en avant, et contribuent à l'élaboration d'une image de soi que les femmes de ces quartiers cherchent à contrôler pour se situer les unes par rapport aux autres. Constatant une logique similaire,

Jackie Gendouzie (2001) a souligné que les commérages entre femmes anglaises étaient organisés sur la base de leurs cadres de collaboration tout en devenant une scène de compétition où se définissaient les images socialement acceptables de la féminité. Des éléments confirmant que « la morale s'énonce à travers les interactions davantage que par référence à des codes régulateurs » (Bougerol 1997 : 156).

À Goiás, les ambiguïtés exprimées par les *fofocas*, les situations d'interlocution sur lesquelles elles reposent ainsi que leurs conséquences réelles permettent d'impulser des négociations entre femmes et de garder du « jeu » — au sens de *play* — dans les rapports de force qu'elles entretiennent. Elles rendent possible une négociation du sens des relations engagées entre elles et se trouvent à ce titre au cœur de jeux de rapport de pouvoir. On retrouve ici une dimension propre à la parole : son caractère équivoque, ouvert à de multiples interprétations. Les histoires racontées sont ressignifiées et en impulsent de nouvelles en fonction des interactions en présence, confirmant que les cancons sont « un effort créatif par lequel les relations et les significations sont négociées entre plusieurs co-auteurs qui ont des histoires spécifiques d'interaction mutuelle et avec les protagonistes de leurs histoires » (Van Vleet 2003 : 500).

En outre, telles qu'appréhendées dans cette ethnographie, les *fofocas* introduisent du jeu dans les rapports de pouvoir en contribuant à la reconfiguration des réseaux de proximité, extrêmement dynamiques. Une réalité bien éloignée du village anglais étudié par Norbert Elias, mais qui va dans le sens du sociologue selon lequel « la structure du commérage est étroitement liée à celle du groupe » (1985 : 29). Agissant sur l'établissement de hiérarchies statutaires dans des situations où les réseaux de femmes proches sont mis à l'épreuve, les *fofocas* semblent mobilisées à Goiás comme un instrument au service des tentatives de resserrement ou d'affranchissement des relations de dépendance entre proches. Cela se produit souvent lors de phases transitoires de la vie, marquées également par la présence de nouvelles venues.

Les changements de registre d'interprétation qui amènent à catégoriser les paroles prononcées comme des *fofocas* ou des médisances traduisent des ambiguïtés narratives, qui sont aussi affectives. Ces échanges de paroles, susceptibles de produire des effets néfastes sur les corps, montrent que les rapports entre proches ne sont pas dénués de tensions. L'analyse des situations d'interlocution relevant des *fofocas*, y compris dans une perspective réflexive, a mis en évidence les logiques concomitantes et complémentaires à l'œuvre dans cette gamme de variations entre

distanciements et rapprochements, oscillant entre complicité et rivalité. Il s'agit de logiques affectives, basées sur le sentiment de *inveja*, et de logiques statutaires mettant en jeu la réputation de ces femmes, comme le statut de mère, celui de *dona de casa*, d'aînée ou encore de travailleuse. De la préservation ou de la mise en question de ces statuts dépend leur place dans une hiérarchie implicite entre elles, en construction permanente.

Faisant de moi une nouvelle venue dans certains réseaux de femmes proches de ces quartiers, ma présence a suscité des convoitises et des remaniements dans l'échange de confidences et la circulation de cancons dans ces réseaux. Découlant de l'attitude d'écoute empathique propre à l'ethnographie, entrer dans la confiance amène également à réaffirmer la nécessité de prendre conscience de l'engagement auprès de celles et ceux qui constituent nos interlocuteurs, et de la posture déplacée de l'anthropologue sur le terrain (Ghasarian 2004).

Pourtant, l'ambiguïté de cette implication soulève un dilemme relevant de l'éthique de la recherche. Peut-on entrer dans la confiance sans prendre part à la médisance ou est-ce illusoire, tout comme l'est l'idéal de neutralité pour certains ? *A priori*, tout dissuade le chercheur de passer de la confiance à la *fofoca*, par respect des interlocuteurs ayant donné leur consentement pour s'engager dans la relation ethnographique. Prendre le risque d'être perçu comme un traître semble d'emblée exclu de la pratique du terrain. Toutefois, dans les cas présentés la confiance est intrinsèquement liée à la pratique de la *fofoca*. Cette résistance méthodologique n'est-elle pas révélatrice d'une crainte d'introduire du conflit dans la relation ethnographique, que l'on estime devant être harmonieuse, gage d'un travail de terrain « réussi » ? Un présupposé reflétant l'adhésion encore vivace à l'idée d'une certaine positivité de la posture de l'ethnographe, pour garantir une production de données de qualité. Alors que les ragots constituent depuis longtemps un objet d'étude pour l'anthropologie, il semblerait qu'en tirer les leçons en termes de pratique de terrain demeure encore en grande partie impensé. Niko Besnier s'y est aventuré il y a quelques années, n'hésitant pas à parler de l'« ethnographie comme cancon » (2009 : 26) et à apporter une réflexion novatrice et critique sur les codes d'éthique en vigueur dans la discipline. Le travail de terrain serait ainsi l'un des bastions de résistance empêchant de prendre réellement au sérieux cette modalité d'interlocution, qui implique *in fine* de s'interroger sur sa place et ses effets dans la vie sociale locale, y compris dans la relation ethnographique, avec ses aspects conflictuels.

La pratique du chercheur sur le terrain se rapproche de celle de

l'équilibriste, quand il s'agit à la fois de prendre parti tout en refusant d'envenimer la situation en donnant continuité, par sa parole, aux *fofocas*. Entre écoute empathique et retrait *a minima* diplomatique, incluant le fait de passer certains éléments sous silence, l'anthropologue se donne la possibilité de cheminer avec ses interlocuteurs tout en respectant ses engagements au moment de l'écriture. Toutefois, il ne faudrait pas laisser croire que l'ethnographe contrôle tout, qu'il peut éviter les conflits et les prises de risque. Entre se taire et trop en dire, la solution semble notamment résider dans la nécessaire prise de distance *a posteriori* pour expliciter les ambiguïtés dans lesquelles l'ethnographe est, lui aussi, pris sur le terrain (Favret-Saada 2009).

Références

- Agier, Michel, 1988, « Le sexe de la pauvreté. Hommes, femmes et familles dans une “Avenida” à Salvador de Bahia ». *Les Cahiers du Brésil contemporain* 8 : 81-112.
- Bergmann, Jörg, 1987, *Zur Sozialform der discreten Indiscretion*. Berlin, Walter de Gruyter.
- Besnier, Niko, 2009, *Gossip and the everyday production of politics*. Honolulu, University of Hawai'i Press.
- Bornand, Sandra, et Cécile Leguy, 2013, *Anthropologie des pratiques langagières*. Paris, Armand Colin.
- Bougerol, Christine, 1997, *Une ethnographie des conflits aux Antilles. Jalousie, commérages, sorcellerie*. Paris, PUF.
- Bourdieu, Pierre, 1980, *Le sens pratique*. Paris, Editions de Minuit.
- Brisson, Karen, 1992, *Just Talk: Gossip, Meetings and Power in a Papua New Guinea Village*. Berkeley, University of California Press.
- Colson, Elizabeth, 1953, *The Makah Indians*. Manchester, Manchester University Press ; Minneapolis, University of Minnesota Press.
- De Certeau, Michel, 1990, *L'invention du quotidien 1. Arts de faire*. Paris, Folio.
- Elias, Norbert, 1985, « Remarques sur le commérage ». *Actes de la recherche en sciences sociales* 60 : 23-29.
- Favret-Saada, Jeanne, 2009, *Désorceler*. Paris, Edition de l'Olivier.
- Fogel, Frédérique, 2009, « L'ethnologue et l'assignation, sur le terrain de la parenté ». *Ateliers du LESC* 33 [En ligne] : <http://ateliers.revues.org/8213>.
- Fonseca, Claudia, 2000, *Família, fofoca e honra : etnografia das relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre, UFRGS Editora.
- , 1984, « La violence et la rumeur : Le code d'honneur dans un bidonville brésilien ». *Les Temps Modernes* 455 : 2193-2235.
- Ghasarian, Christian (dir.), 2004, *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*. Paris, Armand Colin.
- Gluckman, Max, 1963, « Gossip and Scandal ». *Current Anthropology* 4 (3) : 307-316.
- Guendouzi, Jackie, 2001, « “You’ll Think We’re Always Bitching” : The Function of Cooperativity and Competition in Women’s Gossip ». *Discourse Studies* 3 (1) : 29-51.
- Haviland, John B., 1998, « Mu’nuk jbankil to, mu’nuk kajvaltk : “He is not my older Brother, he is not Our Lord” – Thirty Years of Gossip in a Chiapas Village ». *Ethnofoor: Anthropologisch Tijdschrift* 11 (2) : 57-82

- 1977, *Gossip, Reputation and Knowledge in Zinacantan*. Chicago, University of Chicago Press.
- Mageo, Jeanette Marie, 1998, *Theorizing Self in Samoa: Emotions, Genders and Sexualities*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Paine, Robert, 1967, « What is gossip about : an alternative hypothesis ». *Man, new series* 2 (2) : 278-285.
- Rougeon, Marina, 2016, « At the city's threshold. The caseira ambiance of Goiás's spaces of proximity ». Dans Marie-Luce Gélard (dir.), Dossier Contemporary French Sensorial Anthropology, *The Senses and Society* 11 (3) : sous presse.
- , 2015a, *Proximité, passages et médiumnité. Contours et détours caseiros au Brésil*. Louvain-la-Neuve, Academia.
- , 2015b, « Travail et mises en beauté des femmes de couleur au Brésil. Clichés, enjeux de dignité et image photographique ». Dans Francine Saillant et Jorge P. Santiago (dir.), *Images, sons et récits des Afro-Amériques* : 135-155. Paris, Editions des Archives Contemporaines.
- , 2013, « Effets de regards, effets d'images et pratiques de bénédiction. Terrain et expériences photographiques à Goiás (Brésil) ». Dans Jorge P. Santiago et Marina Rougeon (dir.), *Pratiques religieuses afro-américaines. Terrains et expériences sensibles* : 77-109. Louvain-la-Neuve, Academia.
- Simmel, Georg, 1999 (1908), *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*. Paris, PUF.
- Van Vleet, Krista, 2003, « Partial theories : on gossip, envy and ethnography in the Andes ». *Ethnography* 4 (4) : 491-519.
- Weber, Florence, 2005, *Le sang, le nom, le quotidien. Une sociologie de la parenté pratique*. Paris, Ed. Aux lieux d'être.
- Wilson, Peter J., 1974, « Filcher of Good Names : an Enquiry into Anthropology and Gossip ». *Man, new series* 9 (1) : 93-102.
- Zonabend, Françoise, 2000, « Les maîtres de parenté ». *L'Homme* 154-155 : 505-524.