

École féministe

L'ayapana marron : pratiques féministes décoloniales en Amérique latine

Miriam Nobre

Agronome et titulaire d'un master du programme d'études sur l'intégration latino-américaine de l'Université de São Paulo - PROLAM-USP. Miriam est coordinatrice du programme Sempreviva Organização Feminista (SOF), organisme non gouvernemental basé à São Paulo, au Brésil.



COFD

Comité québécois
femmes et développement



Association québécoise
des organismes de
coopération internationale



**Pour plus d'informations,
consultez l'espace virtuel
du Comité québécois femmes
et développement (CQFD).**

Le Comité québécois femmes et développement (CQFD) est une entité de l'Association québécoise des organismes de coopération internationale (AQOCI) qui regroupe plus de 70 organismes au Québec travaillant avec des partenaires locaux dans plus de 112 pays à travers le monde, pour lutter contre les inégalités et favoriser la justice sociale.

Fondé en mai 1984, le CQFD de l'AQOCI est un comité de recherche, d'analyse, d'expertise, de plaidoyer et d'action francophone qui œuvre à l'intégration des droits des femmes et de l'égalité des genres dans le secteur de la coopération et solidarité internationales, aussi bien dans la stratégie et contenu des programmes et projets économiques et sociaux (unissant en partenariat des organismes des pays du Nord et du Sud) qu'au sein de ces organismes. Le CQFD a pour objectif de développer des savoirs et pratiques basés sur une vision féministe intersectionnelle, antiraciste et décoloniale de la justice économique et sociale, coconstruite par et pour les femmes, et de favoriser les liens de solidarité et de sororité féministe entre les groupes de femmes dans les pays du Sud et du Nord.

Le CQFD de l'AQOCI prône la décolonisation des savoirs et s'oppose à leur hiérarchisation. Il valorise les divers savoirs (savoir théorique, savoir basé sur des expériences, savoir-faire, savoir agir). C'est cette décolonisation et diversité des savoirs qu'œuvre à véhiculer l'École féministe du CQFD-AQOCI, en organisant des sessions de formations offertes prioritairement aux membres de l'AQOCI et du CQFD, mais aussi aux ONG partenaires et à un public intéressé.

Le niveau II de l'École féministe est nouvellement conçu sous le thème « Mise en perspective de féminismes décoloniaux pour transformer la coopération internationale et l'économie des soins : théories, pratiques, témoignages ».

Introduction	5
Nos pas remontent à loin : brève trajectoire du mouvement des femmes noires au Brésil	7
Communautés noires recréant des territoires de résistance	11
Idées et sentiments que ces sujets apportent au cercle	15
Corps, territoire, mémoire	16
Prendre soin de la nature, car nous sommes la nature	18
Biens communs et communautés	20
<i>Sentipenser</i> : mobiliser les émotions et les rêves dans la compréhension du monde	22
Autres temporalités : au-delà du temps-horloge	23
Et que dit tout cela à la solidarité internationale ?	25
Références bibliographiques	29

L'ayapana marron¹ : pratiques féministes décoloniales en Amérique latine

Introduction

L'idée de démanteler le colonialisme s'est présentée de manière organisée à moi et à d'autres personnes de ma génération à travers la lecture du Péruvien Aníbal Quijano (2005). Il souligne que la modernité et le colonialisme sont contemporains — ce qui n'est pas un hasard — et que la race a été inventée et a servi pour déshumaniser les peuples qui vivaient (vivent) en Abya Yala et ceux qui ont été déportés d'Afrique. C'est ainsi qu'a été justifiée l'expropriation violente de leurs territoires et de leur force de travail. Par conséquent, pour faire face au colonialisme persistant, nous devons douter de la modernité, dépasser l'eurocentrisme et remettre en question la race et le racisme. Bien des années plus tard, j'ai pris connaissance de l'analyse de l'Argentine Maria Lugones (2020), qui place le genre au cœur de ce système. Pour elle, le genre est indissociable de la race, notamment pour penser les relations entre et avec les personnes non blanches déshumanisées.

En empruntant cette voie, je ne pouvais écrire le présent texte qu'à partir de ma propre expérience et en résistant à la tentation des universalisations, sans renoncer aux dialogues qui transcendent mon expérience. C'est pourquoi ce texte commence par mettre en avant les sujets politiques qui ne capitulent pas et qui, comme le dit la chanson², possèdent les « technologies ancestrales pour induire le rêve dans un cauchemar ». J'invite dans la ronde le mouvement des femmes noires du Brésil et les communautés noires traditionnelles qui, au Brésil, sont appelées Quilombos. Parce qu'elles sont plus proches de ma trajectoire militante dans le mouvement féministe et agroécologique, mais également en raison des dialogues dans lesquels elles s'inscrivent. Non seulement le mouvement des femmes noires brésiliennes fait intervenir simultanément les catégories de race, de classe et de genre, mais il établit également des programmes et des outils de transformation, ce qui est un exemple d'intersectionnalité qui élargit nos frontières (artificielles) (Hill Collins et Bilge, 2016).

¹ L'ayapana marron (*Justicia gendarussa Burm*) est une plante médicinale d'origine asiatique utilisée dans les religions afro-brésiliennes au cours des rituels de purification et de protection

² Dom L Primavera, <https://www.youtube.com/watch?v=bs5B5VLhqIk>.

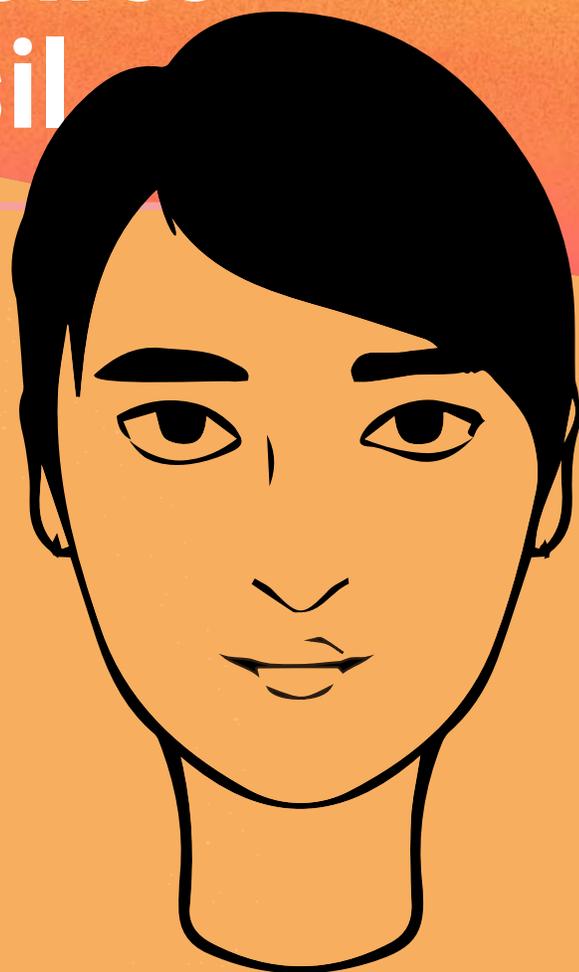
Les communautés noires traditionnelles tracent une ligne de continuité avec les révoltes noires qui ont eu lieu dans différentes parties de l'Abya Yala, notamment aux XVIII^e et XIX^e siècles. Celles-ci ont trouvé leur plus grande expression dans la révolution haïtienne qui a libéré le pays de sa condition de colonie française tout en abolissant l'esclavage en tant qu'institution. On sait que la jeune république haïtienne a contribué financièrement à l'armée de Bolivar. Ce soutien s'accompagnait d'une seule exigence : la fin de l'esclavage comme premier acte des nouvelles républiques indépendantes, ce qui, comme nous le savons, n'a pas été respecté. Sandra Quintela, qui a coordonné le réseau Jubileu Sul, m'a souvent dit que les souffrances actuelles du peuple haïtien sont perpétuées par le système colonial qui s'exprime, par exemple à travers l'endettement, en représailles à une telle audace. Partir de ces sujets politiques est une manière de me situer, mais c'est aussi une référence à la féministe dominicaine Ochy Curiel (2007). Dans le texte cité ici, elle sauve de l'oubli les contributions des mouvements de femmes noires et indigènes des territoires nommés États-Unis, Amérique latine et Caraïbes, aux fins de la construction d'une pensée qui se propose de dépasser le colonialisme, avant que ce dernier n'arrive dans les milieux universitaires.

Le présent texte poursuit en entrecroisant des formulations que ces sujets apportent et qui font ressortir des rapports avec la nature, le travail et le temps qui vont au-delà des limites de la vision instrumentale et fonctionnelle du capitalisme patriarcal et raciste. Le présent exposé doit beaucoup aux réflexions et aux pratiques des femmes indigènes du Brésil et de l'Amérique latine. J'utilise quelques exemples que j'ai appris avec elles, notamment à des occasions comme la 1^{re} Marche des femmes indigènes, qui s'était jointe à la 6^e Marche des marguerites³ en 2019, ainsi que l'*Encontro de mulheres negras, indígenas e quilombolas da agroecologia (Rencontre des femmes noires, indigènes et quilombolas de l'agroécologie)* et leurs ateliers préparatoires qui se sont tenus en 2021 et 2022.

Enfin, je termine par quelques recoupements qui, je l'espère, ouvriront des pistes de réflexion auprès de la solidarité internationale.

3 La Marche des marguerites est une manifestation dans laquelle les femmes syndicalistes rurales membres de la CONTAG (Confédération nationale des travailleurs agricoles) jouent le rôle principal, mais qui inclut d'autres organisations paysannes et féministes. Organisée depuis l'année 2000, tous les trois ou quatre ans, elle nécessite un processus préparatoire intense de mobilisation et d'élaboration d'un programme. Cette marche rassemble des milliers de femmes à Brasilia autour du 12 août, jour de l'assassinat de la syndicaliste paysanne Margarida Maria Alves. La Marche mondiale des femmes et le Groupe de travail (GT) de femmes de l'ANA (*Articulação Nacional de Agroecologia*), mouvements au sein desquels je milite, font partie de sa coordination.

**Nos pas remontent
à loin : brève
trajectoire du
mouvement des
femmes noires
au Brésil**



Nos pas remontent à loin : brève trajectoire du mouvement des femmes noires au Brésil

Depuis l'époque coloniale, les femmes noires luttent pour leur liberté et celle de leur peuple, comme le confirme la récupération récente de lettres et de romans des XVIII^e et XIX^e siècles (Santana, 2019). Dans les années 1980, durant le processus de reprise des mouvements sociaux en lutte contre la dictature militaire, les femmes noires ont participé activement aux organisations syndicales, à la gauche partisane, et aux mouvements noirs et féministes. C'est dans ce contexte que Lélia González articule racisme et sexisme pour penser la réalité brésilienne et propose la catégorie politico-culturelle d'« américanité ». Par ce biais, elle retrace la continuité dans la diaspora africaine des tactiques de résistance, telles que le rassemblement autour de tambours et de danses, le transport de graines cachées dans les cheveux ou la formation de communautés dans des territoires difficiles d'accès, mais qui communiquent secrètement et intensivement avec les centres de pouvoir dans les fermes et les villages. Il s'agit de « reconnaître un travail gigantesque de dynamique culturelle qui ne nous emmène pas de l'autre côté de l'Atlantique, mais qui nous en ramène et nous transforme en ce que nous sommes aujourd'hui : des Américains » (González, 2020-1988).

La résistance noire enracinée dans les territoires au Brésil s'exprime dans les communautés quilombolas, dont Beatriz Nascimento (2018) a démontré qu'elles sont encore aujourd'hui présentes non seulement dans les zones rurales, mais aussi dans les communautés urbaines avec des expressions culturelles comme l'école de samba et le jongo. Alors que l'histoire officielle ignorait les Quilombos ou se concentrait uniquement sur le Quilombo dos Palmares, notamment sur sa guerre défensive, Beatriz parlait des Quilombos en tant que production et reproduction de la vie dans les moments de paix, créés pour être la paix. Cette résistance culturelle et économique devient pour elle un principe idéologique qui soutient le mouvement noir.

C'est à cette période, à la fin des années 1980, que les femmes noires se sont articulées en forums et en collectifs qui leur étaient propres, remettant en question le mouvement féministe dont les formes d'organisation, les porte-parole et les programmes avaient besoin d'être noircis. Il était (et est toujours) nécessaire de ne plus considérer l'expérience des femmes blanches comme une référence. Il ne suffit pas d'ajouter « encore plus » exploitées ou opprimées, sans écouter comment l'exploitation et l'oppression se produisent réellement, ou de proposer l'« inclusion » des femmes noires dans des cadres définis par des normes eurocentriques.

C'est la seule façon d'ouvrir des voies pour comprendre que la question raciale est au cœur de la structuration inégalitaire de la société brésilienne. Cela se traduit, par exemple, par le fait que les employées domestiques, une catégorie majoritairement féminine et noire, ne bénéficient toujours pas des mêmes droits formels que les autres travailleuses et travailleurs et connaissent des conditions proches de la servitude. Beaucoup d'entre elles travaillent de longues heures ou vivent dans de petites pièces sans ventilation adéquate à l'arrière de la maison. L'organisation sociale brésilienne, dans laquelle de nombreuses familles ont une employée domestique non seulement pour les tâches ménagères et la préparation des repas, mais aussi pour l'organisation de la vie quotidienne, élever les enfants et prendre soin des malades et des personnes âgées, était (et est toujours) reproduite, même parmi les féministes. En même temps, il faut rendre visible et souligner l'importance de l'organisation des employées domestiques en 23 syndicats, réunis au sein de la Fédération nationale des travailleuses domestiques (FENATRAD) et articulés au niveau international, car ils ont œuvré pour que soit approuvée la Convention 189 de l'Organisation internationale du Travail.

Une autre contribution est la remise en question du mythe de la démocratie raciale justifié par une prétendue coexistence cordiale et métissée entre « *Casa Grande & Senzala* » (Freyre, 2003-1933) et par la non-existence de législation ouvertement discriminatoire, comme aux États-Unis et dans le régime de l'apartheid en Afrique du Sud. Ce mythe cache le fait que le métissage s'est également produit par le viol de femmes noires asservies et l'enlèvement de femmes indigènes, ce qui est intégré dans le parler de beaucoup de Brésiliennes qui rapportent que leur grand-mère a été « attrapée au lasso » ou « par les crocs d'un chien ». Il dissimule également le génocide de la population noire du fait de la violence policière contre les jeunes noirs marginalisés. Depuis l'époque de la dictature, la mobilisation des mères pour retrouver leurs enfants disparus et pour réclamer justice résonne avec force et persistance.

Dans les années 1990-2000, de nombreux collectifs de femmes noires se sont institutionnalisés en ONG et dans le suivi du cycle des conférences des Nations Unies. Le programme du mouvement comportait différents thèmes. Dans le domaine de la santé, par exemple, se détache la lutte contre la stérilisation forcée et la création, au ministère de la Santé, d'un programme sur l'anémie falciforme. Le droit à la santé reproductive s'est ensuite étendu à la remise en question des méthodes contraceptives hormonales de longue durée imposées aux femmes noires, telles que les implants et les injections, qui donnent aux professionnels de la santé, plus qu'aux femmes elles-mêmes, le contrôle de leur corps. À la Conférence mondiale contre le racisme, la discrimination raciale, la xénophobie et l'intolérance qui y est associée, tenue à Durban en 2001, le mouvement noir, avec la participation active des organisations de femmes, a obtenu du gouvernement brésilien la reconnaissance officielle de l'existence du racisme. Des progrès ont déjà eu lieu durant le cycle de gouvernements populaires qui a

débuté en 2003 avec l'élection de Lula, la création d'un secrétariat pour la promotion de l'égalité raciale et l'approbation d'une loi qui a rendu obligatoire l'enseignement de l'histoire et de la culture africaine et afro-brésilienne dans les écoles publiques et privées. Les initiatives entreprises pour l'accès aux universités et à la fonction publique, en tant que mesures de réparation et de mise en lumière des inégalités, ne se sont formalisées que près de dix ans plus tard. Bien que très critiquées encore, elles ont permis l'accès à l'université à beaucoup de personnes noires et indigènes, qui étaient pour la plupart les premières dans leur famille.

À partir des années 2000, le mouvement des femmes noires émerge avec une nouvelle force, des formes d'organisation et des programmes qui vont bien au-delà de l'institutionnalité. Dans les communautés marginalisées, les femmes noires occupent les *slams*, les réunions en soirée et les batailles de rimes. Leurs expressions récupèrent le *pretuguês*, contraction de *preto* (noir) et de *português* (portugais), que Lélia González (2020-1984) a créé pour revendiquer la légitimité des formes d'expression du peuple noir, dont certaines sont des permanences perceptibles de la langue bantoue. Elles préfigurent les *escrevivências* (écrit-vie⁴), mot que la poète Conceição Evaristo a créé en mêlant le vécu à l'acte d'écrire pour désigner ainsi la méthode, le style et la résistance. « Notre *escrevivência* ne vise pas à endormir ceux de la Casa Grande, mais bien à les réveiller de leur sommeil injuste (Evaristo, 2021). »

La présence des religions d'origine africaine se fait plus visible sous la forme de communautés de soins, d'affection et de protection pour des femmes dont les besoins affectifs sont négligés sous prétexte que nous sommes fortes. Des références politico-symboliques africaines sont évoquées, comme l'*adinkra*⁵ *sankofa* — un oiseau qui regarde en arrière —, nous rappelant que nous devons reconnaître et remercier notre ancestralité pour entrevoir les chemins futurs.

4 Traduction tirée d'un entretien avec Conceição Evaristo, <https://revues-msh.uca.fr/sociopoetiques/index.php?id=901>.

5 Les *adinkras* sont des idéogrammes du peuple ashanti qui expriment des valeurs traditionnelles, des idées philosophiques, des codes de conduite et des normes sociales.

Dans la présente génération, l'esthétique exprimée dans la posture corporelle, dans la coiffure, dans les façons de se vêtir est aussi une affirmation qui combine des éléments traditionnels, comme les *capulanas* du Mozambique, et des éléments afrofuturistes inspirés de Nollywood⁶. Ce sont des collectifs et des organisations ancrés dans les territoires et profondément internationalistes.

Dans le mouvement féministe, les nouvelles générations se distinguent des anciennes, et marquent une rupture avec elles dans certains cas. La trajectoire du mouvement se décrit en vagues. Néanmoins, il existe une continuité entre les nouvelles générations du mouvement féministe noir brésilien et celles qui les ont précédées (davantage qu'entre les organisations). Cela se traduit par la publication d'anthologies et de livres qui rassemblent des articles épars et peu connus. Ces livres sont débattus dans des groupes d'étude qui sont répartis dans les universités et les centres culturels situés dans les périphéries.

Toute cette effervescence a occupé les rues de Brasilia, la capitale du pays, lorsque le 25 novembre 2015, 100 000 femmes noires ont participé à la Marche des femmes noires contre le racisme, la violence et pour le bien-vivre. La préparation de cette marche a commencé quatre ans plus tôt. La *Lettre des femmes noires* rend compte du parcours du mouvement des femmes noires dont le programme revendique «le droit à la vie et à la liberté; la promotion de l'égalité raciale; le droit au travail, à l'emploi et la protection des travailleuses noires dans toutes les activités; le droit à la terre, au territoire et au logement/droit à la ville; la justice environnementale, la défense des biens communs et la non-commercialisation de la vie; le droit à la sécurité sociale (santé, aide sociale et prévoyance sociale); le droit à l'éducation; le droit à la justice; le droit à la culture, à l'information et à la communication; la sécurité publique» (AMNB, 2016). Elles ont inscrit le racisme environnemental dans le cadre de cette action, en dénonçant le fait que les déchets de la société industrielle et de l'extractivisme se

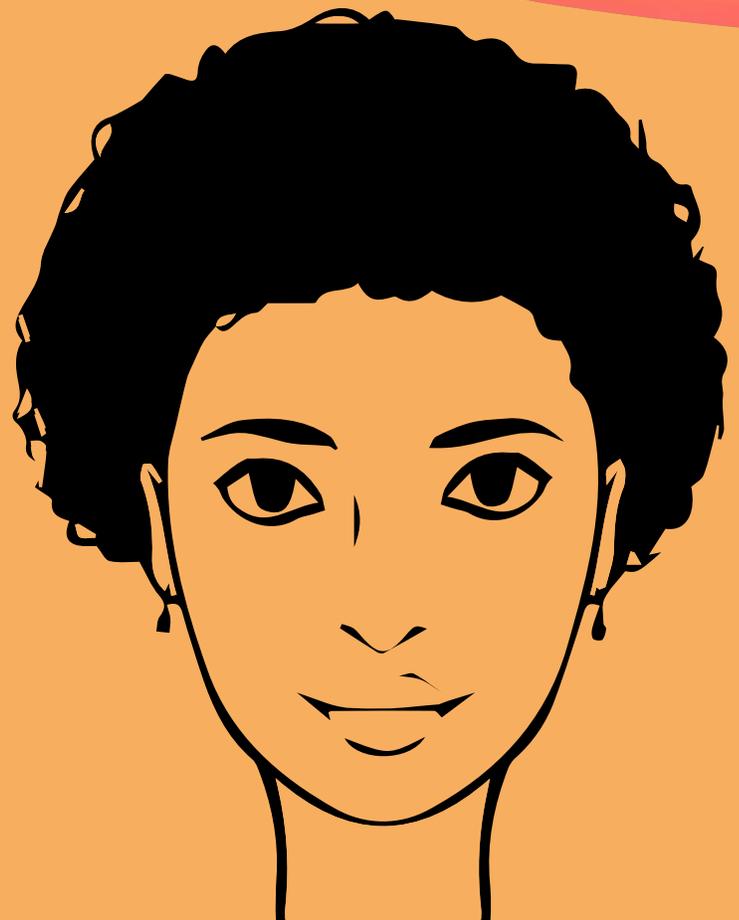
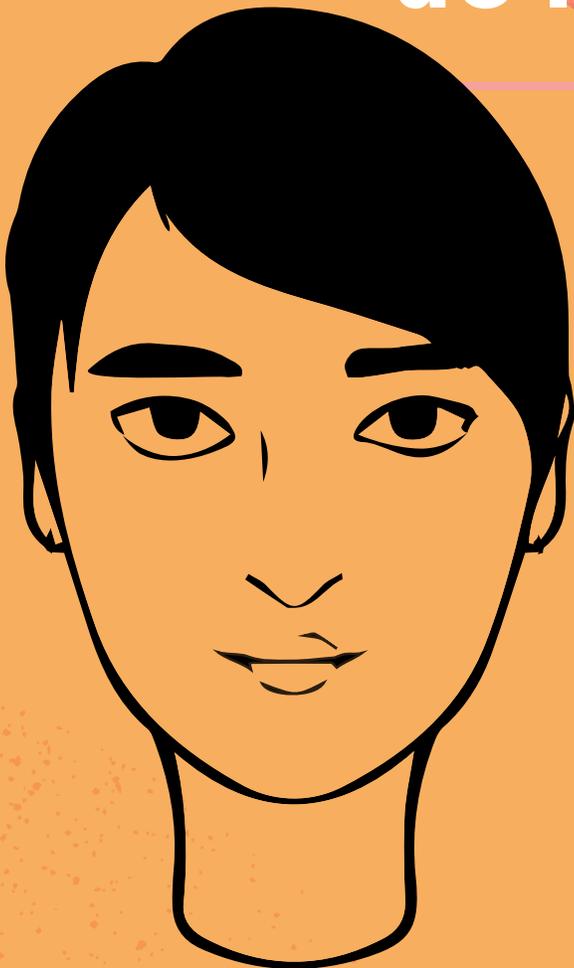
trouvent dans les communautés noires, tout comme c'est le cas pour les communautés noires aux États-Unis, par contraste avec l'*agrobusiness* et les contaminations qu'il engendre à travers l'utilisation de pesticides et d'OGM. Leur contribution a été de positionner une fois de plus le racisme en tant qu'élément structurant de l'organisation sociale et économique brésilienne, et les femmes noires en tant que protagonistes d'un programme de transformation du pays dans son ensemble, et non d'«inclusion» dans l'ordre actuel.

L'articulation autour de la Marche des femmes noires s'est poursuivie dans quelques États à travers l'organisation de la présence des femmes noires dans les manifestations des mouvements féministes et du mouvement noir, et avec leur propre mobilisation du 25 juillet, Journée de la femme noire d'Amérique latine et des Caraïbes. Durant la pandémie, ce programme s'est étendu à une série d'activités virtuelles dans le cadre du *Julho das Pretas* (Juillet des femmes noires) ainsi qu'à des débats et à la formation politico-culturelle.

Le mouvement des femmes noires du Brésil va au-delà des visions fragmentées et hiérarchisées dans l'établissement de programmes et constitue en même temps le sujet politique qui les soutient.

⁶ Cinéma produit au Nigéria.

Communautés noires recréant des territoires de résistance



Communautés noires recréant des territoires de résistance

Au Brésil, les communautés noires rurales, les Quilombos, ont résisté durant des siècles à l'encerclement et à l'occupation. Elles se sont organisées au sein du mouvement noir, ont œuvré pour leur reconnaissance dans la Constitution fédérale de 1988 et, en 1996, ont organisé leur propre coordination, la CONAQ — *Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos*. La première rencontre de femmes quilombolas, regroupées en collectif, a eu lieu en 2014, et a permis leur participation à l'organisation de la Marche des femmes noires.

Les premières données du recensement de la population de 2022 dénombrent plus de 380 000 personnes se déclarant Quilombolas. L'Institut brésilien de géographie et de statistique (IBGE), organisme gouvernemental, a conçu un travail de cartographie en collaboration avec la CONAQ. Ainsi, 5972 localités quilombolas ont été répertoriées, de même que 2308 groupements quilombolas où 15 personnes ou plus vivent dans un ou plusieurs logements voisins et où il existe des liens de parenté ou de communauté entre les résidents. Parmi eux, seuls 3477 sont des communautés officiellement reconnues par le gouvernement fédéral. Et parmi ces dernières, seules 181 (5 %) ont la propriété totale ou partielle de leurs terres.

Certaines communautés possèdent des documents officiels attestant de la propriété de terres reçues par héritage, comme dans le Quilombo do Cafundó, ou par achat comme dans les Quilombos Ribeirão Grande et Terra Seca. Ces quilombos, situés dans l'État de São Paulo, ont vu leurs terres saisies illégalement par de grands propriétaires terriens qui ont falsifié les titres de propriété. Dans le cas du Quilombo Ribeirão Grande et Terra Seca, l'État a indemnisé l'accapareur de terres et, pour cette raison, se considère comme le propriétaire de la zone où il a installé une unité de conservation (zone de protection environnementale), ce qui rend impossible pour la communauté la régularisation de la propriété des terres. Aux formes de violence explicite s'ajoutent l'expulsion pour manque de services de base ou l'effacement de la vie rurale. Dona Diva, du quilombo Pedro Cubas de Cima, raconte comment des hommes blancs arrivent avec des propositions de mariage et finissent par exercer des pressions sur leurs épouses pour qu'elles s'opposent aux accords communautaires et revendiquent l'utilisation de la terre sous forme de propriété privée, sans respect des usages traditionnels (Braz, 2020).

Ce sont là des exemples de conflits liés à la propriété foncière qui ont entraîné la mort de dizaines de Quilombolas et dont le nombre a fortement augmenté depuis le coup d'État qui a renversé la présidente Dilma Rousseff. Parmi ces femmes figurent Francisca Chagas, une Quilombola de Joaquim Maria, dans le Maranhão, assassinée en 2016, et Maria Trindade, de Quilombo Moju, dans le Pará, assassinée en 2017. Le droit au territoire est une condition pour l'affirmation de leurs modes de vie, qui englobe l'éducation, la culture, la libre utilisation et la préservation de la sociobiodiversité et des pratiques agricoles traditionnelles, comme l'agriculture sur brûlis. «Le leadership des femmes quilombolas, à son tour, s'inscrit au cœur de la lutte politique pour le territoire, dans la mesure où il soutient, protège et développe le principal élément qui fait vivre le quilombo : la collectivité (Collectif des femmes de la CONAQ, 2020).»

Des communautés autonomes de résistance des peuples asservis se sont créées dans plusieurs pays d'Amérique latine et des Caraïbes. Outre la Constitution du Brésil, celles de la Colombie, de l'Équateur et du Nicaragua ainsi que des normes complémentaires en Bolivie, au Honduras, au Panama et au Pérou reconnaissent ces communautés, leurs formes communautaires de propriété foncière et la libre disposition de leurs terres (Treccani, 2018). Les femmes ont pris une part active à cette résistance. Elles sont les héritières et les gardiennes de la tradition de leurs sociétés africaines d'origine, où les femmes jouent un rôle important dans l'agriculture et la transformation des aliments. De plus,

beaucoup de ces sociétés sont matrilineaires ou matrifocales. Malgré la tentative des maîtres d'esclaves de les réduire à des travailleuses surexploitées et productrices d'enfants, les femmes ont conservé un rôle de leader dans les communautés, recréant des liens et perpétuant la mémoire par l'histoire orale. Elles ont joué un rôle actif dans la formation de communautés autonomes, comme en témoignent les noms de nombre de ces dernières (comme la communauté Conceição das Criolas, au Brésil) ou la place importante que les femmes plus âgées continuent d'avoir dans la prise de décision.

De plus en plus, les femmes et les hommes de ces communautés mettent en avant leurs histoires de résistance et les formes actuelles d'organisation du travail et du territoire. Ce sont les Quilombos au Brésil, les Palenques en Colombie, les Cumbes au Venezuela, les Garífunas sur la côte atlantique du Belize, du Honduras, du Guatemala et du Nicaragua. En 2013 s'est tenu au Brésil le premier colloque international des Quilombolas, Palenqueros, Cimarrones, Cumbes, Saramaka, Boni, Djuka et Garífunas. En 2015, le deuxième colloque a eu lieu au Mexique, auquel se sont ajoutés les Raízales, les Créoles, les Capverdiens et les Afro-Mexicains.

Malgré des oppressions et des génocides très similaires, chacun de ces peuples a une histoire unique. Le peuple garífuna tirerait son origine de l'union, au XVII^e siècle, d'Africains ayant survécu au naufrage d'un navire négrier et d'indigènes sur l'île de São Vicente. Au XVIII^e siècle, ils ont été déportés par les colonisateurs anglais et se sont dispersés sur la côte atlantique du Honduras, du Belize, du Guatemala et du Nicaragua. Cette dispersion s'est accentuée au XX^e siècle avec l'immigration aux États-Unis. La culture garífuna est, depuis toujours, matrifocale. Les femmes âgées sont les héritières du savoir spirituel ancestral qui leur permet de communiquer avec les ancêtres auxquels elles présentent des offrandes et demandent de l'aide dans leurs luttes pour défendre leurs territoires. Ce sont les femmes qui cultivent différentes variétés de manioc et le transforment en différentes recettes qui font partie de leur alimentation quotidienne.

La langue, les danses et les musiques des Garífunas portent la marque d'un peuple qui n'a jamais été asservi. Au Honduras, les Garífunas se sont organisés dès la fin des années 1970, pour former par la suite l'*Organização Fraternal Negra Hondureña* (OFRANEH - Organisation fraternelle noire hondurienne). Sa coordinatrice générale, Miriam Miranda, remet en question l'idée que les peuples indigènes et noirs soient traités comme des pauvres devant être incorporés dans un développement qui détruit la nature, et elle défend ainsi le corps-territoire.

« Avec l'OFRANEH, nous sommes en train de développer un processus d'autonomie et de souveraineté alimentaire à Vallecito, un territoire que, petit à petit, nous parvenons à libérer des mains du trafic de drogues. Nous plantons des noix de coco pour remplacer la plantation de palmiers à huile et nous y opposer, non seulement pour retrouver le régime alimentaire du peuple garífuna, mais aussi pour aider sur le plan de la santé. Nous avons sept centres de santé ancestraux en activité, dotés d'un service de premiers soins et engagés à récupérer la mémoire historique de l'utilisation des plantes médicinales du peuple garífuna. Nous devons être forts pour faire face aux maladies et aux épidémies : prêter attention à l'alimentation, à notre mode de vie, à la santé mentale, à la question de l'eau et de l'air que nous respirons. Nous devons être bien, et cela signifie à la fois construire et déconstruire (Miranda, 2022). »

En Colombie, les communautés noires se trouvent principalement sur la côte pacifique, les Raízales sur l'île de San Andrés et les Palenqueras dans les départements de Bolívar et sur la côte atlantique, au nord du pays. Le PCN (*Proceso Comunidades Negras*) articule plus de 140 organisations locales de communautés noires, raízales et palenques. Il vise à promouvoir l'organisation du peuple noir, défendre l'héritage, la mémoire et le patrimoine historique et culturel, et défendre leur droit à

l'autonomie politico-organisationnelle dans leurs territoires. Les Palenques ont été appelés ainsi en raison des structures de défense qu'ils mettaient en place autour de leur territoire, dont la construction remonte au XVII^e siècle. Aujourd'hui encore, ils conservent leur propre langue d'origine bantoue et se rassemblent autour des tambours, des chants, des danses et de la médecine traditionnelle. Leur vie et leur territoire, à la fois corridor et zone d'approvisionnement, ont été fortement affectés par le conflit armé. San Basilio de Palenque a conquis son autonomie vis-à-vis de la Couronne espagnole en 1691, au bout de presque 100 ans de guerre, devenant ainsi le premier territoire libre des Amériques. Aujourd'hui, plus de 4 400 personnes de cette communauté font l'objet d'une réparation collective pour avoir subi divers types de violence et de déplacements forcés durant le conflit armé colombien.

Bien qu'il soit difficile de définir une origine unique pour les ragoûts de viande, tubercules et légumes, Lina Melendez⁷, une Afro-Colombienne de San Onofre, à Sucre, nous a dit que le *sancocho*, un ragoût typique colombien, tire ses origines des Afro-Colombiennes. Sa préparation nécessite la collaboration de nombreuses personnes — chacune apporte ce qu'elle a — et c'était une occasion pour les femmes plus âgées de se rencontrer, de parler et de trouver des solutions aux dilemmes de leur peuple.

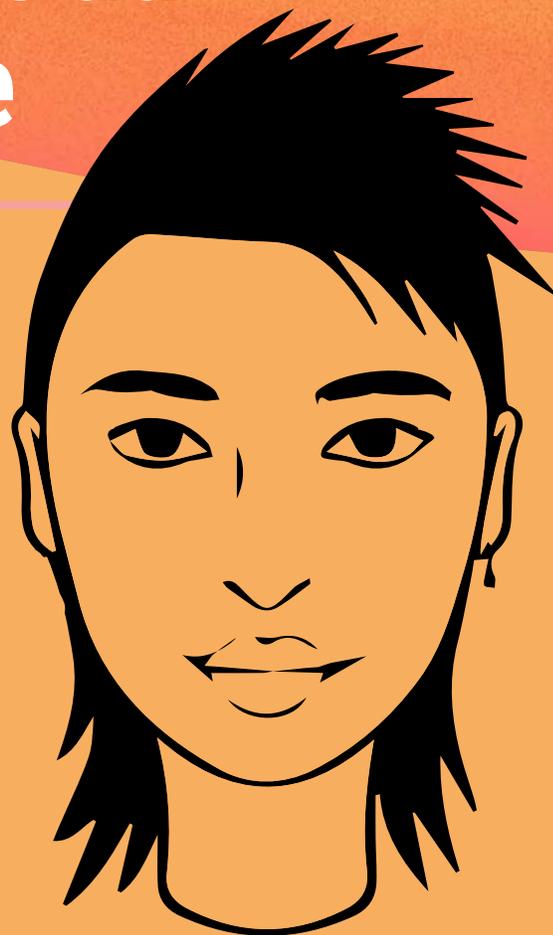
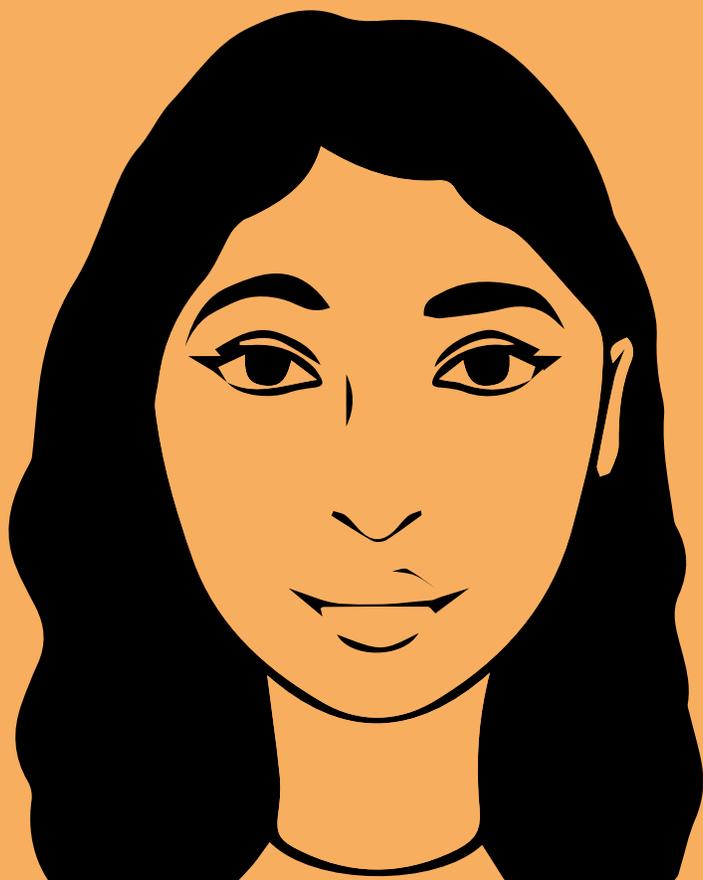
Pour faire face aux traumatismes de la guerre, elles lui ont donné un nouveau sens en l'appelant *sancocho sanador* (ragoût guérisseur), comme un moment de rencontre, de réflexion et de *mutirão*. Elles entonnent d'abord une chanson dans laquelle elles mélangent les ingrédients alimentaires, les personnes qui participent et les objectifs de la rencontre, comme dans le couplet ci-dessous :

**« Nous allons faire un ragoût Un ragoût
d'opinions qui contienne tous les légumes
et produise de la décision. »**

Quilombolas, Garífunas, Palenqueras tracent un continuum de résistances du peuple noir. On estime que plus de 12 millions de personnes ont été enlevées, transportées dans les cales de navires à des fins de trafic et de mise en esclavage entre le XVI^e et le XIX^e siècle, période qui coïncide avec la modernité et le siècle des Lumières. Tout au long de cette période, pour se libérer, ces personnes ont combiné différentes stratégies telles que la fuite, la formation de communautés isolées, l'achat de la liberté, l'incorporation à des armées, le sabotage (Helg, 2018). Au fond de toutes ces personnes, il y avait (et il y a toujours) la défense inconditionnelle de leur humanité et la puissance d'agir attestant des mémoires, des savoirs et des liens.

⁷ Voir <https://ms-my.facebook.com/asoafro2012/videos/sancocho-sanador-sanonofre-la-asociaci%C3%B3n-para-la-promoci%C3%B3n-y-defensa-de-los-dere/716490636245906/>.

**Idées et
sentiments
que ces sujets
apportent au
cercle**



Idées et sentiments que ces sujets apportent au cercle

Les féministes noires et les communautés de résistance noire sont des sujets politiques qui proposent des idées et des sentiments s'inscrivant dans d'autres courants, et qui s'y appuient. Des courants qui mêlent de nombreuses références, y compris des pensées et des trajectoires occidentales qui se situent à contre-courant. Ici, nous récupérons les chemins qui traitent du corps-territoire-mémoire, des biens communs-communauté, du *sentipenser*, des temporalités.

Corps, territoire, mémoire

L'expression corps-territoire-mémoire, parfois présentée comme territoire-corps-terre, est une contribution des communautés traditionnelles, en particulier des peuples indigènes de l'Abya Yala, pour organiser un programme politique qui surmonte les fragmentations entre les questions (agraires et environnementales, par exemple) et les niveaux (du local à l'international). Pour ces communautés, il n'est pas possible de séparer la terre des sources d'eau et de la biodiversité qui convergent dans les territoires. Cette formulation a structuré le contenu des résistances des communautés concernées ou déplacées par des mégaprojets tels que des barrages, des exploitations minières ou des routes. Ces communautés recevaient parfois de petites compensations monétaires qui s'épuisaient vite ; elles étaient parfois réinstallées dans d'autres zones qui ne présentaient pas les mêmes conditions que les lieux où elles vivaient avant. Par exemple, des communautés côtières de pêcheurs étaient réinstallées loin des berges de rivières ou de lacs. En tout état de cause, il n'est pas possible de donner une valeur monétaire à des mémoires territorialisées. Les agricultrices avec lesquelles je cohabite ont une histoire pour chaque arbre qui pousse avec vigueur sur leur petite exploitation. S'il ne s'agissait que de terre, il serait possible de penser à une réinstallation sur une autre. Mais il s'agit de territoire, et chaque territoire est unique dans la combinaison des êtres visibles et invisibles qui y vivent ensemble depuis des générations.

Le territoire, pour avoir une vie définie, structure également la perception de la contribution des communautés qui y vivent. Par exemple, la Terra Preta, un sol très fertile de la région amazonienne, coïncide avec des zones d'occupation indigène. De nombreuses années se sont écoulées avant que les études cessent de considérer que cette coïncidence était due à la recherche par les indigènes de sols fertiles où s'installer, et comprennent que ce sol était le résultat de la décomposition de charbon de bois, de céramiques et de matières organiques telles que poissons, coquillages, os et déchets humains (Kämpf et Kern, 2003). En d'autres termes, la Terra Preta de Indio est le résultat d'une gestion des sols et de la matière organique effectuée par des communautés indigènes depuis l'époque précolombienne.

Le territoire va donc de pair avec la terre, l'eau et les communautés de plantes, d'animaux, de micro-organismes et de personnes. Cette perception s'oppose à des visions écologistes de protection de l'environnement⁸ qui, complices de la destruction de la nature par la vente en gros, proposent de délimiter des zones forestières ou d'autres formations végétales exemptes de la présence de vendeurs au détail. Comme le chante Joni Mitchel, « ils asphaltent le paradis en en faisant un stationnement, puis en construisant un musée des arbres⁹ ». Le territoire est là pour s'opposer à la vision de la nature comme une ressource, un capital ou comme une jouissance réglementée en courts moments de loisir.

Les communautés de plantes, d'animaux, de micro-organismes et de personnes ont inscrit/imprimé des histoires dans le territoire. Durant les mobilisations contre le Sommet mondial de l'action climatique qui a eu lieu en septembre 2018, en Californie¹⁰, j'ai participé à un acte-cérémonie d'un peuple autochtone qui se battait pour qu'un territoire sacré ne soit pas délimité pour y construire des maisons. Mais cette année-là, ce territoire était le parc de stationnement d'un centre commercial. Malgré cela, une indigène nous a emmenés voir l'endroit où, autrefois, il y avait un chêne et d'autres plantes, interrompant son discours lorsque passait un train de marchandises à côté. C'était encore leur territoire sacré, un lieu de cérémonies, et l'âme du chêne était encore là et nous pouvions la sentir.

Cette expérience m'a fait comprendre encore plus l'absurdité du cadre temporel, une proposition examinée par la Cour suprême de justice du Brésil selon laquelle les peuples indigènes n'auraient droit à la délimitation de leurs terres que s'ils s'y trouvaient en 1988, au moment de la promulgation de la Constitution. Mais cette Constitution que nous appelons citoyenne est arrivée juste après la dictature militaire qui a provoqué l'expulsion des peuples indigènes par les grands exploitants agricoles, les sociétés transnationales et le gouvernement militaire lui-même. Au début du XXI^e siècle, les peuples Guarani-Kaiowá, Canela-Apãjekra et Tupinambá ont repris leurs terres ancestrales dans le Mato Grosso do Sul, le Maranhão et Bahia, face à des hommes armés et des policiers — et subissent aujourd'hui encore de violentes attaques. À cette récupération s'ajoute la résurgence de peuples qui s'étaient séparés après l'expulsion. Les Puri de la région sud-est du Brésil sont en train de se réorganiser en tant que peuple, conscients des continuités entre le tissu ancestral et l'agriculture pratiquée par les paysannes de la région, comme la culture mixte et circulaire, l'utilisation intégrale des plantes et le respect des phases de la lune (Puri Uxo Txori, 2022).

Les territoires sont indissociables de la nature et de la communauté qui sont gravées dans la mémoire et qui créent de la mémoire, et se matérialisent dans nos corps. Le corps des femmes est au cœur de la lutte féministe contre son objectivation, sa normalisation, sa médicalisation et d'autres formes d'appropriation. La jonction territoire-corps appelle les féministes à lutter pour la défense des territoires (Miranda, 2022). Les sociétés transnationales qui contrôlent le corps des femmes avec des contraceptifs hormonaux à action prolongée sont les mêmes qui contrôlent les semences avec des technologies transgéniques ou des éditions génomiques.

8 Selon les éclaircissements fournis par Miriam Nobre, « conservacionista », dans le texte portugais (et traduit ici par « de protection de l'environnement »), renvoie à une conception de l'environnement selon laquelle la préservation de la nature se fait sans l'humain, c'est-à-dire que ces écologistes vont dans des zones qui sont préservées parce que les communautés traditionnelles qui y vivent les préservent, et ils les en expulsent pour créer des parcs-zones de préservation environnementale. L'auteure et les communautés traditionnelles s'opposent à cette vision en défendant le fait que ce sont les communautés qui « fabriquent » la nature grâce à leur gestion respectueuse.

9 Joni Mitchel, Big Yellow taxi : https://www.youtube.com/watch?v=GFB-d-8_bvY.

10 Voir <https://climatejusticealliance.org/solidarity-to-solutions-week/>.

Cette jonction appelle également les défenseurs des territoires à s'opposer à la violence exercée contre les femmes et à l'assujettissement de leur corps. Lolita Chávez, femme Maya K'iche, parle de l'importance de prendre soin de soi et de se renforcer. Dans une assemblée de la communauté où les femmes organisaient la lutte contre la compagnie minière Gold Corp, un homme leur a reproché de parler trop bas. Sa compagne lui a répondu : « Ah ? Tu veux que je parle plus fort ? Alors, ne m'ôte pas mes forces à la maison. Parce que tu me bats, tu me brutalises. » Elle avait senti qu'elle avait la force de parler parce que les femmes avaient parlé de cela dans l'assemblée, et elles ont ainsi pu riposter avec cette phrase qui a la force d'une consigne : « tu es complice de l'entreprise transnationale, parce que, à la maison, tu nous ôtes nos forces » (Korol, 2016).

Prendre soin de la nature, car nous sommes la nature

Comme énoncé plus haut, le capitalisme colonial, patriarcal et raciste considère la nature comme une ressource au service de l'humanité, et s'inscrit ainsi dans une vision anthropocentrique. Par exemple, le *Cadre mondial de la diversité biologique pour l'après 2020* renferme des objectifs visant à garantir les avantages des personnes par le biais d'une gestion durable des espèces sauvages de la faune et de la flore, et des objectifs en matière de zones protégées et de zones naturelles intactes et vierges. Dans la phase actuelle du capital qui occupe une place centrale dans la financiarisation, la nature, outre une ressource, est un actif financier en soi, qu'il s'agisse de crédits de carbone ou de crédits de biodiversité. Pour que ce système puisse se maintenir, la nature doit être décodée en informations numériques organisées en algorithmes. Des algorithmes de plus en plus complexes, rassemblant le plus grand nombre de variables, nécessitent un fournisseur puissant pour fonctionner, un fournisseur qui sera probablement installé dans une région de glaciers afin que leur fonte le refroidisse. Néanmoins, même cet algorithme ne peut prendre en compte la complexité du *sentipenser* des communautés traditionnelles, en particulier des femmes.

Le Vale do Ribeira, où je cohabite avec des agricultrices et des Quilombolas, est une région qui possède la plus grande extension de forêt atlantique et, ce n'est pas un hasard, qui abrite d'innombrables communautés traditionnelles : Quilombolas, Caiçaras (pêchereuses artisanales) et peuples indigènes Guarani-Bmbyá et Tupi-Guarani, sans compter des Kaigangs éparpillés. Celles-ci se définissent comme étant la nature et comprennent cette relation comme étant le fait de prendre soin, d'elles-mêmes, d'autrui et du monde.

Il ne s'agit pas de considérer le soin de la nature comme une responsabilité de plus attribuée aux femmes. Et encore moins que celles-ci seraient plus sensibles aux problèmes environnementaux en raison d'une supposée essence féminine. Même si le travail de soin qu'elles effectuent les rend plus attentives, par exemple, aux problèmes de pénurie ou de contamination de l'eau.

Il s'agit de reconnaître que les femmes observent, expérimentent, organisent les connaissances dans la gestion quotidienne du territoire où elles vivent, mais que ces contributions sont rendues invisibles et ne sont pas reconnues en raison des inégalités de pouvoir entre les sexes. Ce sont surtout les femmes qui acclimatent les espèces, sélectionnent les variétés, conservent et échangent les semences et les plants. Sans cet immense labeur et ce dévouement, de nombreuses espèces végétales et animales auraient déjà été perdues et les pratiques et connaissances agroécologiques oubliées.

Même si le travail agricole est physiquement exténuant, les femmes qui s'épuisent à s'occuper de leur famille, physiquement et émotionnellement, ont conscience d'une plus grande réciprocité dans leur relation avec la nature. Comme le dit Aparecida dos Santos, agricultrice : « Je prends soin de la plante et la plante prend soin de moi. »

Dans le vécu des agricultrices, il n'est pas possible de séparer le temps consacré à la production pour l'autoconsommation ou la vente du temps où elles prennent soin d'elles-mêmes en profitant de l'espace où elles se trouvent. Lorsque nous marchons avec elles dans leurs plantations et leurs agroforêts, elles ne cessent de nous signaler les changements survenus dans chaque plante et dans l'environnement. À chaque pas, leurs mains sont actives, coupant une branche sèche, mettant une branche sous terre pour créer des racines, dispersant les graines des fruits que nous mangeons. Les sentiers sont tracés par elles et condensent la diversité que leur action provoque.

Elles reconnaissent qu'elles sèment la terre aussi pour les oiseaux, les coatis et les singes. Parfois avec beaucoup de remontrances de la part de ces partenaires, ce qui témoigne du fait que les interactions avec la nature ne sont pas toujours harmonieuses ni prévisibles. Pour réduire la tension, elles s'efforcent de semer la terre de manière à ce que la fructification coïncide avec celle des arbres de la forêt environnante, ce qui est de plus en plus difficile à prévoir en raison des changements climatiques. Durant la pandémie, elles ont convenu que plusieurs d'entre elles planteraient du riz, qu'elles pourraient ensuite partager. Même ainsi, elles se font un devoir de reconnaître que ce palmier ou ce riz sauvage, c'est un petit oiseau qui les a plantés. C'est probablement aussi un petit oiseau qui a planté la variété de riz « *governinho* à queue violette », qui a germé devant la maison d'un Quilombo cherchant depuis plusieurs années à s'en procurer. La nièce a considéré l'événement comme un cadeau. À partir de cette seule plante, la famille quilombola a produit des semences qu'elle partage avec d'autres familles, et elle connaît un grand succès dans les foires régionales d'échange de semences. Ce riz quilombola résiste à l'homogénéisation de la variété de riz à petits grains, qui entraîne la nécessité d'utiliser des engrais et des traitements.

Dans un atelier, j'ai demandé à l'agricultrice Vera Lourenço d'expliquer comment les femmes gèrent ce qu'elles produisent. S'efforçant de simplifier ce qu'elles faisaient, elle nous a dit que « gérer, dans le langage de nos campagnes, c'est prendre soin ». Prendre soin, de fait, est un mot plus approprié, car il suppose des dimensions autres qu'une gestion agroécologique ou agroforestière. Il ne s'agit donc pas de dissimuler le travail, la gestion ou la matérialité des soins, mais de considérer également les sentiments et les relations qui les recouvrent.

Biens communs et communautés

Nous entendons par biens communs les biens matériels et immatériels qui, pris comme un tout, ne font pas l'objet d'une appropriation privée — tels que la nature et les connaissances accumulées par l'humanité — ainsi que les pratiques développées par les communautés afin de jouir de ces biens de manière partagée. C'est pourquoi il est dit qu'il n'y a pas de biens communs sans communautés.

Le morcellement et l'enfermement des biens communs de manière à permettre leur appropriation privée sont à la base de l'accumulation capitaliste, comme nous l'apprennent Karl Marx dans *Débats sur la loi relative au vol de bois de chauffage* (2017-1842), Karl Polanyi dans *La grande transformation* (2000-1944) et Silvia Frederici dans *Caliban et la sorcière* (2019-2004).

Le débat actuel sur les biens communs décrit ce processus continu d'enfermements : terres, gènes ou désirs sont découpés, enfermés et privatisés chaque jour dans une société capitaliste qui est aussi patriarcale, raciste et colonialiste. Les formes d'appropriation vont des vols les plus cyniques, comme l'accaparement des terres — falsification de documents de propriété foncière — ou la biopiraterie, à des mécanismes plus sophistiqués, comme les brevets sur le séquençage génétique numérisé ou l'appropriation du « temps libre » par les réseaux sociaux et l'industrie du divertissement.

Pour les femmes noires, résister en commun est la seule possibilité qu'elles ont de continuer à vivre. Patricia Hill Collins (2019) relate que dans les communautés noires étatsuniennes, la maternité va au-delà des liens du sang, et fait intervenir les marraines et les femmes leaders de la communauté qui vivent la lutte pour la survie du groupe non pas comme un sacrifice, mais comme un engagement politique. Cette expérience, partagée par des femmes non blanches et marginalisées d'autres endroits, les amène à remettre en question certaines présuppositions du féminisme occidental. La maternité n'est pas seulement ou principalement une imposition et une constitution de l'identité féminine. Le combat de nombreuses femmes noires et indigènes est pour avoir des enfants, s'en occuper et les voir grandir sans que leur vie soit prématurément interrompue par la violence policière. Lors d'un atelier sur l'agroécologie et la souveraineté alimentaire tenu dans un quartier périphérique de São Paulo, un jeune noir a partagé avec beaucoup d'émotion la compréhension qu'il avait à ce moment-là de l'injustice qu'il avait subie.

Sa mère, qui travaillait comme employée domestique et cuisinière, avait de longues journées de travail et de transport et lorsqu'elle rentrait, fatiguée, à la maison, elle était soulagée de satisfaire les demandes d'aliments ultra-transformés de ses enfants. Avoir la responsabilité des soins, même si celle-ci est répartie injustement et qu'elle surcharge les femmes, rend tendue pour elles la relation entre l'individu et la communauté. Nous pouvons penser que l'individualité est une promesse non tenue de la modernité. Le féminisme nous invite, en tant que femmes, à cesser d'être toujours à l'écoute du désir d'autrui, pour entrer en contact avec nous-mêmes, avec notre propre désir. Nous pouvons réfléchir à des moyens de réduire les inégalités où l'individualité des uns n'est possible que par le surmenage des autres¹¹, et à des solutions de compromis entre les exigences individuelles et collectives. Nous avons encore beaucoup à apprendre des communautés traditionnelles, notamment indigènes, dans lesquelles le sujet est collectif, expérientiel et fluide entre la communauté et la nature. Le fait qu'une personne tombe malade est le symptôme d'un déséquilibre dans la communauté-territoire et la guérison peut passer par le traitement de la personne en question ou celui du déséquilibre du territoire. Cette perception se retrouve dans les collectifs de santé mentale qui expérimentent d'autres formes d'accompagnement. Par exemple, aller vers les personnes vulnérables là où elles se trouvent, plutôt que d'exiger qu'elles se rendent au cabinet du médecin, changer la personne qui les accompagne en instaurant la confiance dans des relations plus larges et plus élaborées qu'individualisées. Nous sommes des êtres relationnels et interdépendants et c'est dans ces eaux que l'individualité devrait naviguer.

¹¹ « Autres », au féminin dans le texte portugais.

Dans le cadre de nos activités auprès des agricultrices et des Quilombolas, la construction de la confiance à travers les relations entre personnes et par/pour le bien commun occupe une large place dans le travail commun qui, au Brésil, est appelé *mutirão* — effort collectif solidaire. Dans le Vale do Ribeira, ce travail commun porte plusieurs noms (*mutirão, reunida, pixeca*) selon le nombre de personnes concernées et l'étroitesse de leurs liens avec la famille ou la communauté où se déroule le travail (Lobo, Nobre et Pontes, 2020). Le *mutirão* fait partie du mode de vie des communautés rurales, bien qu'il soit parfois teinté de préjugés patriarcaux. Par exemple, la valeur d'une journée de travail d'une femme peut équivaloir, comme celle des enfants, à la moitié d'une journée de travail d'un homme. Dans le Vale do Ribeira, cette coutume a été reprise par l'Association des producteurs agroforestiers, et le parti pris patriarcal se manifeste par le fait que le travail des femmes dans la préparation des repas n'est pas pris en compte dans le calcul des activités qui doivent être réalisées par chaque associée pour que cette dernière ait le droit de commercer. Le RAMA — *Rede Agroecológica de Mulheres Agricultoras* de la municipalité de Barra do Turvo¹² —, dans le Vale do Ribeira, a adopté la pratique du *mutirão* au sein de chaque groupe et du réseau. Chaque groupe a sa propre dynamique; certains, comme ceux qui produisent des légumes, réalisent un *mutirão* chaque semaine, et d'autres, lorsque le besoin s'en fait sentir. Lorsqu'ils organisent le *mutirão*, les groupes donnent la priorité aux personnes qui en ont le plus besoin, parce qu'elles ont des enfants en bas âge ou une santé fragile.

Le *mutirão* du RAMA, qui réunit des femmes de tous les groupes, a lieu tous les deux mois, chaque fois en un seul groupe. Le groupe décide dans quelle zone le travail aura lieu et les femmes, ensemble, désherbent, préparent et sèment la terre. Elles aiment le faire sans le regard critique des hommes et se livrent à des tâches considérées comme masculines, comme l'utilisation de la débroussailleuse. Elles y échangent des connaissances, des semences, des plants et des animaux et se renforcent dans leur condition d'agricultrices. Elles racontent comme un événement mémorable le jour où elles sont toutes montées dans le bus en portant fièrement leurs houes. Chaque *mutirão* du RAMA est suivi d'une réunion pour discuter de son fonctionnement quotidien ou de la formation politico-technique, puis d'une célébration simple, dans la continuité des anciens efforts collectifs qui se terminaient par une danse.

Le *mutirão* est une expression de la manière dont la communauté s'organise dans sa relation avec la nature dans les phases critiques où il est nécessaire de rassembler une force de travail en peu de temps. Il peut s'agir de la production et de la transformation des aliments, de la construction de maisons ou de la construction et de l'entretien d'infrastructures (ponts, routes). Il englobe le travail et la célébration, et pas seulement à la fin de la journée, car les chansons servent à donner du rythme et de l'entrain. En retrouvant la beauté et le sens du travail, les femmes sont fières de montrer publiquement qu'elles sont à travers ce qu'elles font — être agricultrices — et à travers le collectif auquel elles appartiennent.

¹² Réseau agroécologique de femmes agricultrices de la municipalité de Barra do Turvo.

***Sentipenser* : mobiliser les émotions et les rêves dans la compréhension du monde**

Le sociologue colombien Orlando Fals Borda a proposé le concept du *sentipenser* pour briser les dichotomies qui caractérisent la modernité — comme la raison et l'émotion — et les hiérarchies, comme dans les hypothèses qui associent la raison instrumentale à la science et qui permettraient une interprétation plus vraie du monde (Gómez, 2019). Il raconte qu'il a appris ce mot-concept d'un paysan de la côte caraïbe colombienne dont nous ne connaissons malheureusement pas le nom ni sa possible connexion ou appartenance aux communautés afro-descendantes qui sont nombreuses dans la région. Arturo Escobar, un autre sociologue colombien, situe le *sentipenser* dans la terre comme un courant de pensée qui s'exprime dans la défense du *Pachamama*¹³ et structure « les catégories, les savoirs et les connaissances des communautés et de leurs organisations ». Dans les dialogues et les frictions avec la pensée de gauche et des autonomistes, ces communautés indiquent qu'il faut dépasser le capitalisme patriarcal, raciste et colonial en mobilisant la connaissance et le *sentipenser* « au service de la vie et des réseaux complexes humains et non humains » (Escobar, 2019).

Il y a ceux qui pensent (López, 2017) qu'à travers le développement du *sentipenser* par ces deux auteurs, le sentiment finit par ne pas avoir la même pertinence que la pensée. En d'autres termes, un essai ou un article scientifique sont-ils capables d'exprimer ou de provoquer des sentiments ? Dans ce cas, l'art qui nous invite à être présents nous offrirait de meilleurs chemins. Les tambours, la samba, la macumba — expressions culturelles, artistiques et religieuses de populations afro-descendantes et indigènes et de la jonction des deux — sont conviés dans le cadre des débats autour d'une philosophie brésilienne. Par exemple, le

rythme de la samba est donné par trois *surdos* (instrument de percussion créé à l'aide d'un cuir tendu sur une boîte de lard). Les deux premiers fonctionnent comme une question-réponse dans le rythme des battements de cœur et le troisième « joue dans les interstices entre l'un et l'autre » (Simas, 2022). Ce changement de rythme inattendu est l'expression de la création de modes de vie dans des contextes de crise permanente. Tout comme le joueur de football dribble l'adversaire, le déconcertant par des mouvements inattendus de recul et d'avancée, le peuple dribble, par des inventions ancestrales, la faim, le racisme et leurs oppresseurs.

Cet exemple met en lumière deux expressions de la culture afro-descendante. La première est la manière de comprendre le monde dans l'appel dynamique-réponse des tambours, par exemple dans le *bullerengue* afro-colombien ou la *Tambor de Mina* afro-brésilienne, mais aussi dans la culture et l'organisation sociale noires étatsuniennes.

« Composé des interactions verbales et non verbales spontanées entre le locuteur et l'auditeur, où tous les énoncés du locuteur, ou "appels", sont ponctués par des manifestations ou "réponses" de l'auditeur, ce mode de discours noir imprègne toute la culture afro-américaine. L'exigence fondamentale de ce réseau interactif est la participation de tous les individus. Pour que les idées soient testées et validées, tout le monde dans le groupe doit participer (Hill Collins, 2019). »

Cette dynamique inclut une épistémologie féministe noire dans laquelle la validation de la connaissance est donnée par l'expérience vécue et le dialogue, réaffirmant que la connaissance se construit par le biais des rapports.

La deuxième expression est l'appel à écouter les tambours. En d'autres termes, la compréhension passe par l'audition et sa répercussion sur le mouvement du corps. En dansant, j'occupe l'espace, l'école de samba, dans ses chorégraphies, occupe les rues qu'elle traverse et y redonne un sens. La chercheuse yoruba Oyèrónké Oyèwùmíá (2021)

¹³ Du quechua « Pacha » : univers, monde, temps, lieu ; et « Mama » : mère, Mère Terre.

souligne le fait que les sociétés occidentales donnent la primauté à la vision comme sens d'appréhension du monde. La modernité est pleine de métaphores autour de la vision, de l'illumination. Cette primauté organise ce qu'est le genre — à partir de la vision des corps — dans les sociétés occidentales, mais elle n'est pas efficace pour comprendre la société yoruba où le genre est organisé par les relations et où les positions de genre peuvent changer dans le même corps. Dans les sociétés africaines et indigènes, organisées en cosmopercptions plus qu'en cosmovisions, l'oralité et la relation peuvent être beaucoup plus mobilisées dans la compréhension de la vie et du monde. Sans compter que dans ces sociétés, l'invisible est présent et a la capacité d'agir.

Parallèlement aux métaphores modernes de l'illumination, il y a l'éveil. Le sommeil n'a pas sa place dans les paires dichotomiques et hiérarchiques caractéristiques de la modernité, car il apparaît comme un non-temps, une perte de temps. Et pourtant, le sommeil est la dernière barrière biologique à l'appropriation complète de nos vies par le capital. Dans sa phase 24/7, le renseignement étatsunien recherche comment maintenir éveillé un soldat privé de sommeil sans altérer ses capacités cognitives et physiques, horizon du capital des travailleurs et des consommateurs (Crary, 2014). Les peuples autochtones, eux, trouvent dans les rêves des conseils pour récupérer leur langue, leur territoire et leurs technologies, comme le manteau de plumes tupinambá refabriqué par Glicéria Tupinambá (2021). Pour les Yanomami, les napëpë — comme ils nomment les Blancs — sont désorientés, car ils dorment peu et ne permettent pas au rêve d'organiser ce qui a été vécu — les restes de la journée — et d'entrevoir d'autres possibilités¹⁴. Les sentiments, les pensées et les choix s'organisent dans les rêves yanomamis parce que c'est à ce moment-là qu'ils entrent en contact avec ceux qui cohabitent ce monde : la forêt, les esprits. Dans les rêves, ils recréent des esprits qui fondent et expliquent ce qui se passe ici (Limulja, 2022).

Au cours de ma trajectoire de militante et d'éducatrice populaire, les rêves m'ont aidée à prendre des décisions dans des situations qui, pour moi, étaient confuses, car je ne connaissais pas le territoire où j'allais agir. Ils m'ont également aidée à mieux comprendre les femmes avec lesquelles je partageais une journée déterminée d'action et de formation. Au cours d'une session de formation avec des agricultrices et des Quilombolas, nous réfléchissions au territoire, au corps — sexualité et violence. Le lendemain d'une journée au cours de laquelle nous avons longuement parlé de la manière dont le patriarcat traverse les relations affectives et sexuelles, nous avons demandé à celles qui en avaient envie de raconter leurs rêves. Trois d'entre elles avaient rêvé de situations similaires dans lesquelles un homme inconnu s'approchait, l'air sympathique, mais la sensation de bonté était supprimée par l'arrivée d'hommes connus ou par d'autres obstacles internes (« ce que les gens vont dire ») ou externes (« il y avait beaucoup de nids-de-poule sur la route »). Il ne s'agissait pas là d'interpréter les rêves dans un sens psychanalytique, mais de reprendre et de mettre en commun les restes de la journée, et d'approfondir notre compréhension de la manière dont le patriarcat structure les subjectivités.

Autres temporalités : au-delà du temps-horloge

« Pour les peuples indigènes, le temps n'est pas linéaire, le temps est circulaire. (...) De l'autre côté de la mer est venue une forme patriarcale différente — avec son propre temps, son propre contexte, sa propre manière (Cabnal, 2019). » Dans la tradition yoruba, « Exu a tué un oiseau hier avec la pierre qu'il a lancée aujourd'hui ».

¹⁴ Renvoie à David Yanomami dans le film « A última floresta ». Bande-annonce disponible sur <https://www.youtube.com/watch?v=xVLu0gFeNFY>.

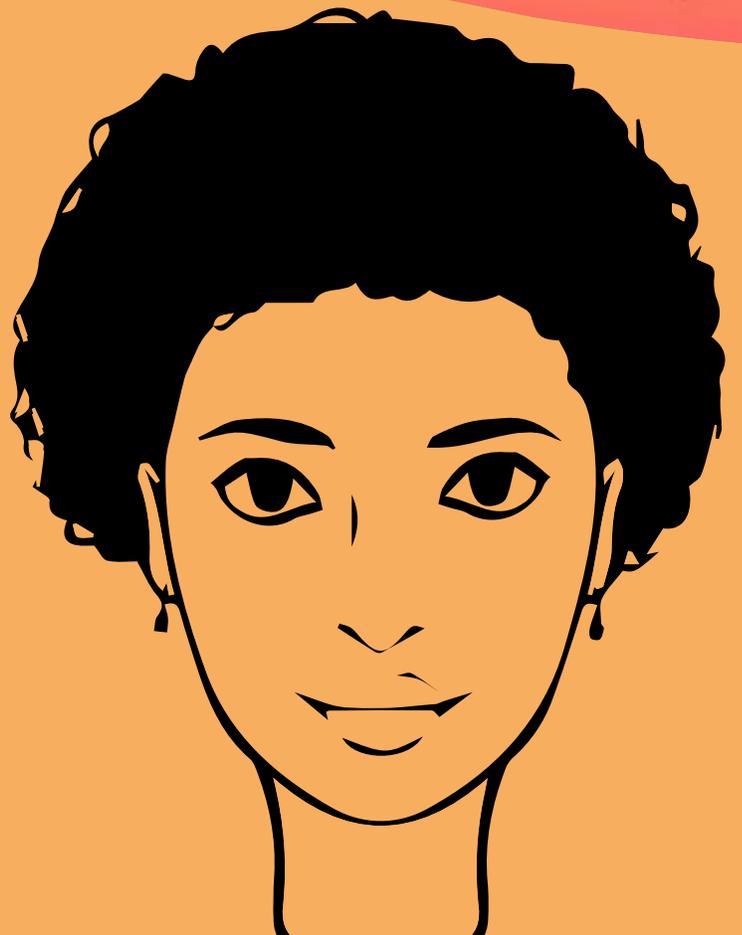
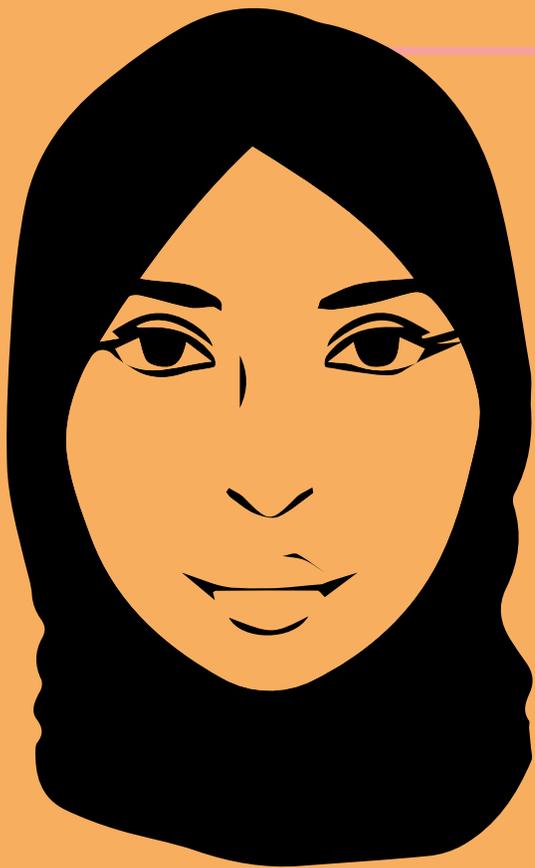
Ces deux perceptions nous donnent la possibilité, depuis le présent, d'intervenir dans le passé, car d'une certaine manière, les temps se répètent dans les rebondissements de la vie. En même temps que nous remercions nos ancêtres pour les chemins qu'ils ont ouverts afin que nous soyons ici et maintenant, nous nous percevons comme des « ancêtres du futur » (GT Femmes de l'ANA, 2022).

Dans les communautés rurales, les temps sont encore marqués par la course du soleil dans le ciel, l'arrivée des pluies, l'accouplement des animaux et d'autres marques de la nature. Le temps-horloge et d'autres formes fonctionnelles appartenant à l'exploitation du travail et du territoire ont été imposés progressivement et non sans résistance. Des études menées par des féministes brésiliennes révèlent différentes appropriations du temps-horloge chez les travailleuses agricoles, et définissent de multiples relations espace-temps qui varient selon que les femmes vivent dans les usines de production de sucre, dans les fermes ou dans les zones périurbaines (Aguilar, 2020). Dans notre travail avec les agricultrices, nous avons essayé de comprendre comment elles organisent leur temps et nous nous sommes rendu compte qu'il est très difficile de séparer le temps consacré aux soins et le temps consacré au travail agricole. La séparation entre production et reproduction n'explique guère leur réalité lorsque l'on suit le fil du temps. En agroécologie, l'expérimentation et l'observation sont primordiales, et le temps que les femmes consacrent aux soins pourrait se confondre avec du temps libre. Il leur arrive de nous emmener faire un tour dans leur jardin, où elles sont tout le temps en train de faire une chose ou une autre, de ramasser ce qui est mûr. Et à la fin, alors que nous croyons être en train de travailler, nous arrivons au bord d'une rivière ou au sommet d'une colline et nous nous arrêtons pour l'apprécier. Pour estimer la valeur d'un produit, il est parfois plus facile pour les agricultrices de comprendre le temps de la nature que le temps du travail. Par exemple, lorsque nous avons discuté du prix au kilo du jacquier vert, qui est de plus en plus demandé pour les préparations végétaliennes, il leur a semblé juste qu'il soit plus élevé que le prix du jacquier mûr afin de compenser la taille que le jacquier ne pouvait pas atteindre parce qu'il était récolté lorsqu'il était vert.

Ces diverses temporalités nous incitent à dénaturiser le rapport que les sociétés occidentales entretiennent avec le temps. L'historien canadien Bryan Palmer (2021) propose de considérer l'histoire de la lutte des classes comme la lutte des travailleurs pour s'approprier leur temps. La transformation des personnes en travailleuses pour le capital a pour prémisses leur assujettissement et l'assimilation du temps-horloge. Le temps n'est plus celui associé aux cycles naturels, mais devient structuré par les impératifs du capital. L'invention et la diffusion de l'horloge sont aussi importantes pour l'avancée du capitalisme que le métier à tisser mécanique. Les luttes pour la réduction de la journée de travail et le conflit sur le contrôle du temps ont occupé une place considérable dans l'organisation de la classe ouvrière, avec la participation intense des femmes. Aujourd'hui, le développement des nouvelles technologies n'a pas entraîné une réduction de la journée de travail, bien au contraire. C'est pourquoi la possibilité de récupérer notre temps n'est possible qu'en démantelant les relations de travail salariales et capitalistes ainsi que les nouvelles formes d'assujettissement de la main-d'œuvre déguisées en fantasmes d'entrepreneuriat. Pour l'auteur, l'issue passe par une « compréhension entièrement nouvelle du temps, qui refuse la signification des minutes, des heures et des jours inventés par les segments du capital qui ont eu assez de pouvoir pour le contrôler » (Palmer, 2021).

Nous savons de plus en plus que les communautés traditionnelles, en particulier les communautés indigènes et afro-descendantes, sont les gardiennes de territoires riches en biodiversité, où s'épanouissent des espèces qui n'existent probablement plus ailleurs. Nous apprenons également qu'elles sont les gardiennes de modes de vie, comme les diverses temporalités qui nous montrent des voies de fuite.

**Et que dit
tout cela à
la solidarité
internationale ?**



Et que dit tout cela à la solidarité internationale ?

La majorité des peintres abstraits commencent par peindre de manière classique, puis parviennent à se détacher du conditionnement du regard et de la forme. La tâche qui nous incombe a plus ou moins cette dimension, sauf que, comme on l'a déjà dit plus haut, il ne s'agit pas seulement de regarder, mais de faire appel à tous les sens, d'établir une relation en évitant les paramètres établis. Le peintre macuxi Jaider Esbell, comme le dit la chanson¹⁵, nous a déjà donné une règle et une boussole avec son œuvre *Carta ao Velho Mundo*¹⁶. Avec cette lettre, l'artiste contribue au livre *Galeria Delta da Pintura Universal* à travers des graphiques et des dessins de la cosmogonie macuxi, et met en garde contre la destruction de l'Amazonie et de ses peuples. Il est nécessaire de déconstruire et de construire en même temps.

Si la volonté est de décoloniser la solidarité, *décolonisation* ne peut être uniquement un mot qui ajoute quelques qualités à la solidarité internationale telle qu'elle existe aujourd'hui. Décoloniser doit avoir la force du verbe et doit s'infléchir en fonction du sujet. Cela nous fait réfléchir à la façon dont nous nommons les choses. Il est impossible de parler de « bonnes pratiques de décolonisation », car la perception des communautés traditionnelles qui nous guident ne sépare pas le mauvais du bon et apprend de ce qui est considéré comme un mal ou une erreur.

Les séparations et les hiérarchies entre la production et la reproduction de la vie ne fonctionnent pas non plus. En intégrant ces dimensions, nous devons traiter des conditions matérielles et subjectives de l'existence pour qu'il puisse y avoir une résistance. C'est pourquoi, lorsqu'il s'agit de s'attaquer aux causes des inégalités, les projets qui soutiennent la production d'aliments, d'infrastructures sanitaires ou encore la distribution de nourriture ne sont pas moins pertinents que ceux qui sont consacrés à la formation et à l'organisation politique. La question est de savoir comment ils sont réalisés et comment ils sont politisés. Par exemple, la distribution de nourriture ne peut pas se faire de manière clientéliste, en organisant des allégeances à certains leaders et dans des structures centralisées, ni instrumentaliser le travail non rémunéré des femmes. Mais elle peut être menée sous forme d'expériences d'autogestion, de territoires libres, de soins aux personnes qui prennent soin. Dans cette dynamique, « l'asymétrie de la relation entre la personne qui donne et celle qui reçoit est atténuée par la compréhension que cette frontière est fluide, que la position des sujets peut changer (et change) dans la lutte contre l'ordre social inégalitaire qui les a créés » (Nobre, Faria et Moreno, 2020).

Dans le cadre de projets de renforcement des initiatives économiques, il faut commencer par reconnaître ce que les femmes font déjà, et comment leur travail et leur disponibilité s'intègrent dans la nature et les soins. La nature et les soins réalisés dans la sphère domestique et communautaire sont à la base de la chaîne de maintien de la vie et le marché n'en est qu'une petite partie (Carrasco et Tello, 2012). L'hypothèse selon laquelle les femmes doivent accéder au marché, sans reconnaître que le marché fonctionne grâce au dévouement des femmes auprès des autres personnes, est tout à fait injuste et peut contribuer à augmenter leur surcharge de travail.

15 Gilberto Gil Aquele Abraço, <https://www.youtube.com/watch?v=HB8vbB5ILUU>.

16 Lettre à l'Ancien Monde.

Malgré cela, nous pouvons construire toutes ensemble des moyens pour que les femmes et les communautés traditionnelles accèdent aux ressources financières en renforçant les dynamiques d'économie solidaire et de politiques publiques. Par exemple, les agricultrices avec lesquelles je travaille ont créé un réseau de relations avec des groupes de consommation solidaire pour la commercialisation. Ce réseau accueille la diversité des produits des femmes et invite ses membres à apprendre à manger les aliments que les femmes cultivent depuis des générations et qui, étant adaptés aux territoires où elles vivent, ne nécessitent pas d'intrants extérieurs ni de travail intensif. De cette manière, la logique selon laquelle les consommateurs et les habitants de la ville ont le pouvoir de définir ce que les agriculteurs vont cultiver est inversée.

La proposition est d'avoir pour boussole les communautés, leurs relations avec la nature, les temporalités et les modes d'organisation du travail, et non les indicateurs de productivité typiques de la « révolution verte¹⁷ ». Il n'y a pas d'exemple plus clair de colonialisme que d'imposer des plantes et des animaux améliorés par sélection ou interférence génétique afin de produire toujours plus chaque année grâce à l'utilisation d'intrants achetés (engrais ou aliments pour animaux). J'ai déjà entendu des agricultrices qui, se distançant des calculs et des attentes extérieures, me présentent les choses ainsi : « Ce sont mes poulets. Ce sont les poulets du projet. » D'autres adaptent ce qui leur est imposé et utilisent la litière du poulailler comme compost pour leur potager en pariant sur les flux internes pour la production de nourriture. Dans leurs calculs, cela a plus de sens qu'une comptabilité du type « combien de poulets faut-il pour qu'une famille ait un revenu suffisant », qui considère que ce serait leur seul travail. Dans leur sagesse, elles concluent : « Cela ne sert à rien de vendre du poulet élevé en plein air pour acheter du poulet congelé. »

Le travail effectué par les femmes et les personnes racialisées n'est ni reconnu ni valorisé. Tout le dévouement nécessaire pour que soient créées des relations de confiance et des organisations sociales est considéré comme un point de départ donné ou un don. Le problème est que ces personnes-là qui sont dans des conditions tellement vulnérables ne disposent ni du temps ni de l'énergie pour s'intégrer ou se maintenir dans ces processus. Souvent, les projets qui ciblent les personnes les plus vulnérables bénéficient d'un traitement favorable, mais les conditions de leur réalisation présupposent des personnes ayant du temps disponible, émotionnellement stables, en santé et dont les responsabilités familiales sont pleinement assumées.

La logique de l'élaboration des projets et la PMA (Planification — Suivi — Évaluation) se fondent sur une progression linéaire : des résultats cumulatifs pour les participantes et au plan de l'autonomie des personnes et du projet. Mais pour qui nage à contre-courant, ne pas revenir en arrière demande déjà beaucoup d'efforts. Même si la partie opérationnelle peut être plus fluide, les contrôles administratifs et l'exécution du budget doivent être fiables pour quelqu'un qui les analysera depuis très loin. C'est d'ailleurs le postulat : plus la relation est moindre, plus elle est exemptée d'analyse. Cela a-t-il quelque chose à voir avec l'hypothèse du détachement en tant que condition nécessaire à la connaissance scientifique « véritable », par opposition à la connaissance sur place ?

17 La révolution verte est le nom donné à l'intégration de l'agriculture dans la dynamique capitaliste par l'achat nécessaire d'intrants (semences, engrais, substances agrottoxiques) produits progressivement par un nombre plus restreint de sociétés transnationales. Sa diffusion n'a été possible que du fait de l'intervention directe de l'État à travers le transfert de technologie déguisé en ATER (Assistência técnica e extensão rural), et de crédit subventionné. Bien que son apogée ait eu lieu dans les années 1970, elle est encore mobilisée aujourd'hui, comme dans l'Alliance AGRA pour la révolution verte en Afrique, promue par la Fondation Bill et Melinda Gates.

Les exemples ci-dessus ne sont que des possibilités d'intersections entre des sujets politiques confrontés aux inégalités, leurs perceptions du monde et « la fabrique » de la solidarité internationale. Le but n'est pas de tirer des conclusions, mais simplement de nous inciter à emprunter d'autres voies en commençant par une écoute active.

Il est plus facile de parler de ce que nous ne voulons pas, même s'il est parfois si difficile d'échapper à ces réalités. Le roman *Torto Arado* raconte un conflit de terres et de modes de vie entre une communauté quilombola et les propriétaires de la terre à l'intérieur de Bahia, au Brésil (Vieira Júnior, 2019). La narratrice du troisième chapitre est Santa Rita Pescadora, une entité du jarê, religion afro-indigène. C'est sous cet angle qu'elle perçoit les comportements d'une femme blanche bien intentionnée :

« Elle était maladroite, elle entrait dans un lieu sans savoir si elle y était autorisée, elle répétait les mêmes phrases d'étonnement, elle souriait d'une manière presque discrète de ce qu'elle appelait l'ignorance du peuple, quand elle s'apprêtait à poser une question et obtenait une réponse différente de celle qu'elle supposait vraie. »

Références bibliographiques

Aguiar, Neuma. *Precursores dos estudos de uso do tempo no Brasil*, dans Melo, Hildete e Moraes, Lorena (org.). *A arte de tecer o tempo. Perspectivas feministas*, Campinas: Pontes Editora, 2020.

AMNB Articulação de Mulheres Negras Brasileiras. *Marcha das Mulheres Negras*, São Paulo : AMNB, 2016, [<https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2016/09/E-book-Marcha-das-Mulheres-Negras-comprimido-20.09.16.pdf>] (Consulté le 7 décembre 2022).

Braz, Edivina. *A coletividade na comunidade é que faz o desenvolvimento*, dans SOF Sempre Viva Organização Feminista. *Mulheres quilombolas: territórios, identidade e lutas na construção de políticas públicas*, São Paulo : SOF, 2020.

Cabnal, Lorena. *Defender o território-terra e não defender o território-corpo das mulheres é uma incoerência política*, [<https://pacsinstituto.medium.com/defender-o-territ%C3%B3rio-terra-e-n%C3%A3o-defender-o-territ%C3%B3rio-corpo-das-mulheres-%C3%A9-uma-incoer%C3%Aancia-4ec7621e790b>] (Consulté le 15 décembre 2022).

Carrasco, Cristina e Tello, Enric. *Apuntes para una vida sostenible*, dans Freixanet, Maria (coord.). *Sostenibilitats. Polítiques públiques des del feminisme i l'ecologisme*, Barcelona: Institut de Ciències Polítiques i Socials, 2012, p. 11-53.

Collectif des femmes de la CONAQ. *Quando uma mulher quilombola tomba, o quilombo se levanta com ela*, dans Dealdina, Selma (org.). *Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas*, São Paulo : Ed. Jandaíra, 2020.

Crary, Jonathan. *24/7 Capitalismo tardío e os fins do sono*, São Paulo : Cosac e Naify, 2014.

Curiel, Ochy. *Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista*, dans Nômadas, n° 26, Bogotá: Universidad Central Colombia, 2007.

Escobar, Arturo. *Quelques réflexions sur le colonialisme intellectuel et les dilemmes auxquels fait face la théorie sociale latino-américaine*, dans Verschuur, Christine (org.). *Savoir féministes au sud. Expertes en genre et tournant décolonial*, Cahiers Genre et développement, n° 11, Paris : L'Harmattan, 2019, p. 41-52.

Evaristo, Conceição. *Conceição Evaristo, a escritora negra reconstrói a história brasileira*, Entrevista ao portal Catarinas, 2021, [<https://catarinas.info/conceicao-evaristo-a-escrevivencia-das-mulheres-negras-reconstroi-a-historia-brasileira/>] (Consulté le 7 décembre 2022).

Frederici, Sílvia. *Caliban e a bruxa. Mulheres, corpo e acumulação primitiva*, São Paulo : Editora Elefante, 2019-2004.

Freyre, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*, São Paulo : Editora Global, 2003, 1ª edição 1933.

Gomez, Patricia. *Sentipensar*, dans Kotahri, Ashishi, Saleh, Ariel e Escobar, Arturo (org.). *Pluriverso: um diccionario del posdesarrollo*, Madri: Ed. Icaria, 2019, p. 431-434.

González, Lélia. *A categoria político-cultural de amefricanidade*, dans Rios, Flavia e Lima, Flavia. *Por um feminismo Afrolatinoamericano. Ensaios, intervenções e diálogos*, Rio de Janeiro : Ed. Zahar, 2020, p. 115-125. Texto originalmente publicado em Tempo Brasileiro, 1988.

González, Lélia. *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, dans Rios, Flavia e Lima, Flavia. *Por um feminismo Afrolatinoamericano. Ensaio, intervenções e diálogos*, Rio de Janeiro : Ed. Zahar, 2020, p. 7-83. Texto originalmente publicado em Revista Ciências Sociais Hoje, 1984.

Groupe de travail de femmes de l'ANA. *Carta Política do I Encontro Nacional de Mulheres Negras, Indígenas e Quilombolas*, São Luís do Maranhão, 2022, [<https://agroecologia.org.br/2022/07/07/mulheres-negras-indigenas-e-quilombolas-lancam-carta-politica-durante-plenaria-nacional-da-ana/>] (Consulté le 18 décembre 2022).

Helg, Aline. *¡Nunca más esclavos! Una historia comparada de los esclavos que se liberaron en las Américas*, Bogotá : Fondo de cultura económica, 2018.

Hill Collins, Patricia. *Epistemologia feminista negra*, dans Hill Collins, Patricia. *Pensamento feminista negro. Conhecimento, consciência e a política do empoderamento*, São Paulo : Editora Boitempo, 2019- 2000, p. 399-430.

Hill Collins, Patricia e Bilge, Srima. *Interseccionalidad*, Cambridge: Polity Press, 2016.

Kämpf, Nestor e Kern, Dirse. *O solo como registro da ocupação pré-histórica na Amazônia*, Apresentação no IX Congresso Brasileiro de Geoquímica, Belém, 2003, [<https://rosalux-ba.org/wp-content/uploads/2015/10/Dados-TPA-Top-V4-N7.pdf>] (Consulté le 9 décembre 2022).

Korol, Claudia. *Feminismos comunitários. “Yo también soy Lolita”*, dans Korol, Claudia (or.). *Feminismos populares. Pedagogías y políticas*, Buenos Aires : Editorial Chirimbote, 2016, p. 287-296.

Limulja, Hanna. *O desejo dos outros. Uma etnografia dos sonhos yanomami*, São Paulo : Editora Ubu, 2022.

Lobo, Natália, Nobre, Miriam e Pontes, Nilce. *Resistindo em mutirão: território, ancestralidade e luta feminista no Vale do Ribeira*, dans Paim, Elis (org.). *Resistências e Re-existências. Mulheres, território e meio ambiente em tempos de pandemia*, São Paulo : Funilaria, 2020, p. 109-134, [https://rosalux.org.br/wp-content/uploads/2021/03/Resistencias_re-existencias_web.pdf] (Consulté le 15 décembre 2022).

López, Karen. *Arturo Escobar, Sentipensar con la tierra : Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, dans *Amerika. Mémoires, identités, territoires*, n° 16, Revista de CELLAM (Centre d'Études de Langues et Littératures Anciennes et Modernes) de l'Université de Rennes, 2017, [<https://journals.openedition.org/amerika/7918>] (Consulté le 14 décembre 2022).

Lugones, Maria. *Colonialidade e gênero*, dans Buarque de Hollanda, Heloísa (org.). *Pensamento feminista hoje. Perspectivas decoloniais*, Rio de Janeiro : Editora Bazar do Tempo, 2020, p. 51-81.

Marx, Karl. *Os Despossuídos. Debates sobre a lei referente ao furto de madeira*, São Paulo : Editora Boitempo, 2017-1842.

Miranda, Miriam. *“Há um genocídio contra nós, povos que defendemos a natureza”*, Entrevista ao portal Capire, 2022, [<https://capiremov.org/entrevista/miriam-miranda-ha-um-genocidio-contra-nos-povos-que-defendemos-a-natureza/>] (Consulté le 8 décembre 2022).

Nascimento, Beatriz. *O conceito de quilombo e a resistência cultural negra*, dans Nascimento, Beatriz. *Beatriz Nascimento. Quilombola e intelectual. Possibilidade nos dias da destruição*, Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018, p. 273-294.

Nobre, Miriam, Faria, Nalu e Moreno, Tica. *Cultivar la vida en movimiento : experiencias de economía feminista en Latinoamérica*, São Paulo : SOF, 2020, [https://www.sof.org.br/wp-content/uploads/2020/11/Cultivar-la-Vida_final-me%CC%81dia.pdf] (Consulté le 19 décembre 2022).

Palmer, Bryan. *The time of our lives: Reflections on work and capitalist temporality*, dans Panitch, Leo e Albo, Greg (ed.). *Beyond digital capitalism. New ways of living*, vol. 57 : Socialist Register, 2021.

Polanyi, Karl. *A Grande transformação*, Rio de Janeiro : Ed. Campus, 2000-1944.

Puri Uxo Txori. *Movimento de retomada. Relatório da oficina de Mulheres Puri da Zona da Mata-MG para o Encontro Nacional de Mulheres Negras, Indígenas e Quilombolas da ANA Articulação Nacional de Agroecologia*, Viçosa: Groupe de travail de femmes de l'ANA, 2022.

Oyëwùmíá, Oyèrónké. *A invenção das mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*, São Paulo : Bazar do Tempo, 2021.

Quijano, Aníbal. *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina*, dans Lander, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*, Buenos Aires : CLACSO, 2005, p. 117-142.

Santana, Bianca (org.). *Vozes insurgentes de mulheres negras. Do século XVIII à primeira década do século XXI*, São Paulo : Mazza edições e Fundação Rosa de Luxemburgo, 2019.

Simas, Luiz Antonio. *Preenchendo o vazio. O samba é o mais poderoso e complexo manual de exercício de mundo, prática de espaço e tempo e criação de modos de vida do povo do Brasil*, dans Revista Cult ano 25, edição 281, São Paulo, Editora Bregantini, 2022, p. 11-12.

Treccani, Girolamo Domenico. *Propriedade Coletiva» das Populações Tradicionais Brasileiras e os USI CIVICI na Itália*, dans Ungaretti, Débora, Coutinho, Diogo, Prol, Flavio, Lessa, Marília (org.). *Propriedades em Transformação: Abordagens Multidisciplinares sobre a Propriedade no Brasil*, São Paulo : Blucher, 2018, p. 141-168.

Tupinambá, Glicéria. *A visão do manto*, dans Zum Revista de Fotografia, São Paulo : Instituto Moreira Salles, dezembro de 2021, [<https://revistazum.com.br/revista-zum-21/a-visao-do-manto/>] (Consulté le 15 décembre 2022).

Vieira Júnior, Itamar. *Torto Arado*, São Paulo : Todavia, 2019.



Biographie de l'auteurice

MIRIAM NOBRE

Miriam Nobre est agronome et titulaire d'un master du programme d'études sur l'intégration latino-américaine de l'Université de São Paulo - PROLAM-USP. Elle est coordinatrice du programme Sempreviva Organização Feminista (SOF), organisme non gouvernemental basé à São Paulo, au Brésil, où elle développe des activités de formation et de recherche-action en agroécologie, économie féministe et économie solidaire.

Miriam participe aux projets de recherche GENgiBRe Relations avec la nature et l'égalité de genre. Une contribution à la théorie critique basée sur les pratiques et mobilisations féministes en agroécologie au Brésil coordonné par l'IRD Institut de Recherche pour le Développement France et SWIFT Supporting women-led innovation in farming territories coordonné par Agencia Estatal Consejo Superior de Investigaciones Cientificas (CSIC) Espagne. Elle est également membre du comité consultatif brésilien du projet Who cares ? Reconstruire les soins dans un monde post-pandémique. Elle fait partie de la coordination du Groupe de travail des femmes du Réseau national d'agroécologie (GT de mulheres da ANA) et est une militante de la Marche mondiale des femmes, dont elle a coordonné le secrétariat international entre 2006 et 2013.



Association québécoise
des organismes de
coopération internationale

aqoci.qc.ca

