

LES FEMMES INDIGÈNES ET LEURS ACTIONS POLITIQUES AU BRÉSIL

Fabiela Bigossi¹

Université Paris Nanterre

Laboratoire d’Ethnologie et Sociologie Comparative (LESC-CNRS)

Introduction

Dans cet article, où nous allons décrire quelques actions politiques de femmes indigènes au Brésil, l’objectif est d’analyser des situations où ces dernières se positionnent comme protagonistes, en particulier dans la lutte pour la défense des droits des peuples indigènes. Par des actions au sein de leur groupe, telle la transmission de coutumes et de savoir-faire, et leur participation au sein d’associations ou de partis politiques, les femmes indigènes nous montrent des voies pour penser la pluralité des modalités d’action mobilisées par les femmes. Dans ce cadre, certaines perceptions sur les sociétés indigènes sont remises en question, comme par exemple la construction d’un imaginaire selon lequel les peuples indigènes apparaissent comme apolitiques et *naturellement* inégaux en termes de rapports entre hommes et femmes. Nous allons ici nous intéresser aux actions entreprises par les femmes indigènes au Brésil à partir des années 1980, soit à la fin de la dictature militaire et au moment de la promulgation de la nouvelle Constitution de l’État brésilien: la Constitution de 1988 reconnaissant pour la première fois les droits des peuples autochtones au Brésil.

¹ Anthropologue brésilienne, membre du Laboratoire d’Ethnologie et Sociologie Comparative (LESC - CNRS) et Attachée Temporaire d’Enseignement et de Recherche (ATER) au Département d’Ethnologie, Préhistoire et Ethnomusicologie de l’Université Paris Nanterre. Ses travaux s’inscrivent dans les champs de l’anthropologie de la santé et de l’anthropologie de l’alimentation. Ses recherches ont pour thématiques le vieillissement et la longévité et les relations intergénérationnelles. Elle est l’auteure de « Reconfigurer l’espace habité: ethnographie des personnes âgées à Maués et Veranópolis - Brésil » (in Actes du 5^e Colloque International Reiactis, Vieillissement et pouvoir d’agir, Lausanne, Suisse, 2016) et « Le guaraná, la boisson de la longévité: de la tradition au marché mondial » (in François Dubet (org). Paris, La Découverte, 2017).

Ces nouveaux questionnements sur les femmes indigènes au Brésil s'inscrivent dans le renouveau d'une partie des études féministes prenant désormais en compte l'hétérogénéité des conditions des femmes dans les différentes sociétés. Les actions, les nouveaux sujets de débat et les nouvelles notions employées pour décrire l'expérience des femmes témoignent effectivement de la reconnaissance de la pluralité des expériences féminines. L'ensemble de ces éléments rend alors le débat féministe de plus en plus inclusif. La remise en question de la notion de féminisme au singulier et d'une pratique féministe universelle est en partie due à la prise en compte d'autres forces oppressives que le seul patriarcat agissant sur les femmes. De fait, la prise de conscience que les identités de classe, ethno-raciale et générationnelle sont aussi des facteurs de discrimination des femmes a ouvert un terrain fertile pour penser les luttes des femmes au pluriel.

Bien avant la notion d'intersectionnalité apparue en 1989 et aujourd'hui largement répandue dans les études décoloniales et féministes, bell hooks nous parlait en 1981 de l'existence d'une *interconnectivité* des systèmes d'oppression. Pour elle, il était urgent de repenser le féminisme comme un mouvement révolutionnaire de masse qui allait donner lieu à la « libération des rôles sexistes, de la domination et de l'oppression pour toutes les personnes, femmes et hommes » (hooks, 1981), et non simplement comme un moyen pour les femmes d'acquiescer les mêmes droits que les hommes sans interroger d'autres formes d'oppression.

L'objectif proposé ici est d'élargir la discussion sur la construction de féminismes pluriels, en ouvrant le champ aux actions politiques de femmes indigènes qui ne s'affichent pas comme mouvement féministe, mais revendiquent leur rôle de protagonistes dans la conquête d'objectifs communautaires. De ce fait, cette analyse s'inscrit également dans une appréhension différenciée des espaces politiques. Penser les féminismes, c'est aussi élargir la notion de politique telle que nous la concevons dans les sociétés eurocentrées, c'est-à-dire comme une pratique publique et institutionnelle, bien souvent totalement détachée de l'espace domestique, privé. Les sociétés eurocentrées ont construit une véritable opposition entre espaces publics et privés, ainsi qu'entre sphère politique et sphère domestique, établissant une hiérarchie entre les deux. Or, dans les études qui portent sur les peuples indigènes au Brésil, cette opposition n'est pas vérifiée, laissant place à la notion de complémentarité selon laquelle les sujets sont perçus comme égaux plutôt que dans une opposition de forces.

L'élargissement de ces deux concepts clés, le féminisme et le politique, nous permet ainsi de mettre en lumière le rôle des femmes indigènes et de leurs actions politiques quotidiennes dans l'espace public ou privé, ainsi que de placer ces actions dans le débat des luttes féministes. En Amérique du Sud, la notion de féminisme au singulier a commencé à être questionnée dans les années 1980, précisément à partir des mouvements indigènes, pour être approfondie durant la décennie suivante. Plusieurs groupes indigènes prennent alors l'initiative de s'organiser en associations et en collectifs sans la participation des ONGs ou en subordonnant leur rôle aux décisions du groupe.

L'autonomie des Indigènes vis-à-vis des interlocuteurs externes passe notamment par la reconnaissance de différentes conceptions du féminisme chez les autochtones et parmi les membres des ONGs.

Les mouvements de femmes indigènes sont également ancrés « dans l'histoire des résistances indigènes de l'époque coloniale, remémorées, de même que les pratiques et les imaginaires préhispaniques, par les luttes d'aujourd'hui » (Masson, 2016: 177). Or, en Amérique du Sud, cette lutte a bien plus attiré l'attention des mouvements féministes et des ethnologues des pays de l'Amérique hispanophone que de ceux du Brésil où l'intérêt de l'anthropologie pour ce sujet est bien plus récent, même si la littérature sur les communautés autochtones brésiliennes - leurs rituels et leurs systèmes de parenté - est assez vaste et solide.

L'effacement des femmes indigènes par la colonialité du savoir

Il est difficile de parler de la place des femmes indigènes dans l'histoire et dans les mouvements féministes sans mentionner le problème de la colonialité du savoir (Mignolo, 2002) et de l'imaginaire qui perdure aujourd'hui encore sur les peuples indigènes. Associée à ce que Mignolo appelle la différence coloniale et géopolitique du savoir, la colonialité du savoir agit à côté de la géopolitique économique, les deux constituant les ingrédients indispensables à la domination d'un groupe donné. Ainsi, selon Castro-Gómez (2005), pour comprendre le savoir construit sur les peuples indigènes, il faut comprendre le problème de « l'invention de l'autre » au travers d'une perspective géopolitique, c'est-à-dire à partir de l'eurocentrisme et du colonialisme.

Prendre en compte l'influence de l'eurocentrisme sur la construction d'un certain regard sur le monde est en effet fondamental pour analyser les implications de la colonialité du savoir sur la légitimation d'un savoir. Nier l'altérité épistémique fait, en quelque sorte, partie du projet de nier l'existence de l'autre (Castro-Gómez, 2005). Dans les termes de Quijano:

L'élaboration intellectuelle de la modernité a produit une perspective du savoir et une manière de le produire qui démontrent la norme mondiale du pouvoir: colonial/moderne, capitaliste et eurocentré. Cette perspective et cette manière concrète de produire des connaissances sont reconnues comme étant l'eurocentrisme. L'eurocentrisme est ici le nom d'une perspective du savoir dont l'élaboration systématique a commencé en Europe occidentale avant le milieu du XVII^e siècle, même si certaines de ses racines sont sans doute plus anciennes, et qui dans les siècles suivants sont devenues hégémoniques dans le monde à travers la pensée de la bourgeoisie européenne (Quijano, 2005: 9).

Comprendre l'impact de la colonialité du savoir sur une idée à la fois singulière et universelle du féminisme, selon laquelle toutes les femmes lutteraient contre une même forme d'oppression par-delà les marqueurs de race, de classe et de génération, par exemple, revient aussi à mettre en lumière le grand partage opéré par le savoir eurocentré entre nature et culture. La pensée dualiste sur laquelle est fondée l'idée de modernité

a été imposée de plusieurs manières aux Amérindiens. Cette façon de procéder de la pensée est parfois parvenue à gommer la complémentarité vérifiée dans l'ontologie amérindienne. « Dans la perspective cognitive fondée sur le dualisme radical cartésien, le 'corps' est 'nature' et donc 'sexe'. Le rôle de la femme, du genre féminin, est étroitement lié au sexe et donc au corps. Dans cette perspective c'est un genre 'inférieur' » (Quijano, 2007: 118). Si Quijano parle ici des femmes en général, les femmes indigènes portent, quant à elles, le double marqueur de la nature en opposition à une société civilisée qui se situe du côté de la culture.

La colonialité du savoir va bien au-delà du projet dit « civilisateur » des premiers explorateurs. Elle continue à opérer dans la construction de l'identité nationale de toutes les anciennes colonies d'Amérique du Sud. Dans ce cadre, l'interdiction des langues autochtones, dont les femmes ont la charge de l'apprentissage, va plus encore mettre ces dernières à l'écart quant à leur rôle au sein du groupe qui peut même les soupçonner d'être les responsables de la non-intégration des Indigènes au modèle de l'État-nation.

Aujourd'hui, au Brésil, environ 180 langues indigènes sont recensées. On est loin des 1273 langues parlées à l'arrivée des Portugais au Brésil. En un peu plus de 500 ans, 85 % des langues parlées ont disparu (Leite et Franchetto, 2006). De ce fait, aujourd'hui, la transmission de la langue dans les groupes indigènes est de plus en plus perçue comme un acte politique. Transmettre la langue fait partie de ce qui construit la personne sociale, c'est réaffirmer l'identité indigène pendant longtemps effacée derrière la brésilienne, non pas pour reconnaître l'appartenance des Indigènes à la nation, mais pour masquer les revendications des droits de ces peuples. Cependant, à partir de 1988, l'État en vient à considérer la langue comme un trait identitaire nécessaire à la reconnaissance des peuples autochtones en tant qu'Indigènes et par là, à leur accorder des droits spécifiques, en particulier le droit à la terre. La transmission de la langue redevient ainsi un acte politique majeur dont les femmes sont les protagonistes. Dans ce processus, elles vont bénéficier de l'aide de linguistes, historiens et anthropologues menant des études sur les langues qui ne sont plus parlées.

Prenons un autre exemple: la réalisation par l'Institut socio-environnemental (ISA)² depuis 2016 d'une série de documentaires intitulée *Conexões mulheres indígenas*, montre aussi ce que les expériences des femmes indigènes au Brésil peuvent nous apprendre des actions féministes, donc politiques, menées au sein des communautés, mais aussi de la sensibilisation des non-Indigènes à la lutte pour les droits des peuples autochtones. Ces documentaires mettent l'accent sur la diversité des actions de ces femmes pour la reconnaissance et le maintien de certains rituels, l'importance des récits des aînées et le partage entre les générations, ou encore les ateliers proposés par l'institut pour l'usage des nouvelles technologies comme moyen de partager les expériences politiques de ces femmes parmi les différents groupes indigènes. Pour les

² <https://conexoes.socioambiental.org>

femmes qui ont participé à la série, partager leurs expériences d'actions dans les communautés représente aussi un moyen supplémentaire de s'engager dans l'avenir des communautés indigènes en général.

Le genre de l'art

La transmission de la langue, des mythes, des coutumes, des savoir-faire, des pratiques artistiques, etc. - transmission qui, chez les Indigènes, est principalement prise en charge par les femmes - constitue un élément clé pour toute société et plus encore pour les communautés marginalisées. Ainsi, en menant des actions autour de l'art, les femmes de certains groupes sont parvenues à donner de la visibilité à leur rôle dans les communautés, mais aussi à faire face aux nécessités imposées par le contact avec les non-Indigènes. Or, analyser l'approche des arts autochtones est un autre moyen d'observer les effets de la colonialité du savoir sur les femmes indigènes.

Dans les récits des explorateurs et parfois dans les études sur les pratiques artistiques des sociétés indigènes, nous pouvons voir une tentative de réduire le rôle des femmes dans l'art. Ces récits, issus des voyages des premiers explorateurs au « Nouveau Monde », mais qui ont été récurrents jusqu'au XXe siècle, font un portrait de l'art indigène à partir de la manière dont l'art occidental était conçu dans les imaginaires.

Le concept d'art appliqué à l'analyse des arts indigènes (non seulement en Amérique, mais aussi en Afrique et en Océanie) ou des arts premiers, a souvent établi deux catégories d'art: celui des hommes - sculpture, peinture et architecture - et celui des femmes, essentiellement fait d'ouvrages « utilitaires », tissus, céramiques et vannerie. Or, cette classification correspond au paradigme occidental alors en vigueur chez les historiens de l'art aux XVIIIe et XIXe siècles: les œuvres réalisées par les hommes étaient élevées au statut de « grand art », tandis que celles des femmes étaient placées au rang d'« artisanat ». Cette catégorisation des productions artistiques a aussi influencé l'assignation des femmes indigènes à l'espace domestique dans les récits produits sur cette rencontre avec « l'autre ».

Ce n'est qu'à partir de la visibilité accrue du mouvement féminisme et de la structuration des études féministes en Amérique latine, notamment au Mexique dans les années 1970, que l'on commence à contester la place accordée aux femmes dans l'art, indépendamment de la société où elles se trouvent. Dans les études consacrées à l'art des Indigènes, la dichotomie entre les genres est présente dès le début. Avant les années 1970, les spécialistes occidentaux de l'art indigène, qui partagent alors les valeurs des historiens de l'art occidental, estiment que l'art des hommes possède une dimension spirituelle décisive tandis que, à l'inverse, l'art des femmes appartiendrait à la sphère profane et n'aurait donc pas la même valeur. Pourtant, du point de vue indigène, la séparation occidentale entre sacré et profane est dépourvue de sens, car ces deux sphères sont envisagées comme complémentaires, l'une n'allant pas sans l'autre.

Les Karajá nous offrent un exemple des multiples dimensions de l'art chez les Indigènes à travers la fabrication des *ritxòkò*, poupées en céramique faites exclusivement par les femmes. Les Karajá vivent à proximité du fleuve Araguaia - leur référent mythologique et social - dans les États de Goiás et de Tocantins, région centrale du Brésil. C'est par la fabrication des *ritxòkò* que les rituels, la sociabilité, l'éducation et les traditions sont présentées, transmises et réactualisées. Faites en céramiques, les poupées sont peintes avec des graphismes représentatifs du peuple karajá. Les *ritxòkò* sont fondamentales dans le processus de construction identitaire des filles et des femmes karajá et, par conséquent, dans la construction de l'identité du groupe karajá.



Fig. 1 Les poupées *ritxòkò*³

En 2012, les *ritxòkò* ont fait l'objet d'une reconnaissance patrimoniale par l'Instituto do Patrimônio Histórico e Arqueológico Brasileiro (IPHAN)⁴. L'art de fabriquer les poupées étant réservé aux femmes, ce sont elles qui sont placées au cœur de ce processus de reconnaissance patrimoniale, donc en contact avec les anthropologues et les membres de l'IPHAN. La production commerciale des *ritxòkò* a alors grandi pour répondre à la demande du marché externe. Auparavant vendues dans les zones proches des communautés karajá, grâce à la reconnaissance officielle, la commercialisation s'élargit à l'étranger, provoquant une organisation des femmes autour de ce commerce, ainsi que l'apparition de critiques d'art qui se basent sur les critères artistiques de la société euro-centrée⁵. Cela montre, en plus du caractère dynamique de l'identité, le pouvoir des femmes dans les communautés et leurs actions pour assurer l'autonomie économique du groupe tout en respectant ses traditions.

³ Les poupées *ritxòkò*, 22 fév. 2019: <http://www.brasil.gov.br/noticias/cultura/2014/11/modo-de-fazer-boneca-karaja-e-considerado-patrimonio-imaterial-brasileiro>.

⁴ <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/82>

⁵ RITXOKO, 43' min. Direção BORGES, Neto, OLHO filmes, 2011.

Pour répondre à l'organisation capitaliste occidentale sans pour autant délaisser les aspects fondamentaux de leurs traditions, ont été fondées, dans les années 1980, les deux premières associations de femmes indigènes au Brésil: *Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro* (Amarn)⁶ et *Associação de Mulheres Indígenas do Distrito de Taracúá, rios Uaupés e Tiquié* (Amitrut). Or, l'art a constitué l'élément clé dans la structuration de ces collectifs. Selon Aldona Jonaitis, l'exposition universelle de Chicago de 1893 montrait déjà « que les femmes, dans tous les peuples primitifs, ont été à l'origine de la plupart des arts industriels, et ce n'est qu'à partir du moment où ces derniers sont devenus lucratifs que les hommes s'en sont emparés et ont tenu les femmes à l'écart » (Jonaitis, 2013: 223). Cependant, et en dépit de ce constat, la reconnaissance de ces artistes en tant que telles peine à se faire.

Les associations présentes dans la région - autonomes, mais inspirées du travail des ONGs - ont pour objectif de réunir la pluralité des revendications des femmes indigènes face à l'État et à la société non indigène. Cependant, ces femmes cherchent aussi plus d'autonomie au sein de leurs communautés. Ces deux associations se présentent, dès leur naissance, comme des espaces d'opportunités de travail et de revenus à travers la promotion de l'art et de l'artisanat indigènes, deux aspects qui montrent bien l'adhésion à l'une des premières idées du féminisme blanc européen, à savoir, la lutte pour l'autonomie des femmes par le biais d'un revenu propre, pour répondre aux défis imposés par le capitalisme.

Jusqu'en 2010, les associations de femmes indigènes au Brésil ont des objectifs communs: 1) assurer la défense et l'exercice des droits des femmes autochtones; 2) représenter les organisations (associations et collectifs) des femmes indigènes dans les événements politiques locaux et nationaux; 3) assister et encourager la formation et le développement d'associations de femmes des communautés; 4) articuler et coordonner des réunions; 5) élaborer des projets pour générer un revenu chez les femmes; 6) créer des formes de communication et de diffusion du travail des femmes pour le renforcement politique de celles-ci dans le mouvement indigène; 7) soutenir la recherche sur l'artisanat, les produits agricoles et autres formes de génération de revenus pour les femmes qui cherchent à partager leurs savoirs traditionnels.

Dans les objectifs énoncés, nous ne pouvons nier l'impact de l'« adhésion » des communautés indigènes au mode de vie de la société dominante. Or, cela a énormément contribué à la marginalisation des femmes indigènes qui se trouvent dans un double combat, à l'extérieur de leurs communautés, contre les non-Indigènes, et à l'intérieur de celles-ci, par l'adoption de conditions injustes. Au Brésil et dans d'autres pays du continent, les femmes autochtones ont historiquement joué un rôle clé en tant qu'agentes de changements dans les familles et les communautés. En ce sens, l'ONU Femmes souligne que, chez les peuples autochtones, les femmes sont essentielles à de nombreuses

⁶ <http://amarnmanaus.blogspot.com>

économies, en travaillant pour la sécurité alimentaire et la souveraineté, ainsi que pour le bien-être des familles et du groupe. Les femmes seraient ainsi les agentes clés de l'économie morale (Thompson, 1991), sachant que, « au premier sens, économie morale s'oppose à économie politique, comme la raison communautaire à la raison libérale » (Fassin, 2009).

Mais ne serait-ce pas précisément contre ce rôle important au sein de la famille que les femmes indigènes s'organisent ? Ne souhaitent-elles pas être reconnues pour leur rôle politique dans et par l'État ? Les organisations politiques de femmes indigènes au Brésil montrent de plus en plus qu'elles cherchent en effet à être reconnues dans leurs multiples identités : femmes, indigènes et Brésiliennes. C'est dans cette quête qu'elles s'engagent dans des associations environnementalistes, dans l'organisation de grands rassemblements de groupes indigènes pour discuter des politiques spécifiques à cette population, ou encore adhèrent à des partis politiques, voire même se présentent aux élections.

En 2018, pour la première fois dans son histoire, le Brésil a une candidate à la vice-présidence de la République qui s'affirme en tant que femme et indigène, Sonia Guajajara. Elle est reconnue au-delà des limites des communautés traditionnelles pour sa militance en faveur des Indigènes et de l'environnement. Avec un manifeste intitulé *518 anos depois* (518 ans plus tard), cette infirmière et spécialiste en éducation, également coordinatrice de l'Articulation des peuples indigènes du Brésil, a lancé « une candidature indigène, anticapitaliste et écosocialiste ». L'image de Sonia Guajajara affichant les peintures corporelles et les parures caractéristiques du groupe guajajara-tenetehára, qui se trouve dans l'État du Maranhão, est largement diffusée dans les médias indépendants du Brésil qui voient en elle la possibilité d'une nouvelle façon de faire de la politique dans le pays.



Fig. 2 Sonia Guajajara⁷

⁷ Sonia Guajajara, 22 fév. 2019: <http://campanhademulher.org/sonia-guajajara/>.

Des approches politiques récentes, inspirées de certains mouvements indigènes, ont construit une idée de la « démocratie indienne » en opposition à la démocratie libérale. Caractérisée par l'importance du collectif par rapport à l'individu et par la recherche d'un consensus et de multiples formes de participation politique, la « démocratie indienne » est la combinaison des intérêts de la communauté et des intérêts individuels dans une « démocratie consensuelle » (Gómez Suárez, 2005).

Conclusion

Au Brésil, la population indigène compte plus de 300 communautés différentes, soit une population d'un peu plus de 900 000 personnes, parmi lesquelles 60 % vivent sur des terres indigènes (y compris les réserves) reconnues par l'État. Cependant, cela ne signifie pas l'absence de conflits avec les grands propriétaires terriens, leurs principaux voisins. Dans ce contexte, les femmes continuent à être les principales victimes des conflits et des massacres subis par les peuples autochtones. En outre, elles souffrent également de la perte de leurs enfants et de leur époux lors des conflits pour la terre. La participation des femmes autochtones aux mouvements et aux luttes pour le droit à la terre est aussi manifeste - même si elles ne sont pas toujours visibles - et elles sont donc souvent la cible d'attaques. La condition actuelle des femmes indigènes et leurs luttes sont issues en grande partie des différentes formes de colonisation des peuples indigènes tout au long de leur histoire.

Par ailleurs, le contact avec les non-Indigènes a fortement influencé l'organisation politique des femmes indigènes. Les différents groupes indigènes au Brésil, mais aussi dans la plupart des pays d'Amérique du Sud, sont très actifs dans la lutte contre la mondialisation, l'imposition des politiques par les États depuis les années 1920 et contre toute sorte d'effets du contact colonialiste. De ce fait, la lutte politique des femmes indigènes n'est pas uniquement une lutte pour les femmes, mais une lutte pour le collectif indigène, où les limites d'un territoire imposé et des identités figées de sexe et de genre ne trouvent pas toujours leur place.

Du côté de la société occidentale, la reconnaissance des féminismes indigènes revient surtout à légitimer la pluralité des vécus et des demandes de ces femmes, ainsi que la possibilité d'une coexistence entre les différents féminismes, mais aussi à valoriser les actions quotidiennes des femmes indigènes au sein de leurs communautés.

Ces trois piliers - une diversité d'expériences, une pluralité des engagements politiques et du politique au quotidien - remettent en cause des notions assez ancrées de la société occidentale. Si nous entendons de plus en plus parler du rôle protagoniste des femmes indigènes dans la politique, il faut élargir le concept de politique et penser à la politique quotidienne pour la survie des groupes indigènes, car ces actions au sein de communautés, fondamentales pour la survie des groupes, ne sont pas nouvelles pour les femmes indigènes.

Plutôt que de regarder les actions politiques des femmes indigènes comme un mouvement récent et exogène à ces sociétés, nous devrions plutôt envisager de reconnaître les mécanismes d’oppression coloniale utilisés pour effacer leurs combats depuis des centaines d’années. Il conviendrait également de prendre en compte la manière dont le projet d’un féminisme universel élaboré à partir du modèle européen a contribué à voir les femmes indigènes comme soumises au pouvoir patriarcal sans chercher à remettre cela en question. Les cas mentionnés dans cet article mettent en évidence la nécessité de prendre en considération l’existence de différents espaces politiques et de reconnaître les effets de la colonisation du savoir, encore très présente dans le regard porté sur les femmes et plus encore sur les femmes indigènes.

Bibliographie

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

CAMARGO DA SILVA, Telma et Manuel F. LIMA FILHO. « A arte de saber fazer grafismo nas bonecas karajá ». *Horizontes Antropológicos*, n° 38, (juil./déc.) 2012.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. « Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da ‘invenção do outro’ ». In *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*, Edgardo Lander (Dir.), San Pablo: CLACSO, 2005.

FASSIN, Didier. « Les économies morales revisitées ». *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n° 6, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 1994.

GÓMEZ SUÁREZ, Águeda. «Estructura de oportunidad política de los movimientos indígenas latinoamericanos». *Alteridades*, n° 12, (enero-junio) 2002: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74702309>

GUAJAJARA, Sonia. 22 fév. 2019: <http://campanhademulher.org/sonia-guajajara/>

hooks, bell. *Ne suis-je pas une femme ? : femmes noires et féminisme*. Paris: Éditions Cambourakis, 2015 (1981).

hooks, bell. *Talking back: thinking feminist, thinking black*. Boston: South End Press, 1989.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. “Modo de fazer Bonecas Karajá é patrimônio imaterial brasileiro”, 23 décembre 2017: <http://www.brasil.gov.br/noticias/cultura/2014/11/modo-de-fazer-boneca-karaja-e-considerado-patrimonio-imaterial-brasileiro>

JONAITIS, Aldona. « Franz Boas et l'art des femmes indiennes ». In *Franz Boas: le travail du regard*, Michel Espagne et Isabelle Kalinowski (Dir.), Paris: Armand Colin, 2013.

LAVANCHY, Anne. « Le genre de l'autochtonie ». In *Les langages de l'autochtonie: Enjeux politiques et sociaux des négociations identitaires mapuche au Chili*, A. Lavanchy, Paris: EMSH, 2009.

LEITE, Yonne et Bruna FRANCHETTO. « 500 anos de línguas indígenas no Brasil ». In *Quinhentos Anos de História Lingüística do Brasil*. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo do Estado da Bahia, 2006.

MASSON, Sabine. *Pour une critique féministe décoloniale*. Lausanne: Antipodes, 2016.

MIGNOLO, Walter. « The geopolitics of knowledge and the colonial difference ». *The South Atlantic Quarterly*, Vol. 101, n° 1, 2002.

QUIJANO, Anibal. *Colonialidad y modernidad-racionalidad*. In *Los conquistados*, Heraclio Bonillo (comp.), Bogotá: Tercer Mundo Ediciones, FLACSO, 1992.

QUIJANO, A. « 'Race' et colonialité du pouvoir ». *Mouvements*, Vol. 3, n° 51, 2007.

RITXOKO, 43mn. Direção BORGES, Neto, OLHO filmes, 2011.

THOMPSON, Edward Palmer. « The moral economy reviewed ». In *Customs in common, Studies in Traditional Popular Culture*, E.P. Thomson, Londres: The New Press, 1993.