

Glissements De l'Australie à la France en passant par la Guyane

Le désir de ce livre est né dans la Creuse, lorsqu'entre soleil, pluie et nuits étoilées quelques trois cents personnes partageaient une semaine d'août intense et joyeuse. Orchestré par les collectifs de la région, le rassemblement sur la ferme de Lachaud près du lac de Vassivière s'inscrivait dans leur rêve de faire émerger un réseau d'écoles de la Terre inspirées par l'expérience d'éducation populaire zapatiste au Mexique. Des granges et un grand tunnel accueillait des discussions animées engageant un public de tous horizons. Le soir autour d'un feu, jeunes et cheveux gris continuaient à discuter assis sur des pierres ou dansaient sur des rythmes électro plus ou moins expérimentaux. Depuis, chaque nouveau séjour sur ce plateau de Millevaches m'a apporté la conviction que, face aux menaces climatiques induites par une économie emballée et destructrice, les territoires traités par l'Etat comme des déserts peuvent être sources de solutions, à condition bien sûr de la mobilisation et de l'implication dans la vie locale.

Je revins à la ferme de Lachaud en 2018, projeter un film que je venais de monter à partir de quarante années d'images et de sons recueillis auprès des Warlpiri du désert central australien. Dans la première scène une femme aborigène assise en tailleur devant une fumée de feu prend dans ses bras un bébé blanc tout nu que je lui tends. Commence le rituel de fumigation de ma fille cadette Nidala par ma *ngati* « mère » Warlpiri, Nakakut Barbara Gibson Nakamarra, qui m'a adoptée dans sa famille en 1979, alors qu'à vingt-trois ans je commençais une thèse en anthropologie. Quinze ans plus tard, une complicité très émouvante transparaît à l'image entre Nakakut et sa « petite-fille » *jaja* de sept semaines, qui après chaque plongée de son corps dans la fumée, sourit à ses douces paroles. Le feu allumé au fond d'un petit trou dans

* L'autrice qui depuis les années 1980 insiste sur l'ajout du féminin par rapport au masculin universel, a dans ce livre adopté, presque systématiquement, une écriture s'approchant du féminin inclusif signalé par un seul point médian (gardien·nes, rituel·les...). Elle a décidé par ailleurs de suivre la pratique militante de mettre en majuscule tant les adjectifs que les noms désignant des peuples autochtones et leurs langues respectives.

le sable est recouvert de plantes médicinales odorantes utilisées dans divers rites qui, depuis la naissance, ponctuent le cycle de vie pour nettoyer le corps et l'esprit. J'ai souvent campé avec Nakakut dans le désert Tanami sur des terres ancestrales retrouvées grâce à la victoire récente d'une revendication territoriale. Après la mort de son mari en 1990, elle a préféré quitter la communauté Lajamanu, ancienne réserve où quelques 800 Warlpiri avaient été sédentarisés dans les années 1950, et s'est installée en Australie occidentale, comme moi. J'habitais alors à Broome, la ville de mon mari, Wayne Jowandi Barker, musicien et réalisateur aborigène, d'ascendance Jabirr Jabirr et Djugun, les peuples gardiens de cette région du littoral de l'Océan Indien où nous avons vécu quelques années avec nos deux filles. Nakakut termina le rite de fumigation en recouvrant de terre le trou qu'elle avait creusé pour le feu, et expliqua que « si on laisse le sol ouvert après le rite, la mère du bébé fumigé peut tomber malade dans son propre ventre¹ ».

Lorsque Nakakut vivait encore avec sa famille de chasse et de cueillette dans le désert Tanami, les bébés étaient enduits à la naissance depuis le front jusqu'à la poitrine avec une pâte noire tirée des feuilles de l'arbre *parrawuju*. Des herbes jaunes de spinifex glissées dans les cheveux et le nombril frotté avec la terre rouge des termitières, le nouveau-né devait aussi en avaler pour être purifié de ce qu'il avait bu dans le ventre de sa mère. Seulement après cette ingestion de terre, le nourrisson était mis au sein. En cas de trop grande chaleur, hommes et femmes s'enteraient dans la terre en ne laissant dépasser que la tête recouverte d'un bouclier pour les hommes et d'un plat pour les femmes. Une fois le soleil couché, on pouvait reprendre la marche en se guidant avec les étoiles. En cas de déshydratation, on enduisait de sang l'homme ou la femme et parfois la saignée d'un homme était bue. Parmi les rites magiques, deux familles mélangeaient leur sang dans un *waniri*, petit trou à source souterraine, pour faire remonter l'eau, comme si le sol avait besoin de l'alliance de deux altérités pour désaltérer les humains.

« La terre, ma chair » est le titre d'un vieil article où je parle du réseau de l'eau vivante qui relie des sites sacrés du désert à des trous cycloniques au fond de l'océan². Les Warlpiri se pensent et

1 Barbara Glowczewski, *Lajamanu. 40 ans avec les Warlpiri*, 2018 (consultable sur vimeo.com).

2 Barbara Glowczewski, « La terre, ma chair », *Études rurales*, n° 127-128, 1992, p. 89-105.

se vivent comme une extension de la terre. Grâce à eux et à leurs voisins, j'ai appris à expérimenter le désert, les rivières ou le littoral comme vivants, un archipel de lieux virtuels qui s'actualisent en lieux événements, traces des transformations géologiques et historiques du paysage. Chaque enfant incarne ainsi une virtualité de vie semée par les ancêtres dans une pierre, un arbre ou une source. Toutes les espèces animales et végétales, les phénomènes atmosphériques, les vents ou le feu sont aussi des émanations actuelles de virtualités semées dans la terre et sous la mer avant le grand déluge qui, il y a 7000 ans, sépara quelques 4000 îles du continent. Pour ses habitant·es humain·es ou non humain·es, le désert est vivant comme les côtes inondées, la savane ou les forêts. Tous les lieux sont en veille ou assoupis, attendant de se réveiller dans des devenirs multiples qui relient la terre aux espaces interstellaires. Mais les humains doivent chanter, danser, se peindre et pratiquer divers gestes pour que la terre donne sa nourriture, son eau, en renouvelant toutes les formes vivantes.

Après le film, qui nous fit voyager sur les terres des Warlpiri, de rituels en chasses, ainsi qu'à la coopérative artistique et au centre de soin des personnes âgées de Lajamanu, Nidala, le bébé fumigé devenu une belle jeune femme, invita l'assistance de la ferme de Lachaud à faire cercle autour d'un feu improvisé à ciel ouvert pour une fumigation sous le soleil. À tour de rôle, une cinquantaine de personnes s'agenouillèrent devant elle qui chanta pour chacune, posant sur leurs poitrines et leurs têtes des feuilles médicinales que sa sœur aînée Milari chauffait dans le feu. Puis, nous avons montré le saut glissant des femmes et le pas percutant des hommes propres aux danses de leur pays. Répartis en deux cercles concentriques tournant en sens opposé, les unes avançaient en sautillant les deux pieds ensemble, les autres en frappant fort le sol de chaque pied. Rythmé par ces battements du poids des cuisses des hommes, et des petits cris des femmes projetant le bassin vers l'avant à chaque saut, le double tournoiement inversé de la danse vise à faire converger les existences humaines avec les forces désirantes de la terre. Le lendemain au Magasin général de Tarnac, lorsque les habitantes qui s'y réunissent régulièrement nous invitèrent à discuter des femmes aborigènes, l'intimité des échanges, des souffrances et des rêves fit couler des larmes réparatrices.

Mes deux filles sont nées en Australie occidentale sur le bord de l'Océan indien, où leur grand-mère paternelle, Theresa Barker, Djugun par sa mère et Jabirr Jabirr par son père, leur a

expliqué que le don de soigner à la façon ancienne des Jalgangurru, les chamanes, traversait les générations avec l'aide de trois petits esprits émeus que seuls les guérisseurs de la famille pouvaient voir. Ma belle-mère avait rêvé que Nidala avait pour *rayi*, un esprit-enfant d'un Serpent noir et Milari celui de l'Aigle de mer dont une tache marquait sa cheville la première semaine de sa naissance. Ces deux animaux sont des devenirs totémiques de l'espace-temps des Rêves, *Bugarigarra*. Mes filles sont aussi physiquement liées à l'Émeu dont l'esprit se matérialise parfois sous forme de trois oisillons émeus qui aident certains membres de la famille à soigner. Lors d'un passage en France en 2018, Nidala avait effectué un rite de fumigation pour un groupe de la Zad de Notre Dame-des-Landes qui venait de résister à une expulsion violente. À la même époque, se tenait à Genac le festival de chamanisme et des traditions anciennes où Milari avait accompagné une délégation aborigène. Elle avait assisté les soignantes et soignants lors des ateliers et des grands rassemblements réunissant deux cents porteuses et porteurs de rituels du monde entier. À cette occasion, Lance Sullivan Jupurrula qu'elle avait connu petite fille à Townsville, quand nous y vivions en 2004 et 2005, lui montra comment voir la source du mal à travers le corps. Les enseignements chamaniques de ce guérisseur du peuple Yalarrnga, que j'avais racontés lors du rassemblement à la ferme de Lachaud l'été précédent, ont touché celles et ceux qui dans la région créent diverses formes de réancrages et d'alliances avec la terre.

*

Du fait de l'ancienneté de l'exode rural, la langue d'Oc du pays perd son usage. L'Institut d'Études Occitanes du Limousin, créé en 1977 pour valoriser la culture et la langue occitanes dans la région, a permis un renouveau avec le retour des fêtes occitanes dans les années 1970 et a stimulé la créativité avec de nombreux groupes de musique occitane³. Les soins ancestraux des recommandes qui font des dévotions et indiquent des « bonnes fontaines » aux personnes souffrantes sont encore valorisés et entremêlés avec de nouvelles pratiques alternatives face à

3 Voir le site Internet de l'Institut d'Estudis Occitans dau Lemosin. Voir également Marie-France Houdart, *Comprendre le pays limousin... et y vivre... e l'i viure*, Lamazière-Basse, Maiade, 2003 et *Littérature occitane en Limousin, Machine à Feuilles*, n° 14, 2002.

la maladie, la mort, et au cycle des saisons. À l'automne 2019, la ferme de Lachaud accueille dix étudiantes et onze étudiants du master d'études environnementales que nous venions de créer avec un groupe enseignant à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris. Pour initier ces jeunes à une expérience d'enquêtes sur le terrain, nous fîmes trois groupes thématiques encadrés en binômes par des historiens et des sociologues. Nidala, tout juste diplômée d'un master environnemental de Sydney se joignit au groupe que j'animais avec Geneviève Pruvost. Pendant l'été, j'avais rencontré deux énergéticiennes et un jeune éleveur de la région qui avaient accepté de nous offrir quatre jours d'expériences inouïes pour tester nos ancrages respectifs et ressentir des forces propres à cette terre. Adrien nous invita à trouver les énergies de ce qu'il appelle des ponts telluriques cachés dans les granites érodés aux formes étranges, recouverts de mousse au milieu d'un petit bois de chênes. Chacun et chacune a sillonné à sa manière entre les arbres, les bruyères, les fougères et sur la grande plateforme granitique du « dos de la baleine » de Clamouzat traversée de failles suintantes d'eau. Un des étudiants fut tant touché par ces pierres qu'elles lui évoquèrent des sensations spirituelles vécues dans son pays d'origine, Haïti.

La veille au soir après le dîner dans la cuisine collective de la ferme de Lachaud, j'avais expliqué aux jeunes que pour les Aborigènes d'Australie qui ressentent la terre comme habitée de vies et de forces diverses, il ne s'agit pas d'une *croyance* en quelque chose mais d'un rapport de *confiance* avec ce qu'ils et elles vivent en mettant leurs seuils de perception à nu, en s'ouvrant à tout ce qui les traverse. Lorsque j'étais étudiante en 1980, un jeune Warlpiri m'a prise à partie en déclarant que les liens de son peuple à la terre n'étaient « pas seulement des croyances mais la vérité » car chaque homme et femme vit des liens avec la terre que les Blancs ne comprennent pas⁴. Mes recherches et expériences ultérieures m'ont convaincue que la notion de croyance est l'apanage de religions monothéistes dites du livre, et plus particulièrement du christianisme qui se fonde en partie sur la notion du *Credo* , littéralement « le croire ». Les religions qui se pensent dans la croyance taxent de croyances les formes spirituelles qui sont autres qu'elles. Or les spiritualités non monothéistes se partagent en général dans

4 Il s'agit de l'artiste Martin Johnson Japanangka, voir Barbara Glowczewski, *Les Rêveurs du désert. Aborigènes d'Australie* (1989), Arles, Actes Sud, 2017, p. 173.

une ritualisation collective d'expérimentations individuelles qui, à mon avis, ne relèvent pas de la foi mais d'une confiance de réception des forces du vivant, dont la coupure judéo-chrétienne entre le corps et l'esprit a en quelque sorte bloqué l'accès. À partir des savoirs que j'avais vécus sur le terrain, j'avais invité le groupe à essayer de penser les expériences à venir non pas en termes de *croissance* mais en *confiance* partagée avec nos guides.

En ce sens, en nous invitant chacune et chacun à nous promener dans les bois et sur les rochers du Clamouzat, Adrien nous offrit très généreusement les moyens de nous ouvrir au milieu dans lequel il a grandi, d'abord individuellement, en invitant chacune et chacun à se promener seul dans les bois et sur les rochers, puis collectivement en partageant nos ressentis très divers. Certaines expériences avaient été réconfortantes, enveloppantes, d'autres inquiétantes par la gravité attractive de ce qui semblait émaner des failles telluriques. Pour ma part, je vécus un sentiment de grande mélancolie, comme si le lieu était chargé de beaucoup de souffrances, qu'elles fussent humaines, animales ou végétales. Cette mémoire blessée de la terre sembla s'alléger lorsque, fermant les yeux en un point du rocher que m'indiqua Adrien, je m'accroupis avec mes coudes posés sur les genoux paumes ouvertes et, soudain, à travers mes paupières fermées, je vis mes mains translucides auréolées de couleurs arc-en-ciel. La vision était extrêmement agréable ainsi que la sensation que mes mains n'étaient plus celles de mon corps mais celles d'un autre moi, une chose plurielle qui passait là hors du temps dans mes doigts depuis la profondeur de la matière. L'éveil des sens sur les rochers, et d'autres pratiques énergétiques proposées par deux enchanteuses de la montagne Limousine allaient faire naître un désir collectif de penser ensemble le soin de la terre.

*

La région a une longue histoire d'hospitalité comme terre d'utopies⁵ depuis la résistance cathare dès la fin du XI^e siècle en passant par l'imprimerie communautaire installée en 1848 à Boussac par le prolifique Pierre Leroux, un érudit et élu socialiste qui réfutait le dualisme corps/esprit au profit d'une conception

5 Voir Dominique Danthieux, « La Montagne limousine, terre d'utopies? », dans *Utopies en Limousin. De Boussac à Tarnac, histoires d'autres possibles*, Limoges, Les Ardents Éditeurs, 2014, p. 145-153.

triple de l'humain comme sensation, sentiment et connaissance. La communauté de Boussac qui partageait sa vision non transcendante de Dieu, pratiqua une forme d'agriculture récupératrice de déchets, fondée sur l'idée que « les vivants se nourrissent des morts ». Le Limousin abrita de 1933 à 1935 un kibboutz de jeunes Juifs allemands venus apprendre l'agriculture dans le sud de la Corrèze avant de partir en Palestine et, de 1936 à 1939, 7000 réfugié·es de la guerre d'Espagne, en Creuse à Guéret et Aubusson. Depuis cinquante ans, diverses vagues de néo-ruraux sont venus habiter les villages et les bourgs désertés. Une mobilisation en 2018 empêcha l'expulsion d'un jeune Soudanais en exil, cette action fut un moment marquant de soutien aux réfugié·es présent·es sur le territoire et impliqué·es dans la vie locale. Le 3 novembre 2019, naissait à Peyrelevade le Syndicat de la Montagne limousine, appel à une force collective « qui puisse s'opposer aux puissances qui façonnent sur notre dos l'avenir du territoire, les banques, les administrations diverses, les lobbies économiques locaux, régionaux, internationaux », hors de toute affiliation de parti, avec six perspectives : relocaliser l'usage des ressources du territoire, permettre l'accès à la terre et au logement, défendre les infrastructures existantes, s'organiser face aux violences du système, mettre en place un droit d'asile local et mettre un terme à la destruction du vivant à l'échelle de ce territoire⁶. L'expression de ces désirs repose sur une longue pratique de luttes locales impliquant de nombreuses personnes, les unes issues d'anciennes familles de la région, les autres ancrées dans les années 1970 ou plus récemment sur ce qu'elles préfèrent appeler montagne plutôt que plateau. Le Syndicat de la Montagne limousine affirme « nous sommes le territoire » tout en revendiquant d'être en lien avec « toutes les expériences, tous les mouvements de par le monde, qui œuvrent en ce sens »⁷.

De son passage sur la montagne limousine, le groupe ressortit très soudé, stimulé en écritures, en solidarités, en désir de partages et d'engagements dans le contexte des grèves qui marquèrent la fin de l'année 2019 et le début de l'année 2020. Le cadre du nouvel enseignement en études environnementales m'incita à proposer aux jeunes de découvrir les dessous géologiques de l'institution. Nous descendîmes par un puits situé juste à côté de

6 Voir la présentation du « Syndicat de la Montagne limousine » sur montagnelimousine.net.

7 Voir la déclaration « Il n'y aura pas d'expulsion sur la Montagne limousine ! », *Les blogs de Médiapart*, 26 juillet 2018.

l'EHESS une nuit de décembre, parcourant une section du réseau des anciennes carrières de Paris avec Roxane, qui avait écrit une superbe thèse sur le sujet, et Titou, dépitisteur de carrières⁸.

Je n'y étais pas retournée depuis ma recherche dans les années 1980 qui avait donné lieu au livre collectif *La Cité des Cataphiles. Mission anthropologique dans les souterrains de Paris*⁹. Durant les quelques heures d'équipée nocturne, torche au front, nous avançâmes à la queue leu leu, parfois en pataugeant, dans des galeries magnifiquement aménagées par les tailleurs de pierre qui avaient œuvré avant, pendant et après la Révolution française. Pour consolider les trous de carrières qui menaçaient d'effondrement la surface de la ville, les carriers avaient construit des colonnes de soutènement avec les pierres des galeries qu'ils creusaient sous terre en suivant les rues de la rive gauche de Paris. Je fus surprise de voir dans les galeries et le bunker allemand tant de graffitis et de peintures, dont les cochons de Bruno nés sous terre en 1984 qui se firent connaître ensuite à la campagne puis sur les murs de villes hors de France. Le passage par des trous de chatière sur le ventre et dans des galeries basses le dos courbé me rappela mes années de jeunesse. Les parois peintes ou griffonnées d'alors étaient vite nettoyées par quelques rares cataphiles qui restauraient certains lieux en archéologues passionnés, alors que des promeneurs clandestins festoyaient, ou marchaient des heures, parfois bravant des difficultés spéléologiques. Les murs de pierres et les galeries en friche sous la ville cachent une multitude de couches d'histoires et de pratiques. Tels les boyaux de la ville, le réseau des 300 km de galeries calcaires de la doublure souterraine du sud de Paris et de sa banlieue proche offre encore un milieu parfait pour vivre l'ancrage géologique, historique, mythologique et même rituel de la ville.

Un tel ancrage dans un sous-sol traversé de traces à la fois naturelles et culturelles est ce que j'avais cherché à Paris après

8 Roxane Peirazeau et Titouan Gelez, *L'Archéologie autonome et les aménagements cataphiles*, Paris, ACP, 2017 (consultable sur Internet); Roxane Peirazeau, *Clandestinité et Patrimonialisation. Cartographie des idéaux et interactions cataphiles au sein des carrières souterraines de Paris*, thèse de doctorat en anthropologie, EHESS, 2015; *Cataphiles. Anthropologie souterraine dans les carrières de Paris*, Paris, ACP, 2020.

9 Barbara Glowczewski, Jean-François Matteudi, Violaine Carrère-Leconte, Marc Viré, *La Cité des Cataphiles. Mission anthropologique dans les souterrains de Paris* (1983), Paris, ACP, 2008.

mes séjours australiens et ma thèse sur *Le Rêve et la terre*¹⁰. Lors de notre voyage dans les tréfonds de la ville, le groupe fut aussi convaincu que cet ancrage à la frontière trouble de la nature et de la culture repose sur la possibilité de partager de manière singulière l'usage d'un sous-sol commun. À l'instar de l'expérience collective initiée par Adrien aux rochers de Clamouzat, les pierres des anciennes carrières parisiennes ont confirmé, une nouvelle fois, que quelque chose de la spiritualité des ondes et des chants de la terre, tels que ressentis par les Aborigènes, pourrait être réactivé partout où nous nous ouvrons à la vie de la terre.

Transversalités planétaires

À l'origine de ce livre était mon désir de redéfinir mon engagement anthropologique et civique en France par rapport à trois terrains différents en Australie : le désert central depuis 1979, la côte nord-ouest de l'Océan Indien, puis l'île de Palm dans le Pacifique. Chaque séjour et retour m'avait obligée à reprendre pied autrement tant là-bas qu'ici. À mon entrée au CNRS en 1991, j'investis le multimédia et l'Internet pour engager, au bénéfice des populations concernées, un processus de restitution de mes données collectées depuis plus de dix ans¹¹. Je retournai régulièrement dans le désert tout en travaillant en parallèle avec ma belle-mère aborigène à assembler l'histoire orale des peuples Yawuru et Djugun de la région de Broome où j'habitais jusqu'en 1998 : la publication de notre manuscrit compilant les témoignages de femmes et d'hommes qui avaient connu les violences de la colonisation fut bloquée par l'État d'Australie occidentale comme « pièce à conviction » dans les conflits d'intérêt opposant une douzaine de familles locales dans une revendication territoriale. Nous décidâmes avec le père de mes filles de vivre un peu en France où Wayne Jowandi fit de la musique en tournant dans de nombreux

10 Barbara Glowczewski, *Le Rêve et la terre. Rapport à l'espace et au temps des Warlpiri du désert central australien*, thèse de troisième cycle en ethnologie, Paris 7 Jussieu, 1981.

11 Barbara Glowczewski a créé un cours sur les premiers sites indigènes (Yolngu, Mapuche, Same), un autre « *Reclaiming the past* » pour rechercher son histoire orale (Notre-Dame University, Broome, 1996-1998); une collaboration avec John Stanton (Berndt Museum, Perth) permit de mettre en valeur l'usage numérique des Aborigènes (1998-2002).

festivals. De retour en Australie en 2001, nous avons filmé en Terre d'Arnhem à l'occasion du festival Garma. J'appris d'une famille de Yolngu à Bawaka leur expérience ritualisée d'échanges séculaires avec des pêcheurs de Macassar qui venaient tous les ans chercher des bûches de mer jusqu'à ce que la récente colonisation britannique interdise ce commerce au début du XX^e siècle : les visiteurs asiatiques auraient abandonné une femme-esprit appelée Bayini, à la peau blanche comme les sirènes et autres habitant·es de l'océan. Bayini rejoignit la constellation totémique du clan de la famille Burrarwanga avec l'Ancre et la Raie Pastenague¹². Sur cette côte du nord comme dans le désert, le totémisme se confirmait comme un système dynamique qui pouvait intégrer l'histoire humaine dans une mémoire de la terre.

Je partis avec une petite équipe de recherche au Festival des Arts du Pacifique qui se tenait en 2004 sur la petite île indépendante de Palau accueillant trois mille invité·es venant de trente-trois pays du Pacifique¹³. Le récit des luttes des habitants de Palau qui nous hébergeaient, la rencontre de la délégation des activistes de Polynésie française envoyée par le gouvernement autonomiste d'Oscar Temaru qui venait d'être élu, ainsi que les échanges avec des femmes guérisseuses de Lifou et deux jeunes poètes Kanak m'ouvrirent une nouvelle perspective pour appréhender la force des transversalités locales face à la globalisation¹⁴. Je fus très impressionnée par l'engagement politique et la vivacité culturelle des peuples d'outre-mer colonisés par la France et

12 Voir le film de Wayne Jowandi Barker et Barbara Glowczewski, *L'Esprit de l'Ancre*, CNRS Images, 2001 (consultable sur Internet). Sur le tournage, voir la quatrième partie de Barbara Glowczewski, *Rêves en colère*, *op. cit.*

13 Voir Barbara Glowczewski et Rosita Henry, « Danser avec le courant. Flux et reflux au neuvième Festival des Arts du Pacifique, Palau 2004 », dans Barbara Glowczewski et Rosita Henry (éds.), *Le Défi Indigène. Entre Spectacle et Politique*, Paris, Aux Lieux d'Être, 2007.

14 Des femmes de Palau ont créé le centre culturel Ngarachamayong pour rendre hommage à leur culture matrilineaire. La plupart, comme l'anthropologue Katharine Kesolei, militent contre le nucléaire et leurs actions politiques et culturelles dans les années 1980 ont valu à certaines un séjour en prison pour leurs positions contre l'alliance militaire avec les États-Unis. Voir Lynn B. Wilson, *Speaking to Power: Gender and Politics in the Western Pacific*, New York, Routledge, 1995. Voir aussi Barbara Glowczewski, « Anthropologie. Propriété intellectuelle et pouvoir des femmes », dans Béatrice Didier, Antoinette Fouque, Mireille Calle-Gruber (éds.), *Le Dictionnaire universel des Créatrices*, Paris, Éditions des Femmes, 2009 (consultable sur Internet).

l'originalité de leurs stratégies de résistance pour défendre leurs territoires. Les partages que m'offriraient plus tard les femmes et les hommes autochtones de Polynésie et de Nouvelle-Calédonie sur leurs terres respectives me confortèrent dans l'idée que, même si je ne pouvais m'investir en tant qu'ethnographe au long cours sur ces terrains, je devais rester en alerte par rapport à ce qui s'y passait, tant comme française que chercheuse en anthropologie. S'engager sur un plan comparatif devint une responsabilité éthique, à la fois citoyenne et scientifique pour traduire des luttes en faveur de l'affirmation des singularités contre le système économique global qui tendait à les détruire tout en ravageant leurs milieux pour en extraire les ressources dont nous bénéficions partout.

Certains des peuples du Pacifique échangeaient des biens et des idées depuis des siècles, voire des millénaires, avant la colonisation britannique ou française et, depuis, élaborent de nouvelles solidarités transnationales. La globalisation planétaire des marchés implique dans la géopolitique du Pacifique toutes les grandes puissances, dont les États-Unis, le Japon, la Chine et la France qui dépendent des ressources de la Polynésie française et de la Nouvelle-Calédonie¹⁵. L'Australie s'est attribuée le rôle de « gendarme » des petits États d'Océanie, tel l'ancien archipel des Nouvelles-Hybrides devenues en 1984 le Vanuatu indépendant. Autrefois sous la tutelle partagée de la France et de l'Australie, le Vanuatu avait fourni aux plantations de cannes à sucre du Queensland une main-d'œuvre à bas prix : ces engagé·es mélanésien·nes étaient surnommé·es de manière dénigrante « Kanakas », un terme qui incluait également les Kanaks issus de la Nouvelle-Calédonie. Certain·es rentrèrent au pays, d'autres restèrent en Australie, souvent s'intermariaient avec des Aborigènes.

Tout était lié : il fallait démêler les enchevêtrements pour lutter contre les politiques extractivistes coloniales et celles qui, depuis la colonisation, se métamorphosaient sans cesse au profit d'un capitalisme détruisant la planète et écrasant une majorité de vies au bénéfice d'une toute petite minorité. J'organisai des colloques internationaux et un programme de recherche que j'appelai TransOceanik pour comparer la situation, l'histoire, la créativité et les aspirations des habitants colonisés et minorisés sur la ceinture tropicale de la planète. De nombreux échanges furent stimulés dans ce cadre pendant une dizaine d'années en France, à La Réunion,

15 Voir Barbara Glowczewski et Rosita Henry (éds.), *Le Défi indigène*, *op. cit.*

en Australie et au Brésil où je fus invitée pendant six mois en 2013¹⁶. Grâce à leur passage dans l'Hexagone, j'avais rencontré des activistes Amérindiens de Guyane française dès 1989, mais ce n'est qu'en décembre 2018 que je pus m'y rendre invitée d'abord par des Kali'na aux jeux d'Awala-Yalimapo sur le littoral puis des Wayana sur le Haut-Maroni. Ce peuple et leurs voisins étaient en proie à une épidémie de suicides de leurs jeunes tout en luttant contre l'empoisonnement du fleuve Maroni par le mercure, provoqué par l'orpaillage clandestin qui détruisait l'Amazonie. En rentrant de Guyane, alors que le mouvement des Gilets Jaunes venait de commencer, j'ai pensé appeler le livre « Glissements de terrains », les deux au pluriel. Mes « glissements » n'étaient pas juste une navigation entre désert, océans et forêt, mais le sentiment, de plus en plus évident, que le sol se dérobaît sous mes pieds, comme sous celui de la plupart des terrien·nes confrontés à des changements drastiques en cours et à venir. Il me sembla urgent de retrouver et déchiffrer des couches superposées sous tous les terrains : non pas tant pour s'adapter aux ruines¹⁷ mais pour se confronter à ce qui survit dans les profondeurs, mémoire vivante qui peut prendre diverses formes, pas toujours bienveillantes. Et pourtant il nous faut apprendre à vivre avec ces choses-là comme avec les virus.

L'appel à la solidarité et à l'entraide prend une urgence encore plus concrète alors que la menace d'une maladie mortelle provoquée par un coronavirus a confiné une partie de la planète, soulignant en France la catastrophe de l'abandon de l'État vis-à-vis des hôpitaux et autres services publics. Cet abandon a été dénoncé depuis des années et particulièrement lors du mouvement de grèves qui, juste avant, a mobilisé de nombreux citoyen·nes contre la réforme des retraites puis des enseignant·es et étudiant·es contre la loi sur l'enseignement et la recherche. Par

16 La collaboration avec l'Australie permit de monter le LIA (Laboratoire International Associé) TransOceanik (CNRS/JCU) pour organiser des rencontres au musée du quai Branly (*La Restitution anthropologique. Comment et pour qui ?*, 2010; *Mémoire heureuse, héritages douloureux. Des lieux, des arts et des jeux*, 2011), à l'université de La Réunion (*Entre créolisation et autochtonie*, 2012), à l'université UFSC à Florianopolis au Brésil (*Interfaces troubles : masculin/féminin, humain/non humain, vivant/mort : le primat du langage en question*, 2013) et au Collège de France (*L'Envers du décor*, 2013; *Le Théâtre des opérations*, 2015).

17 Anna Lowenhaupt Tsing, *Le Champignon de la fin du monde. Sur les possibilités de vivre dans les ruines du capitalisme* (2015), Paris, La Découverte, 2017.

cet appel à l'entraide il s'agit de construire dans les territoires et en réseaux nationaux et transnationaux des alternatives contre les méfaits des politiques néolibérales que le gouvernement continue à protéger, en accélérant les erreurs et abus de pouvoir, malgré la situation sanitaire. Lors du scandale de l'insuffisance et des détournements de masques pendant le confinement de mars-avril 2020 contre la pandémie mondiale, pourquoi l'État français a-t-il privilégié de grandes surfaces alimentaires et fermé les marchés ? Des paysan·nes se sont organisé·es pour tenter de défendre la distribution de leurs produits. Des associations de locataires ont demandé l'annulation du paiement des loyers d'avril et en ont appelé à l'État et à la solidarité des propriétaires. Des étudiant·es de Bordeaux se sont mobilisé·es pour offrir des colis alimentaires et un soutien psychologique à d'autres en détresse dans leur studio du CROUS. À Toulouse, le CROUS a fini par annoncer que les loyers seraient suspendus jusqu'en août alors que des pétitions demandaient la mise en place d'un revenu minimum pour toutes les personnes en difficulté tant au niveau national qu'euro péen. Il est difficile mais plus que jamais indispensable d'engager sur le terrain toute la population dans la diversité des activités et métiers à penser un nouveau modèle de société. L'enjeu est à la fois d'exiger de l'État une meilleure prise en charge des services publics (santé, éducation, retraites, revenu minimum, transport, loisirs, etc.) et une autonomie d'initiatives laissée aux territoires. Il s'agit de renforcer les solidarités contre les effets destructeurs du néolibéralisme qui ne profite qu'à ceux qui s'accaparent des terres pour en exploiter les ressources, spéculent sur les marchés et se défiscalisent à l'étranger.

Quand la privatisation par des grands ou petits propriétaires d'anciens terrains collectifs et l'exclusion de leur usage commun pour la chasse, la collecte, le pâturage et le bois s'intensifièrent du XVI^e au XIX^e siècle en Europe, les habitant·es sans autres ressources se retrouvèrent dans la misère, poussé·es vers les colonies puis les usines. Partout dans le monde, l'intensification de la propriété privée se fit au nom de l'appropriation de la nature pensée comme une commodité¹⁸. Mais des Robins et Robines des Bois résistèrent, certain·es braconnant et redistribuant des richesses saisies aux plus riches au bénéfice des pauvres. Elles et ils font écho aux marronnages des rescapé·es de l'esclavage enfui·es en

18 Frédéric Graber et Fabien Locher (éds.), *Posséder la nature. Environnement et propriété dans l'histoire*, Paris, Éditions Amsterdam, 2018.

forêt ou en savane, dans les Amériques, les îles Caraïbes, Maurice ou de la Réunion. Ces réfugié·es réussirent à y fabriquer de nouvelles communautés de défense et de résistance, devant parfois faire des razzias pour libérer les leurs, se nourrir et récupérer des outils dans les plantations, ou pirater ; leurs descendant·es ont survécu créant des savoirs situés, notamment pour soigner par les plantes, les danses, les chants et la transe¹⁹. Les apprenti·es sorciè·es du marronnage aujourd’hui sont à leur façon celles et ceux qui défendent des territoires, peuples autochtones en lutte mais aussi habitant·es engagé·es autour de la Zad du bocage nantais, sur la Montagne limousine, dans l’Aveyron ou d’autres zones supposées désertées ou livrées à de grands projets inutiles qui sont imposés sans concertation²⁰. La marchandisation destructrice des espaces dits naturels se propage aujourd’hui avec la déforestation accélérée en Russie, en Asie, en Afrique ou en Amazonie.

L’État français distribue de plus en plus de licences minières et agricoles qui attaquent la forêt amazonienne de Guyane et refuse d’engager des moyens pour enrayer le flux grandissant d’orpailleurs clandestins du Brésil et du Suriname qui empoisonnent au mercure fleuves et cours d’eau depuis des années. En plein confinement contre la nouvelle maladie, la Covid-19, les garimpeiros brésiliens et surinamais ont accéléré l’approvisionnement de leurs chantiers illégaux avec des pirogues de fret et des barges d’orpailleurage polluant encore plus le Maroni, pillant le gibier et les abattis amérindiens²¹. La dernière semaine de mars 2020, les Wayana ont donc collectivement décidé de bloquer leur fleuve, comme les villages l’avaient déjà fait en 2013 pour tenter d’empêcher le passage des chercheurs d’or. La préfecture riposta en interdisant l’initiative amérindienne de blocage et installa des militaires près des villages. Les témoins racontent que, comme avant, les soldats ont continué à trinquer avec les orpailleurs clandestins dans les hangars chinois sur pilotis qui ont essaimé illégalement le long du

19 Voir Dénétem Touam Bona, *Fugitif, où cours-tu ?*, Paris, PUF, 2016 ; Ève Prosper, « Résistances à l’esclavage », portail numérique du Musée de Villèle (consultable sur Internet).

20 Voir « Des plumes dans le goudron », *Résister aux grands projets inutiles et imposés. De Notre-Dame-des-Landes à Bure*, Paris, Textuel, 2018 ; Matthieu Brier et Naïke Desquenes, *Mauvaises Mines. Combattre l’industrie minière en France et dans le monde*, Marseille, Agone, 2018.

21 Voir Gwennaëll Delanoë et Juliette Cabaço Roger, « Spécial outre-mer. En Guyane, l’orpailleur illégal s’intensifie pendant la pandémie », *Reporterre*, 4 avril 2020.

fleuve côté Suriname. Certain-es villageois-es amérindien·nes aussi. Comme les villages des Kanaks en Nouvelle Calédonie, qui ont renforcé des formes de décision collective coutumières pour protéger et assurer la survie de leur population, des villages d'Amazonie française, ont aussi tenté de s'organiser. Mais ce qui semble avoir marché dans le Pacifique, n'a pu être généralisé en Amazonie, où les peuples autochtones frontaliers ont été terriblement affectés par la pandémie rampante.

Confrontations transocéaniques

J'essaie dans ce livre de confronter différentes situations de l'Hexagone et de l'outre-mer à mes recherches en Australie pour rendre compte d'un processus de glissements qui a provoqué ces dernières années une accélération des télescopages entre les urgences politiques et écologiques. L'histoire coloniale australienne est plus ou moins ancienne selon les régions et très différente dans le désert, en forêt ou sur les côtes séparées d'ouest en est de 4000 km. J'ai raconté mes enquêtes de terrain dans *Les Rêveurs du désert* puis dans *Rêves en colère* en montrant aussi la créativité des peuples de la côte nord-ouest sur l'Océan indien et celle du nord en terre d'Arnhem, face à l'impact du désastre colonial et environnemental qui selon les Aborigènes a provoqué la colère des esprits de la terre, leurs ancêtres des Rêves totémiques. Invitée par l'Université James Cook de Townsville en 2004, je suivis l'arrestation en novembre 2004 d'une trentaine d'hommes et de femmes aborigènes qui venaient de se rebeller contre la mort violente en garde à vue de l'un des leurs sur l'île Palm. Mon livre *Guerriers pour la paix* relate ce déplacement de ma recherche vers la côte nord-est du Pacifique et la collaboration avec le leader suspecté de la révolte, Lex Wotton, qui risquait alors la prison à vie²². Faute de preuve et grâce aux vidéos qui le montraient calmant la foule, il fut condamné à six ans de prison avec sursis. Libéré au bout de deux ans, il gagna un premier recours collectif avec sa mère, sa sœur et son épouse, en 2017, et un deuxième avec quatre cents autres hommes et femmes impactés sur l'île de Palm : le gouvernement du Queensland fit en juin 2018 une déclaration

22 Barbara Glowczewski (avec la contribution de Lex Wotton), *Guerriers pour la paix. La condition politique des Aborigènes vue de Palm Island*, Montpellier, Indigène, 2008.

de demande de pardon et versa une compensation monétaire de 30 millions de dollars.

Cette victoire contre des violences policières, comme les recours juridiques pour des réparations historiques qui se multiplient en Australie mais aussi ailleurs, sont une forme de transversalité planétaire discutée dans ce livre. Sensibilisée par les violences policières australiennes, je fus très choquée d'apprendre en 2007 qu'à côté de mon appartement dans le XX^e arrondissement de Paris venait de mourir étouffé dans un fourgon de police Lamine Dieng, Franco-Sénégalais de 25 ans²³. J'ouvris avec mon équipe « Anthropologie de la perception », un séminaire à l'EHESS sur les discriminations et les formes de résistance aux violences structurelles, et en 2008, nous organisâmes un colloque sur les désastres²⁴. J'avais pour hypothèse la transversalité des désastres sociaux – tels les violences coloniales, les abus policiers ou le racisme contemporain – et des désastres environnementaux, qu'ils soient causés directement par des équipements humains, comme la centrale nucléaire de Tchernobyl ou non, comme le cyclone Katrina. J'insistais sur la nécessité de « résister au désastre » en montrant la créativité des luttes contre une conception anthropocentrée du rapport à la terre²⁵. Je proposais une critique de la supposée découverte de l'impact humain sur la géologie postulée par le récent concept d'anthropocène. En fait, la plupart des sociétés traditionnelles se sont considérées comme responsables des désastres affectant et marquant la terre, que ce soit des catastrophes comme les inondations, les sécheresses, la famine ou encore les épidémies.

23 En juin 2020, suite à treize ans de procédures et une requête déposée en décembre 2017 à la Cour pénale européenne des Droits de l'Homme, l'État français proposa 145 000 euros de compensation à la famille Dieng.

24 Séminaires animés à l'EHESS : « Anthropologie des réseaux » (1998-2004), « Anthropologie de la perception » (2005-2009) avec Alexandre Soucaille ; « Images de l'autochtonie » (2010-2015) avec Irène Bellier, Marie Salaun et Jessica De Lary Healy ; « Cosmopolitiques des attachements » avec Florence Brunois, David Dupuis, Nastassja Martin et Charles Stepanoff la première année (2017-2020). Colloque *L'expression du désastre : entre épuisement et création*, Paris, Musée du Quai Branly, 23 septembre 2008.

25 Barbara Glowczewski, « Résister au désastre : entre épuisement et création », dans Barbara Glowczewski et Alexandre Soucaille (éds.), *Désastres. Cahiers d'anthropologie sociale*, n° 7, Paris, L'Herne, 2011 ; chapitre en anglais de Barbara Glowczewski, *Indigenising Anthropology with Guattari and Deleuze*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2020.

Les peuples autochtones continuent souvent de se dire responsables des désastres tout en dénonçant d'autres causes. J'ai ainsi souvent entendu des Aborigènes se reprocher de ne plus assez pratiquer de rituels célébrant leurs sites sacrés, et attribuer à ce manque de soin à l'égard de la terre divers dérèglements, comme la salinisation de leurs trous d'eau impactés par les forages miniers. Ma fille Nidala déclara lors d'un forum sur l'eau où elle dénonçait l'extraction du gaz par fracturation dans son pays du nord-ouest australien :

Ce qui est en jeu, c'est la façon dont les Aborigènes comprennent la terre : nous sommes là parce que nous lui appartenons, et nous devons nous en occuper. Si l'eau est empoisonnée, si elle nous fait du mal et fait du mal à tous, aux animaux, aux oiseaux, c'est notre faute. De la même façon qu'un parent est responsable de son enfant quand il frappe un autre enfant, nous sommes responsables si notre terre, nos histoires, nos sites qui nous ont été confiés deviennent du poison pour les autres²⁶.

Autrement dit, les esprits de la terre, de l'eau, de l'air sont en colère quand les humains ne respectent pas certaines lois d'équilibre qui sont à la fois sociales, environnementales et cosmologiques. Ce diagnostic transversal à de nombreuses sagesses ancestrales appelle à se mettre à l'écoute de la mémoire de la terre. Autrement dit, réveiller les esprits de la terre en soi et dans les milieux que nous habitons car tout est question de relations. C'est l'objectif de ce livre qui traverse l'Australie et un peu la France, de la Montagne limousine à Notre-Dame-des-Landes, en passant par la Polynésie et la Guyane françaises.

*

Le chapitre 1 « Voyages infra-terrestres des Aborigènes » reprend la conférence que j'ai donnée à la ferme de Lachaud à l'été 2017 en présentant d'abord la cosmovision des Warlpiri du

26 Extrait de son témoignage dans le cadre de *L'Ambassade des Peuples Autochtones*, La Bellevilloise, Paris, 2015 pendant la COP21, cité dans Barbara Glowczewski, « Respecter la terre comme un être vivant », dans Barbara Glowczewski, Chantal Chawaf, Rosiska D. de Oliveira, *et al.*, *Le Corps d'une femme. Premier environnement de l'être humain*, Paris, Éditions des femmes, 2016.

désert central au regard de la philosophie rhizomatique de Deleuze et Guattari qui m’a nourrie depuis les années 1970. Des extraits de mon entretien filmé avec Lance Sullivan, chamane Yalarrnga du Queensland qui soigna au festival de chamanisme de Genac, invitent à changer de monde pour l’accompagner dans ses visions jusqu’à traverser la matière et ses coordonnées spatio-temporelles. Dans la deuxième partie, partant de la réappropriation de leur culture et histoire par des revendications foncières et des recours contre les violences coloniales ou policières, je discute les thèses « affirmatives et posthumaines » de la féministe Rosi Braidotti. Suit une longue discussion avec le public sur le posthumanisme, le rapport au temps et au rêve, le suicide et le désenchantement, la liberté et les règlements de conflits.

Le chapitre 2 « Terrains mouvants en Australie » analyse quelques concepts indigènes de mes terrains australiens et les transformations observées en quarante ans notamment à l’égard des tabous funéraires. À partir de témoignages enregistrés chez les Warlpiri et montés dans mon film d’archives *Lajamanu*, je discute les raisons de la transformation de la séparation genrée des activités rituelles. Je définis ensuite le totémisme comme une « machine de guerre » face à l’État en rappelant la victoire de plusieurs batailles juridiques aborigènes sur tout le continent. Je commente la théorie de Glenn Albrecht sur la solastalgie, souffrance due à un changement du milieu qu’on habite, et je discute l’enjeu des incendies en Australie. Pour situer ma posture par rapport à divers débats anthropologiques, je m’appuie sur des échanges complices avec Félix Guattari lorsque, dans les années 1980, il valorisait l’animisme et développait son projet écosophique de nouage de trois écologies – sociale, mentale et environnementale – dans des cartographies schizoanalytiques.

Le chapitre 3 « Habiter l’Amazonie guyanaise » retrace quelques formes de résistance culturelle, politique, économique des peuples autochtones de Guyane française. Grâce aux échanges de longue date avec des activistes Kali’na et leur usage des réseaux sociaux, ainsi que quelques expériences observées en décembre 2018 sur le littoral guyanais puis sur le fleuve Maroni chez les Wayana de Taluen, je tente de montrer ce que ces stratégies ont à nous apprendre pour réimaginer la terre dans un autre rapport aux esprits des lieux. L’expérience d’un État de non droit est vécue depuis des décennies par les populations de la forêt guyanaise, Amérindiennes ou Bushinenge, descendantes des déportées d’Afrique qui ont fui l’esclavage en arrivant au Suriname. Toutes

sont confrontées à la double menace de destruction de leurs modes de vie par l'orpaillage clandestin et la globalisation rampante. L'enjeu, face à l'absence de mesures de l'État pour empêcher la destruction du milieu et des vies, est de tenir bon contre les corruptions sociales et environnementales qui impactent leur vie quotidienne tout en étant liées à l'économie du monde entier. Femmes et hommes s'accrochent à leur spécificité et autonomie locale valorisant des prises de décision collectives et des usages communs des terres qui se réinventent en conseils et assemblées.

Le chapitre 4 « À la recherche des esprits de la terre » analyse différentes réponses aux injustices sociales et environnementales, particulièrement la montée en puissance des minorités, notamment contre l'extractivisme, les affirmations de singularité discriminée du mouvement *Black Lives Matter* ou des revendications territoriales d'autonomie. Certaines réponses sont spirituelles, tels les rassemblements annuels de chamanes du monde entier en France, le néopaganisme en Europe et aux États-Unis, les cultes afrobrésiliens ou la résistance séculaire des Yézidis d'Irak et d'autres pays. D'autres réponses sont juridiques et politiques, le mouvement des droits de la terre initié en Bolivie et en Équateur, la reconnaissance de droits aux rivières en Nouvelle Zélande et en Australie. Les démarches de dénonciation de l'écocide sont aussi portées en France par le mouvement Notre Affaire à Tous pour reconnaître des droits à la Loire et à la Seine, et par des indépendantistes de Polynésie qui ont accusé à la Cour Pénale Internationale la France de crime contre l'humanité pour les essais nucléaires français dans leur archipel. Je reprends l'écophilosophie de Félix Guattari comme un stimulant pour élaborer des stratégies de résistance dans des transversalités d'agencements collectifs et des alliances pluriverselles au sens d'Arturo Escobar.

Le chapitre 5 « Devenir-bocage à Notre-Dame-des-Landes » raconte mon expérience très subjective mais enthousiaste de la Zad, depuis la Barricade de mots de 2016 appelant des intellectuels à soutenir les habitant·es, et la censure sur le site Internet du Campus Condorcet des propos d'un couple de zadistes que j'avais invité à parler en novembre 2017 à une de mes conférences. Je raconte la mobilisation de soutien face à la démesure inouïe de l'envoi de 2500 gendarmes pour détruire les habitats de quelque deux cents personnes en avril 2018. Est évoquée la tension provoquée par le départ de certain·es habitant·es et la nécessité de vivre en poursuivant le projet d'habiter en commun, non pas en s'isolant mais en refabriquant des liens de solidarité pour tenter

de continuer à lutter pour un autre monde. Quelques stratégies des habitant·es résistant·es sont commentées, telle la création en janvier 2019 du fonds de dotation « La terre en commun » pour racheter des bâtiments et défendre les terres grâce à l'obtention en 2020 de baux d'usage pour neuf ans. J'ai accepté avec quelques universitaires d'être marraine dans le comité consultatif qui soutient la démarche d'une expérimentation foncière d'habitat partagé dans le bocage qui va bien au-delà d'une alternative locale.

Ce livre propose d'accueillir une promesse de vie portée par une multitude d'initiatives en France, dans ses outre-mers, en Europe, et partout ailleurs sur la planète où des femmes et des hommes disent non au contrôle étatique qui veut les transformer en robots consommateurs branchés sur un prétendu système de sécurité mondiale qui nous empêche de plus en plus de prendre soin les un·es des autres et de nos milieux. La nécessité de changer de monde en prenant soin des attachements locaux et transversaux avec le milieu est devenue urgente pour toutes et tous, d'autant plus que la réaction des gouvernant·es face à la pandémie mondiale provoquée par un coronavirus a complètement bouleversé le rapport entre les États et les populations qui, selon les pays, ont été confinées pendant des mois en 2020, puis soumises au couvre-feu et à la fermeture des lieux publics d'enseignement, de sport et de culture. Prendre soin de nos existences humaines nécessite de réapprendre à s'allier à la mémoire vivante de la terre pour en réveiller les esprits au dedans de nous et entre nous.